220.5
R32
v.76

REVUE BIBLIQUE

SOIXANTE-SEIZIÈME ANNÉE — 1969 — TOME LXXVI

REVUE BIBLIQUE

PUBLIÉE PAR

L'ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES

ÉTABLIE AU COUVENT DOMINICAIN SAINT-ÉTIENNE DE JÉRUSALEM

PARIS
LIBRAIRIE LECOFFRE
J. GABALDA et Cie, Éditeurs
RUE BONAPARTE, 90

1969

DETROIT, MICHIGAN
PLEASE DO NOT REMOVE

SOIXANTE-SEIZIÈME ANNÉE N° 1 JANVIER 1969

REVUE BIBLIQUE

PUBLIÉE PAR

L'ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES

ÉTABLIE AU COUVENT DOMINICAIN SAINT-ÉTIENNE DE JÉRUSALEM

SOMMAIRE

Pages

A. de Pury. — Genèse XXXIV et l'histoire 5

C. Perrot. — Petuhot et Setumot. Étude sur les alinéas du Pentateuque 50

B. Lifshitz — Notes d'épigraphie grecque (à suivre) 92

Recensions 99

Bulletin 107

Notules et Ouvrages reçus 155

PARIS

LIBRAIRIE LECOFFRE

J. GABALDA et Cie, Éditeurs

RUE BONAPARTE, 90

1969

R. C. Seine n° 57B 5254

CHÈQUES POSTAUX : **J. Gabalda et Cie, Cie 4589 Paris.** Nota : *Prière de ne pas établir de chèques postaux au nom de : Revue Biblique, mais à celui de J. Gabalda et Cie, en spécifiant dans la correspondance que l'envoi est destiné à la R. B.*

La Revue est trimestrielle

elle paraît en fascicules grand in-8° de 160 pages, avec illustrations

PRIX DE L'ABONNEMENT : Pour la France : **61 F.** Pour l'Étranger : **63 F.**
Prix du numéro séparé : 15 F. port en plus.
Prix de l'année écoulée : 60 F. port en plus.

Les livres envoyés pour compte rendu doivent être adressés à la Direction de la « Revue biblique », Couvent des Dominicains de Saint-Étienne. P.O.B.178, JERUSALEM. Israël.

Les demandes d'abonnement doivent être adressées à l'Administration de la "Revue Biblique", **MM. J. Gabalda & Cie**, 90, rue Bonaparte, 75 Paris-6e.

J. GABALDA et Cie, Éditeurs, rue Bonaparte, 90, PARIS

Collection d'« ÉTUDES BIBLIQUES »

Géographie de la Palestine, par F.-M. ABEL †, o. p. *Troisième édition.*
— TOME I. Géographie physique et historique. Un volume in-8° raisin de XXV-515 pages - 17 planches - 12 cartes ..... **68 F**
— TOME II. Géographie politique. Les villes. Un volume in-8° raisin de VIII-538 pages - 10 cartes ..... **68 F**
La Paternité spirituelle selon Saint Paul, par le R. P. GUTIERREZ. Un volume in-8° raisin de 248 pages ..... **60 F**
Le Christ Sagesse de Dieu, par A. FEUILLET, P.S.S. Un volume in-8° raisin de 462 pages ..... **60 F**
Jésus au Temple, par René LAURENTIN. Un volume in-8° raisin de 278 pages... **40 F**
Évangile selon Saint Marc, par le P. M.-J. LAGRANGE †, o.p. Un volume in-8° raisin de 680 pages. Neuvième Édition ..... **64 F**
Évangile selon Saint Jean, par le P. M.-J. LAGRANGE †, o.p. Un volume in-8° raisin de 750 pages. Cinquième Édition ..... **57 F**
Les Valeurs Morales de la Théologie Johannique, par le R.P.N. LAZURE, O.M.I. Un volume in-8° raisin de 388 pages ..... **50 F**
Théologie morale du Nouveau Testament, par le R. P. SPICQ, O. P. 2 vols. in-8° raisin formant ensemble 898 pages ..... **140 F**
Le Cantique des Cantiques, Traduction et Commentaire, par A. ROBERT P. S. S. † et R. TOURNAY, O. P. 1 vol. in-8° raisin de 465 pages ..... **84 F**
Zacharie IX-XIV, Structure littéraire et messianisme, par le R. P. PAUL LAMARCHE, S. J. 1 vol. in-8° raisin de 168 pages ..... **33 F**
L'Épître de Barnabé, I-XVI, et ses sources, par PIERRE PRIGENT, attaché au Centre national de la Recherche scientifique, 1 vol. in-8° raisin de 240 pages ..... **38 F**
Justin et l'Ancien Testament. par PIERRE PRIGENT, 1 vol. in-8° raisin de 357 pages ..... **58 F**
Agapè dans le Nouveau Testament. — Analyse des textes, par le R. P. C. SPICQ, O. P. 3 vol. in-8° raisin *On vend séparément :*
— TOME I. 1 vol. in-8° raisin de 334 pages. *Troisième édition* ..... **46 F**
— TOME II. 1 vol. in-8° raisin de 410 pages. *Troisième édition* ..... **48 F**
— TOME III. 1 vol. in-8° raisin de 368 pages. *Troisième édition* ..... **48 F**
Jean le Théologien et son Évangile dans l'Église ancienne, par le R. P. F.-M. BRAUN, O.P. 1 vol. de in-8° raisin de XVIII-428 pages. TOME I ..... **52 F**
Jean le Théologien, Les Grandes traditions d'Israël. L'accord des Écritures d'après le quatrième évangile, du même auteur, 1 vol. in-8° raisin de XXII-345 p. T. II. **54 F**
Jean le Théologien — Sa Théologie - Le Mystère de Jésus-Christ. du même auteur. 1 vol. in-8° raisin de XXII - 276 pages. Tome III ..... **50 F**
La Didachè, Instructions des Apôtres, par le R. P J.-P. AUDET, O. P. 1 vol. in-8° raisin de XVIII-498 pages ..... **56 F**
Structure et Théologie de Luc I-II, par RENÉ LAURENTIN, professeur à l'Université catholique d'Angers, 1 vol. in-8° raisin de 232 pages. *Quatrième Édition* ..... **25 F**

GENÈSE XXXIV ET L'HISTOIRE

L'exégèse de l'Ancien Testament a eu depuis longtemps l'intuition que le chapitre XXXIV de la Genèse était susceptible de fournir des indications précieuses sur la première histoire des Israélites ou de leurs ancêtres en Palestine. Le plus souvent l'on a cherché à formuler les événements de *Gen.* XXXIV en termes d'histoire, c'est-à-dire à en identifier les protagonistes et à situer ces événements dans un contexte historique précis. D'autres exégètes, plus réticents à l'égard de la transposition des récits patriarcaux en événements historiques, ont vu néanmoins dans le récit du viol de Dina une illustration très vivante (et véridique) du genre de rapports qui pouvaient s'établir entre les premiers « Israélites » et leurs voisins cananéens. Mon but est ici de tenter de préciser cette intuition et de montrer dans quelle perspective il est possible d'envisager une critique *historique* de *Gen.* XXXIV.

I. — Les essais de critique littéraire

Dans le contexte du retour de Jacob de son séjour en Transjordanie, *Gen.* XXXIV fait l'effet d'un bloc erratique. Du point de vue de la critique des traditions, il est hors de doute que ce récit n'a rien à voir avec le cycle de Jacob. C'est pour cette raison, entre autres, que la critique littéraire de *Gen.* XXXIV se heurte à des difficultés presque insurmontables [1]. Tous les indices de la présence de deux ou de plusieurs récits peuvent être constatés dès le premier abord, et pourtant la séparation du texte en deux recensions différentes est irréalisable à moins de procéder à des émendations textuelles importantes.

L'homogénéité du chapitre est mise en question par les faits suivants : Dans le conflit qui oppose le clan de Jacob aux Sichémites, l'on trouve des deux côtés des protagonistes différents. Du côté de Jacob, ce sont en premier lieu les « fils de Jacob » qui mènent l'action (aux

[1] Ed. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, 1906, p. 412, et O. Eissfeldt, *Hexateuchsynopse*, 1922, p. 23, considèrent l'analyse de ce chapitre comme l'un des problèmes les plus ardus de la critique de l'Hexateuque.

vv. 5, 7, 11, 13 ss., 27-29), alors qu'au v. 25 il n'est plus question que de Siméon et Lévi (de même au v. 30). Jacob joue dans l'ensemble du récit — à l'exception des vv. 30, 31 — un rôle très effacé, ce qui est en contraste avec tout le reste du cycle de Jacob. Du côté des Sichémites, nous trouvons aux vv. 2, 4, 11, 19 Sichem comme acteur principal, mais dès le v. 6 c'est Hamor, son père, qui mène la négociation. Aux vv. 4, 8, 13, 18, 20, 24, 26, Sichem et Hamor sont associés. A la diversité des acteurs s'ajoute celle des contenus : L'objet de la négociation et du litige est d'une part le viol et la demande en mariage de Dina, d'autre part un *connubium* général. Au v. 17 Dina se trouve auprès de ses frères alors qu'au v. 26 elle apparaît séquestrée dans la maison de Sichem. Le conflit aboutit une fois au massacre par Siméon et Lévi de tous les Sichémites (ou de Sichem seulement, vv. 25, 26) et une fois au simple pillage de la ville par les « fils de Jacob » (vv. 27, 28). Enfin, le jugement porté par le narrateur sur l'action des frères semble être positif aux vv. 13, 31 et négatif au v. 30.

Afin de résoudre ces problèmes, la critique « classique » a tâché de reconstituer deux versions indépendantes en s'appuyant sur les indices signalés. A la suite de Wellhausen [2] et de R. Smend [3], H. Gunkel [4], O. Procksch [5], O. Eissfeldt [6] et d'autres [7] distinguent une version *Sichem*, dans laquelle les protagonistes israélites sont Siméon et Lévi, et une version *Hamor*, dans laquelle ne figurent que les « fils de Jacob ». En raison du caractère concret et limité des anciennes traditions, et du parallélisme avec *Gen.* XLIX, 5-7, ils considèrent tous la version *Sichem-Siméon-Lévi* comme la plus ancienne des deux et ils l'attribuent soit à J, soit à J_1, L ou N [8] lorsqu'ils admettent l'existence d'une

[2] *Nachträge* dans : *Die Composition des Hexateuchs*, 1899 [3], pp. 314-322.

[3] *Die Erzählung des Hexateuchs auf ihre Quellen untersucht*, 1912, pp. 92-95.

[4] *Die Genesis übersetzt und erklärt*, 1910 [3] (= 1966 [7]), pp. 369-378, surtout 370 ss. La version *Sichem*, qu'il attribue à J, comprend les vv. 3, *5, 7, 11, 12,14, 19, 25 *b*, *26, 29 *b*, 31. La fin de cette version, qui relatait la réalisation des craintes de Jacob, s'est perdue. La version *Hamor*, que Gunkel attribue à E, comprend les vv. 1-2, 4, 6, 8-10, 13, 15-18, 20-24, 25 *ac*, 27-29 *a*. Gunkel admet des gloses harmonisantes de RJE et des retouches tardives aux vv. 5, 11, 13, 14, 18, 20, 24, 26, 27, 30.

[5] *Die Genesis übersetzt und erklärt*, 1924 [2-3], pp. 199-204, 543-549. Sa version *Sichem*, attribuée à Ja, se compose des vv. 2 *b*, 3 *a*, 5, 7 *a*β..., 11, 12, 19, 25 *a*β, 26, 29 *b*, 27 *b*β, 30, 31. Procksch attribue la version *Hamor* à P. Celle-ci comprend les vv. 1, 26, 4, 6, 7 *a*α, 8-10, 13 *a*, 14-18 *a*, 20-24, 25 *a*α, 27 *a*α, 25 *b*, 27 *a*β, 28, 29 *a*.

[6] *Hexateuchsynopse*, 1922 (= 1962 [2]), pp. 23-26, 69*-71*. Eissfeldt attribue la version *Sichem* à L et lui accorde les vv. 1-3, 5, 7, 11-13 *a*, 14, 19, 25-26, 29 *c*-31. La version *Hamor* (E) comprend les vv. 4, 6, 8-10, 13 *b*, 15-18, 20-24, 25 *b*, 27-29 *a*. Les deux versions ont subi de nombreuses gloses harmonisantes et retouches tardives.

[7] Cf. par exemple J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis* (ICC), 1930 [2], pp. 417-422. C. A. Simpson, *The Early Traditions of Israel*, 1948, pp. 116-121, attribue les deux versions à J 1 et J 2. Le texte actuel serait compilé et transmis par un rédacteur sacerdotal (Rp.) Cf. encore G. von Rad, *Das erste Buch Mose* (ATD), 1964 [7], pp. 288 ss.

[8] E. Sellin et G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament*, 1965 [10], p. 175.

troisième source ancienne. Dans l'attribution de la version *Hamor*, la plupart des commentateurs trahissent une certaine hésitation. Les quelques éléments d'apparence tardive — tels l'intérêt porté à la circoncision et à l'impureté de Dina (vv. 5, 13) — ont poussé Procksch [9] à considérer cette version comme de provenance sacerdotale (P). Mais en général la version *Hamor* est attribuée à l'Élohiste, les éléments incriminés étant alors considérés comme des retouches tardives.

Aucune solution proposée par la critique « classique » n'est entièrement satisfaisante. Du point de vue littéraire il n'est pas possible, par exemple, de reconstituer une version où seuls Siméon et Lévi seraient impliqués, car ceux-ci ne font leur apparition qu'au v. 25, et il faudrait ainsi les réintroduire dans la première partie du récit. Ce n'est là qu'un des nombreux obstacles qui s'opposent à la reconstitution de deux versions. Les divergences de *Gen.* XXXIV apparaissent surtout dans l'incompatibilité interne de certains éléments du récit, mais il n'y a que peu de ruptures du contexte syntaxique [10]. C'est pourquoi la critique littéraire a tant de peine à les cerner.

Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que l'hypothèse de l'homogénéité littéraire ait, elle aussi, trouvé de nombreux défenseurs [11]. B. Eerdmans [12] et P. Volz [13] se sont élevés les premiers contre la division de *Gen.* XXXIV. J. Pedersen [14] a défendu l'unité littéraire de *Gen.* XXXIV en invoquant des arguments sociologiques, H. Eising [15]

[9] *Op. cit.*, p. 548. De même A. DILLMANN, *Genesis*, 1882 [4], pp. 368 ss et S. R. DRIVER, *The Book of Genesis*, 1906 [6], pp. 302 ss.

[10] Le seul point de rupture qui soit vraiment gênant se trouve dans la succession des vv. 26-27.

[11] L'on notera cependant qu'il s'agit d'auteurs qui, pour la plupart, s'opposent globalement à la division des sources. Cf. les notes suivantes.

[12] *Alttestamentliche Studien*, I, 1908, pp. 62-64.

[13] *Der Elohist als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik?*, *BZAW*, 63, 1933, pp. 124-130. Volz consacre l'essentiel de son analyse à la démonstration que les éléments du récit *Hamor* ne peuvent être attribués à la « source E ». Il admet toutefois la possibilité d'additions et surtout d'amputations ultérieures.

[14] *Israel. Its Life and Culture*, I-II, 1926, pp. 288-291, 521-523. L'argument majeur de Pedersen relève de l'observation que la séparation entre l'individu et la communauté n'existe pas dans le monde sémitique. Lorsque Sichem épouse Dina, il ne s'agit pas d'un événement qui n'engagerait que des individus. Ce mariage implique déjà un *connubium* collectif entre deux groupes. L'on ne saurait donc concevoir un récit où seuls Sichem, Dina, Siméon et Lévi seraient impliqués. L'alternance constante des personnages en *Gen.* XXXIV s'expliquerait ainsi par le cadre social dans lequel le récit a son origine. Cf. à ce propos R. de VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, I, 1958, pp. 53 ss.

[15] *Formgeschichtliche Untersuchung zur Jakobserzählung der Genesis*, 1940, pp. 295-316. Il est naturel, selon Eising, que Hamor intervienne pour son fils, car en tant qu'offenseur, Sichem ne peut guère négocier directement avec les frères de Dina. Aux vv. 11 et 12 la participation de Sichem aux négociations ne serait due qu'à la maladresse du narrateur. Quant au rôle effacé de Jacob dans la première partie du récit, Eising cherche à l'expliquer par la nécessité dans laquelle se trouvait le narrateur de maintenir Jacob en dehors de

en s'appuyant sur des considérations psychologiques, et E. Nielsen [16] en tâchant de démontrer la continuité du fil narrateur. Nielsen montre par exemple que la mention de la circoncision est indispensable dans les *deux* versions supposées [17] et que les éléments attribués d'ordinaire à la deuxième source ne peuvent subsister sans l'appui de la première source [18]. Il concède que la tradition de *Gen.* XXXIV, originaire du Nord, a été transmise dans une recension judéenne, mais il avoue ne pas pouvoir séparer les éléments « ajoutés » de la trame primitive. Ce faisant, Nielsen reconnaît, me semble-t-il, qu'un récit comme celui de *Gen.* XXXIV n'a pas pu atteindre sa forme actuelle en un seul jet [19].

La position de Nielsen nous conduit à l'examen de la troisième hypothèse qui a été proposée pour résoudre le problème de la composition de *Gen.* XXXIV. Cette hypothèse, qui considère les éléments hétérogènes comme des additions ultérieures au récit primitif, a été défendue en premier par A. Kuenen [20]. En démontrant d'une part que les éléments secondaires ne constituent pas un récit indépendant puisqu'ils dépendent en partie de la trame primitive du chapitre [21], Kuenen a relevé d'autre part que ces éléments ne pouvaient en aucune manière provenir de la source E [22]. Kuenen a proposé de comprendre les éléments secondaires comme un correctif théologique apporté au récit par des rédacteurs postexiliques. L'époque d'Esdras, avec sa législation sévère sur les mariages mixtes, aurait été offensée non

l'action des frères, afin de lui laisser la liberté de la condamner par la suite. Cette condamnation, comprenant le v. 30 ainsi que *Gen.* XLIX, 5-7 qui aurait eu sa place primitive ici, aurait représenté la « pointe » du récit. Si d'autre part le jugement contre Siméon et Lévi semble trahir une certaine ambiguïté, celle-ci n'exprime, toujours selon Eising, que l'hésitation propre au narrateur face à cet événement. Aussi serait-ce de plein gré que la question du v. 31 reste sans réponse.

[16] *Shechem. A Traditio-Historical Investigation*, 1955, pp. 241-249. Nielsen offre un résumé complet de la discussion jusqu'en 1955.

[17] Cette observation a déjà été faite par GUNKEL, *Genesis*, p. 374.

[18] *Op. cit.*, pp. 252 ss, 254, 258.

[19] Pour une critique très pertinente de l'hypothèse de Nielsen, cf. S. LEHMING, *Zur Ueberlieferungsgeschichte von Gen. 34*, dans *ZAW*, LXX, 1958, pp. 238 ss.

[20] *Dina en Sichem*, dans *Theol. Tijdschr.*, XIV, 1880 pp. 257-281. Cet article, rédigé en hollandais, ne m'a été accessible que dans le résumé qu'en donne Nielsen (*op. cit.*, pp. 243-245).

[21] Selon Kuenen, le pillage effectué par les « fils de Jacob » au v. 27 présuppose le massacre des Sichémites relaté aux versets précédents (vv. 25-26). Il y a là un problème de critique textuelle : Si l'on traduit באו על־החללים par « ils entrèrent par-dessus les victimes » (ainsi E. DHORME dans la *Bible de la Pléiade*. Cf. également EISSFELDT, *Hexateuchsynopse*, pp. 24 ss, 71*, et NIELSEN, *op. cit.*, pp. 256 ss.), la conclusion de Kuenen est pertinente. Mais si l'on entend חלל (littéralement « percé ») dans le sens de « blessé » (par exemple par la circoncision), ou encore si l'on corrige הַחֲלָלִים en הַחוֹלִים (ainsi GUNKEL, *op. cit.*, p. 378, et LEHMING, *art. cit.*, p. 242), alors cette conclusion ne s'impose plus.

[22] Aucune des deux couches littéraires de *Gen.* XXXIV ne concorde avec *Gen.* XXXV, 1-4; XXXVII, 12-14 ou même XLVIII, 22, qui, les trois, font partie de la source élohiste.

seulement par la condamnation portée par Jacob contre les trop zélés Siméon et Lévi, mais aussi par l'idée d'un mariage entre la fille de Jacob et un Cananéen. C'est pour cette raison que la condition de la circoncision aurait été introduite dans le récit. M. Noth [23] s'est rallié à cette hypothèse, sans se prononcer pour autant sur la date du remaniement [24].

L'hypothèse de Kuenen se heurte cependant, elle aussi, à certaines difficultés. Si les thèmes de la circoncision (Kuenen) ou du *connubium* (Noth) étaient vraiment un reflet de la préoccupation de l'époque d'Esdras au sujet des mariages mixtes [25], l'on s'attendrait à voir ces éléments se détacher de leur contexte avec plus de netteté. L'échec du découpage littéraire montre précisément que les deux couches sont trop intimement liées — tant par la forme que par le contenu — pour que l'une d'entre elles puisse être le résultat de simples additions rédactionnelles. D'autre part ni la circoncision ni le *connubium* ne reflètent des préoccupations doctrinales dans notre récit. La fonction de ces deux éléments narratifs doit être vue en rapport avec la ruse des « fils de Jacob ». Il est en définitive plus vraisemblable que les thèmes du *connubium* et de la circoncision remontent, tout comme le thème du viol, à l'époque de la formation de la tradition de *Gen.* XXXIV.

II. — Les essais de critique des traditions et de critique historique

Face à l'échec ou du moins à la grande incertitude de l'analyse littéraire, bien des auteurs ont tenté d'aborder le problème de *Gen.* XXXIV par le biais de la critique des traditions *(Ueberlieferungsgeschichte.)* En prenant comme point de départ l'étonnant parallélisme entre *Gen.* XXXIV, 25 ss, 30 et *Gen.* XLIX, 5-7, ces auteurs s'engagèrent surtout dans la recherche d'un fond historique ou traditionnel dont les deux textes auraient pu être le reflet commun. En cernant le « noyau historique » du récit, l'on espérait acquérir du même coup les critères qui permettraient de discerner enfin les éléments primi-

[23] *Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 1948, p. 31, n. 99. Noth considère comme secondaires les vv. 4, 6, 8-10, 15-17, 20-23, 27, 28 en plus des mentions de Hamor aux vv. 13 *a*, 18, 24, 26, donc à peu près les mêmes éléments qui pour Gunkel, Procksch et Eissfeldt constituent la version *Hamor*.

[24] Il convient de relever que déjà Meyer, *op. cit.*, p. 420, considérait sa version « X^2 » comme une *Ueberarbeitung* du récit primitif. Ce remaniement, antérieur à la chute du royaume d'Israël, aurait eu pour but d'élargir la tradition de Siméon et Lévi à tous les fils de Jacob.

[25] Un avis semblable est émis par Simpson, *op. cit.*, p. 121.

tifs de *Gen.* XXXIV. Cette démarche a été critiquée par S. Lehming, qui dans un article récent [26] a contesté l'interprétation courante du rapport entre *Gen.*, XLIX, 5-7 et *Gen.*, XXXIV. Mais avant de revenir à la position de Lehming, il nous faut rappeler brièvement quels ont été les fruits de cette démarche.

Gen., XLIX, 5-7 et *Gen.* XXXIV ont un point important en commun. Les deux textes évoquent une action meurtrière menée conjointement par Siméon et Lévi. Cependant, il existe aussi entre ces deux passages des divergences sérieuses [27]. En *Gen.* XLIX, Siméon et Lévi encourent la malédiction divine, alors qu'en *Gen.*, XXXIV, la condamnation portée sur eux par Jacob est plutôt mitigée. En *Gen.* XLIX, Siméon et Lévi « mutilent » des taureaux tandis qu'en XXXIV, 28 les « fils de Jacob » « prennent » le bétail des Sichémites.

En examinant le rapport qui relie les deux passages, les auteurs se sont prononcés dans l'ensemble pour l'une des deux solutions suivantes. Les uns ont vu en *Gen.* XLIX, 5-7 une « troisième variante » à côté des versions *Sichem* et *Hamor* de *Gen.* XXXIV [28]. Cette perspective permettait d'expliquer à la fois les ressemblances et les divergences entre les deux textes. Les autres ont admis une dépendance de *Gen.* XLIX, 5-7 à l'égard de *Gen.* XXXIV [29].

[26] *Zur Ueberlieferungsgeschichte von Gen 34*, dans *ZAW*, LXX, 1958, pp. 228-250.

[27] Pour une comparaison détaillée, cf. NIELSEN, *op. cit.*, pp. 281 ss.

[28] Cf. entre autres MEYER, *op. cit.*, p. 421; GUNKEL, *op. cit.*, p. 371; NOTH, *Ueberlieferungsgeschichte...*, p. 94.

[29] PROCKSCH, *op. cit.*, pp. 199-204, attribue les deux textes à J. EISSFELDT, *Hexateuch-synopse*, pp. 27 ss, les attribue à L. Ils considèrent ainsi la malédiction de Siméon et Lévi comme une « création littéraire » de J ou L dont le but serait de livrer la vraie conclusion de *Gen.* XXXIV. Pour EISSFELDT, *op. cit.*, pp. 22-29, les textes de *Gen.* XXXIV; XXXV, 5; XXXV, 21, 22; XXXVIII; XLIX, 1-28 constituent le pendant de L à l'histoire de Joseph dans JEP. Ces passages seraient tous régis par l'intention de discréditer les tribus de Siméon, Lévi, Ruben et Juda, afin de mettre en évidence l'élévation de Joseph. Ces éléments poursuivraient donc, par d'autres moyens, le même but que l'histoire de Joseph, c'est-à-dire expliquer comment et pourquoi Joseph a pris la place qui revenait de droit à ses « frères » aînés. Eissfeldt suppose évidemment que la bénédiction de Juda en *Gen.* XLIX, 8-12 a été insérée à la place d'une malédiction primitive (qui aurait correspondu au rôle négatif de Juda en *Gen.* XXXVIII). Cette vision est trop schématique. Premièrement, l'élévation de Joseph n'est pas attestée dans les textes que Eissfeldt attribue à L. Ensuite la conception selon laquelle les éléments narratifs ne sont que des matériaux choisis au hasard pour illustrer ou faire aboutir un grand thème historico-théologique qui existerait indépendamment de ces récits, n'est pas applicable dans une perspective aussi radicale. A un autre endroit (*op. cit.*, pp. 17-19), Eissfeldt essaye de prouver l'appartenance du récit de la lutte de Jacob (*Gen.* XXXII, 24-33) à L en montrant que la fonction du récit est parallèle à celle du récit de la rencontre entre Jacob et Esaü (*Gen.* XXXII, 4-22; XXXIII, 1-16 JE). Les deux récits évoqueraient, chacun à sa manière, l'obstacle que Jacob a dû affronter avant de rentrer en Canaan. Si tel est le thème qui doit se dégager du retour de Jacob de Transjordanie, ce thème est, me semble-t-il, mieux illustré encore par le cumul des obstacles, ce qui rend superflue l'hypothèse de deux sources yahvistes. Un autre argument mis en avant par Eissfeldt est de montrer que les textes en question font agir les fils de Jacob indépendamment de leur famille, ce qui est en contradiction avec le début de l'histoire de Joseph (JE) où les douze fils font encore partie de la maison paternelle. La critique des traditions a cependant

Dans les deux alternatives, il est possible de conclure à un « noyau historique » commun : *Gen.* XXXIV et XLIX consigneraient le souvenir d'un conflit guerrier entre les tribus de Siméon et Lévi et la ville cananéenne de Sichem. Avant la parution de l'article de Lehming[30], la réalité de ce « noyau historique » n'a jamais été mise en doute; mais c'est dans l'appréciation de l'issue du conflit que les avis se séparent.

Il y a une cinquantaine d'années, l'opinion prévalante[31] voulait que le conflit de Sichem se fût terminé par une *catastrophe* pour les tribus de Siméon et Lévi. L'on pensait même que l'événement sous-jacent à *Gen.* XXXIV était à l'origine de l'éclipse totale des deux tribus dans l'histoire ultérieure du peuple d'Israël, ou du moins de leur désagrégation en tant que tribus (cf. *Gen.* XLIX, 7). L'hypothèse de la catastrophe est niée par le texte biblique lui-même. Une allusion possible à une fin malheureuse de l'entreprise de Siméon et Lévi ne se trouve en *Gen.* XXXIV qu'au v. 30, mais Jacob y exprime sa crainte de conséquences fâcheuses, non pour Siméon et Lévi, mais pour lui-même.

D'autres auteurs ont cru trouver en *Gen.* XXXIV le récit de la première *conquête* de la ville de Sichem. La difficulté est ici de situer cette conquête dans la chronologie relative de l'histoire d'Israël. Dans les récits de conquête du livre de *Josué* et de *Jug.* I-II, il n'est pas fait état d'une prise de Sichem, mais en *Gen.* XLVIII, 22, Jacob dit avoir enlevé Sichem à l'Amorite « *par mon épée et par mon arc* ». En revanche, Sichem est encore une ville cananéenne en *Jug.*, IX, et ce n'est qu'Abimélek, fils de Gédéon, qui conquiert et détruit la ville. Peut-on rapprocher le conflit guerrier de *Gen.* XXXIV de l'un de ces textes?

établi que la composition des sources yahviste et élohiste dans la Genèse devait beaucoup plus à l'assemblage d'anciens éléments de tradition indépendants qu'à la création d'une épopée littéraire homogène. En ce qui concerne le lien entre *Gen.* XXXIV et XLIX, 5-7, il faut en outre souligner avec LEHMING, *art. cit.*, p. 228, n. 3, que le contenu de XLIX, 5-7 est trop original pour pouvoir découler littérairement de XXXIV, 25-26, 30.

[30] Cf. note 26.

[31] Cette tendance est représentée par Wellhausen, Stade, Guthe, Steuernagel, Procksch, Kautzsch et autres. Pour les références, cf. GUNKEL, *op. cit.*, p. 371; NIELSEN, *op. cit.*, p. 280, n. 1; LEHMING, *art. cit.*, pp. 228 ss, nn. 4-9. WELLHAUSEN, *op. cit.*, 1899 [3], pp. 320 ss a émis l'opinion que le récit de *Gen.* XXXIV s'était primitivement terminé par la vengeance des Sichémites et la mort de Siméon et Lévi. MEYER, *op. cit.*, pp. 421 ss. lui a répondu qu'une histoire des patriarches qui aurait relaté la mort de Siméon et Lévi avant la descente en Égypte n'était concevable dans aucune source de la Genèse. Même le *vaticinium ex eventu* de *Gen.* XLIX, 7 annonçait le châtiment de Siméon et Lévi pour une période future, ce qui montrait bien que la tradition biblique considérait l'événement de *Gen.* XXXIV comme la raison morale, mais non comme la cause matérielle du déclin de Siméon et Lévi. Cf. aussi GUNKEL, *op. cit.*, p. 371. Parmi les auteurs récents, seul von RAD, *op. cit.*, p. 292, semble s'être rallié à l'hypothèse de la catastrophe.

Quelques auteurs ont estimé qu'avant sa prise par Abimélek, la ville de Sichem avait déjà été conquise précédemment par des éléments « israélites », soit à l'époque patriarcale, soit peu de temps après la « *Landnahme*[32] ». Cette vue des choses est très improbable. On ne voit pas comment la ville de Sichem, conquise par Siméon et Lévi, aurait pu redevenir cananéenne avant d'être prise par Abimélek, sans qu'une trace en subsiste dans la tradition biblique, surtout lorsque l'on maintient Sichem et ses environs comme le premier centre de l'amphictyonie israélite.

Quant à l'identification du conflit de *Gen.* XXXIV avec la conquête d'Abimélek[33], elle se heurte à l'absence totale de Siméon et Lévi dans le contexte de *Jug.* IX. Meyer[34] et Simpson[35] ont tâché de discerner dans les deux couches littéraires de *Gen.* XXXIV deux événements distincts. La version *Sichem-Siméon-Lévi*, à laquelle *Gen.* XLIX, 5-7 ferait écho, refléterait un événement historique inconnu dont la localisation pourrait être cherchée ailleurs qu'à Sichem. La version *Hamor-fils de Jacob* serait à rapprocher de *Gen.*, XLVIII, 22 et représenterait une version anticipée de la conquête d'Abimélek[36].

Le problème posé par *Gen.*, XLVIII, 22 est très complexe, mais il est à mon avis évident que ce texte n'éclaire pas les circonstances ou l'issue du conflit de *Gen.* XXXIV. Si on cherche à rapprocher *Gen.* XLVIII de la version *Sichem-Siméon-Lévi*, les divergences sont insurmontables. D'un côté, les habitants de Sichem sont appelés « Amorites » (XLVIII, 22), de l'autre « Hiwwites » (XXXIV, 2). Ici c'est Jacob qui affronte les Sichémites et qui s'en glorifie, là ce sont Siméon et Lévi qui attaquent Sichem pour ne mériter finalement que la réprobation de Jacob. Mais la différence majeure réside dans le fait qu'en XLVIII, 22, le fruit de la conquête est offert à Joseph, alors qu'en *Gen.* XXXIV Joseph ne joue aucun rôle. Ne rapprocher — avec Meyer et Simpson — *Gen.* XLVIII, 22 que de la version *Hamor*, ne résout pas le problème non plus, car dans cette version il n'est pas question d'une conquête, mais du simple pillage de la ville dont les habi-

[32] A. LODS, *Israël des origines au milieu du VIIIe siècle*, 1930, p. 214, parle d'une « occupation temporaire » de la ville par Siméon et Lévi. Mais cf. aussi p. 175 où Lods semble plutôt tributaire de la théorie de la catastrophe. Cf. également J. BRIGHT, *A History of Israel*, 1959, pp. 69, 77, 122; G. E. WRIGHT, *Shechem. The Biography of a Biblical City*, 1965, p. 20.

[33] Ainsi E. SELLIN, *Wie wurde Sichem eine israelitische Stadt?*, 1922, pp. 56 ss.

[34] *Op. cit.*, pp. 423 ss.

[35] *Op. cit.*, p. 132.

[36] GUNKEL, *op. cit.*, pp. 372, 475, pense que *Gen.* XLVIII, 22 seul est un reflet de la conquête d'Abimélek, mais que ce texte ne se recoupe avec aucune des deux versions de *Gen.* XXXIV.

tants ont été rendus incapables de se défendre par la circoncision[37]. Il est dès lors préférable de laisser *Gen.*, XLVIII, 22 en dehors de notre perspective dans la recherche du « noyau historique » de *Gen.* XXXIV[38]. Une fois cet appui perdu, l'hypothèse de la conquête est difficile à justifier par la seule référence au texte de *Gen.* XXXIV.

Quant au *fond historique de Gen.* XLVIII, 22, il est difficile à saisir[39]. L'on a reconnu depuis longtemps[40] que ce verset est un fragment d'une ancienne tradition relatant les « dernières volontés » de Jacob. Cette tradition faisait mourir Jacob en Palestine, probablement à Sichem. Elle est donc antérieure non seulement à l'Élohiste, dans le cadre duquel elle a été préservée[41], mais aussi au Yahviste, car tous deux situent la mort de Jacob en Égypte. *Gen.*, XLVIII, 22 remonte donc à un stade relativement ancien de la formation de la tradition du Pentateuque.

L'ancienneté de *Gen.* XLVIII, 22 est un argument contre la proposition de ne voir dans ce passage qu'un reflet de la conquête d'Abimélek (*Jug.* IX), d'autant plus que dans l'histoire de l'amphictyonie israélite, Sichem a joué son rôle le plus important avant la période d'Abimélek. *Gen.* XLVIII, 22 est pour le moins une tradition joséphite sur « l'acquisition » de Sichem. Son origine remonte donc au-delà d'Abimélek.

La difficulté principale est de savoir à quoi la « portion » ou « l'épaule » (en hébreu : *shekem*) fait allusion : à la ville de Sichem ou à l'ancien « domaine » israélite qui, tout en faisant partie du territoire sichémite, se trouvait en dehors des murs de la ville[42]? L'emploi ambivalent de *shekem* peut faire penser plutôt au « domaine »; en revanche, la prise par les armes serait plus compréhensible s'il s'agissait de la ville. Comme par ailleurs il est peu probable que Sichem ait été conquise militairement avant Abimélek, Nielsen[43] croit pouvoir montrer

[37] EISSFELDT, *Hexateuchsynopse*, pp. 24-25, a contesté ce point. Selon lui, la version *Hamor* est, elle aussi, un récit de conquête. Le v. 27 (« les fils de Jacob entrèrent par dessus les victimes... ») supposerait que quelqu'un d'autre a déjà tué les Sichémites. Comme Siméon et Lévi ne font pas partie de cette version, il faudrait conclure que c'est Jacob lui-même qui a mené l'attaque. Eissfeldt se sert de cet argument pour prouver l'accord de la version *Hamor* avec *Gen.*, XLVIII, 22 et son appartenance à E. Sans parler de l'improbabilité intrinsèque d'une telle reconstruction, il faut reconnaître que si l'on admet l'existence des versions reconstituées par Eissfeldt, l'on ne voit pas la nécessité de meurtres dans le récit *Hamor*. De part et d'autre il n'y est question que d'enrichissement et de biens matériels. La version *Hamor* ne requiert pas de conflit armé, car elle ne vise que le pillage des Sichémites bernés. C'est une raison de plus pour lire avec GUNKEL החולים au lieu de החללים (cf. *supra*, note 21).

[38] cf. LEHMING, *art. cit.*, p. 228, n. 1.

[39] Malgré cette difficulté, il est vraisemblable que *Gen*, XLVIII, 22 remonte à un souvenir historique. Cf. NIELSEN, *op. cit.*, p. 244, n. 2.

[40] MEYER, *op. cit.*, pp. 227, 414 ss, et, parmi d'autres, SIMPSON, *op. cit.*, p. 152; NOTH, *Ueberlieferungsgeschichte*, p. 91 avec les notes 243-246, p. 92, n. 250; NIELSEN, *op. cit.*, pp. 284, 286; von RAD, *op. cit.*, p. 366.

[41] Le passage se distingue de son contexte par la forme et reflète certainement une tradition plus ancienne que les versets précédents. Cf. GUNKEL, *op. cit.*, pp. 474 ss.

[42] Sur la topographie de Sichem, cf. récemment J. A. SOGGIN, *Bemerkungen zur alttestamentlichen Topographie Sichems mit besonderem Bezug auf Jdc. 9*, dans : *ZDPV*, LXXXIII, 1967, pp. 183-198.

[43] *Op. cit.*, pp. 284-286. Cf. aussi NOTH, *op. cit.*, p. 90, n. 239. Pour un avis contraire, cf. H. SEEBASS, *Der Erzvater Israel*, *BZAW* 98, 1966, pp. 27 ss.

que seul le « domaine » israélite est envisagé ici. Nielsen offre deux explications possibles de la mention de l'arc et de l'épée. Il pourrait s'agir ici, dit-il, d'une réaction théologique destinée à réinterpréter l'achat du terrain par Jacob (*Gen.* XXXIII, 19) en une conquête par les armes. Cette réinterprétation aurait eu pour but de mettre en évidence l'indépendance des Israélites à l'égard des Sichémites. Dans une autre perspective, il serait possible de traduire לקח מִיַּד par « recevoir de » et de comprendre le בְּ comme un בְּ *pretii*. Ainsi *Gen.* XLVIII, 22 aurait le sens suivant : Jacob a « acheté » le domaine pour son clan en mettant sa capacité militaire à la disposition des Sichémites. Si elle pouvait vraiment être assurée, cette solution serait infiniment séduisante et elle rejoindrait en quelque sorte la conclusion de cet article. Il serait alors possible de voir en *Gen.* XLVIII, 22 le fragment d'une tradition *Israël* ou *Jacob* très ancienne, probablement préjoséphite, et d'établir peut-être un lien entre ce clan d'*Israël* louant ses services guerriers aux Sichémites et les *'Apiru* des lettres d'Amarna, dont la tendance à s'engager comme mercenaires auprès des seigneurs féodaux de Canaan est bien connue. Malheureusement cette interprétation est trop incertaine pour pouvoir être admise avec certitude, d'autant plus que déjà *Jos.* XXIV, 12 a compris *Gen.* XLVIII, 22 comme une allusion à une conquête par les armes. Il n'est dès lors guère possible de faire aboutir la critique historique de ce passage à un résultat positif.

Dans la recherche du fond historique de *Gen.* XXXIV, une troisième hypothèse a été proposée, celle du *raid* ou de la *razzia*. Elle avait l'avantage de pouvoir, dans une certaine mesure, combiner les deux premières hypothèses : Dans un premier temps, le raid contre Sichem aurait été couronné de succès, comme l'implique la fin du chap. XXXIV, mais par la suite cette victoire se serait avérée éphémère et aurait tourné au désavantage de Siméon et Lévi. Une seule question resterait alors posée : La dispersion définitive des deux tribus, telle qu'elle est reflétée par le *vaticinium ex eventu* de *Gen.* XLIX, 7, est-elle en relation directe avec le raid contre Sichem ou non? La plupart des défenseurs de cette hypothèse voient en effet un rapport entre les conséquences fâcheuses de la razzia et le départ des tribus de Siméon et Lévi de la région de Sichem vers le Négeb [44]. Si nous n'avions pas

[44] Cf. GUNKEL, *op. cit.*, pp. 371 ss; ALT, *Erwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palästina*, 1939, dans *Kl. Schr.*, I, pp. 142 ss. Alt admet toutefois que Siméon et Lévi ont habité dans le Sud de la Palestine dès leur entrée en Canaan, mais il pense que leurs transhumances estivales les conduisaient dans la région de Sichem. C'est au cours d'un de ces déplacements que le raid contre Sichem se serait produit. En raison de l'hostilité qui en aurait résulté, Siméon et Lévi ne se seraient plus jamais montrés dans la région. NOTH, *Ueberlieferungsgeschichte*, pp. 93-95, émet quelques réserves quant à l'enchaînement causal des événements. A la p. 208, il envisage aussi la possibilité que *Gen.* XXXIV ne reflète qu'un événement « typique » des relations entre Sichem et Siméon-Lévi. Le récit aurait alors pour but de commémorer certains traits peu flatteurs de la population sichémite, mais il conserverait sa valeur historique en ce sens qu'il attesterait la présence de Siméon et Lévi à Sichem à une époque très ancienne. Cf. aussi H.H. ROWLEY, *From Joseph to Joshua*. 1950, pp. 36, n. 6, 113 ss; NIELSEN, *op. cit.*, pp. 263, 282; de VAUX, *La Genèse (La Sainte Bible de Jérusalem)*,

d'autres raisons de mettre en doute l'analyse de la *Ueberlieferungsgeschichte* sur laquelle se basent les trois hypothèses énoncées, l'hypothèse de la razzia est certainement celle qu'il faudrait retenir. La razzia est tout-à-fait dans les possibilités de clans semi-nomades, et d'autre part c'est la seule solution qui pourrait s'accorder avec les deux versions supposées de *Gen.* XXXIV et avec *Gen.*, XLIX, 5-7 [45].

Quelle que soit sa formulation exacte, c'est à partir de ce « noyau » historique que les auteurs pensent pouvoir retracer l'histoire de la transmission de *Gen.* XXXIV. Une tradition primitive se serait formée autour du souvenir du raid contre Sichem par Siméon et Lévi. Cette tradition aurait pris peu à peu la forme de la version *Sichem-Siméon-Lévi.* A un stade suivant, lorsque Jacob était devenu le père de Siméon et Lévi, une variante de ce récit — peu importe qu'elle ait existé indépendamment pendant un certain temps ou qu'elle soit simplement une « excroissance » de la première version — aurait étendu l'action de Siméon et Lévi à tous les fils de Jacob. Le texte actuel de *Gen.* XXXIV devrait sa forme à la fusion ou à la réintégration des deux variantes dans un processus rédactionnel [46].

III. — L'HYPOTHÈSE DE LEHMING

L'histoire de la formation de notre texte vue sous l'angle de la reconstitution d'un événement historique présuppose évidemment l'enracinement de Siméon et Lévi dans la tradition de *Gen.* XXXIV dès son origine. L'éventualité d'une insertion secondaire de Siméon et Lévi dans le texte n'a généralement pas été envisagée. L'Ancien Testament offre en effet tant d'exemples de traditions particulières ayant par la suite subi un élargissement « pan-israélite », de traditions où l'action d'une tribu ou d'un groupe de tribus a été secondairement attribuée au peuple d'Israël tout entier [47], qu'une telle évolution semblait s'imposer d'elle-même en *Gen.* XXXIV [48].

1962, p. 155, n. *d;* J. H. ZOBEL, *Stammesspruch und Geschichte*, *BZAW*, XCV, 1965, p. 66. Selon Zobel, la « catastrophe », due peut-être à la vengeance des Cananéens, n'aurait frappé les tribus de Siméon et Lévi qu'après leur départ de Sichem.

[45] Le P. de Vaux (*Institutions*, I, p. 25), réserve le terme *razzia* aux incursions des tribus hamelières : « La razzia est différente de la guerre : on n'y cherche pas à tuer, mais à faire du butin et à s'échapper sans dommage. C'est le sport noble du désert. » Cette définition correspondrait bien au déroulement de la version *Hamor*. Les « fils de Jacob » n'ont pas de chameaux, mais ils compensent la lenteur de leur fuite par l'immobilité qu'ils ont infligée aux Sichémites. Pour la version *Sichem* et pour *Gen.* XLIX, 5-7 en revanche, le terme « raid » est plus approprié.

[46] Telle est par exemple la position de GUNKEL, *op. cit.*, pp. 373 ss, et de NOTH, *Ueberlieferungsgeschichte*, pp. 93-95.

[47] Cf. p. ex. NOTH, *Das System der zwölf Stämme Israels*, 1930, p. 69.

[48] C'est précisément avec cet argument que H. STRAUSS, *Untersuchungen zu den Ueberlie-*

C'est le mérite de S. Lehming [49] d'avoir mis en question « l'axiome » de l'enracinement primitif de Siméon et Lévi dans la tradition de *Gen.* XXXIV et d'avoir ainsi ouvert la voie à une compréhension toute nouvelle de ce récit. Lehming a proposé de voir en *Gen.* XXXIV deux traditions parallèles concernant toutes deux les « fils de Jacob » dans lesquelles Siméon et Lévi ne figuraient pas. La combinaison prélittéraire de ces deux récits aurait constitué la base du récit yahviste. Quant à *Gen.* XLIX, 5-7, il s'agirait d'une tradition entièrement étrangère à *Gen.* XXXIV, et il faudrait la dissocier absolument du raid contre Sichem. Ce n'est qu'à un stade ultérieur de la transmission de *Gen.* XXXIV — après la rédaction yahviste — que des rédacteurs auraient interprété ce récit à la lumière de *Gen.* XLIX, 5-7 et y auraient introduit Siméon et Lévi.

En raison du peu de satisfaction qu'offrent les essais d'analyse littéraire et de critique historique que nous avons mentionnés, l'hypothèse de Lehming mérite un examen sérieux. Il nous faut donc reprendre l'argumentation en faveur de cette hypothèse, en tâchant de la présenter sous un jour un peu différent. Nous insisterons aussi sur l'aspect historique du problème, qui a été laissé de côté par Lehming. Toutefois la démarche de Lehming s'appuie d'abord sur des considérations qui relèvent de la critique des traditions, et c'est à ces problèmes que doit revenir la priorité.

Arguments littéraires. — L'on peut admettre sans risque de se tromper que, dans son genre littéraire, la tradition originale de *Gen.* XXXIV était un récit destiné à glorifier l'action de Siméon et Lévi ou des « fils de Jacob » contre Sichem [50]. En admettant l'existence de deux versions, l'on doit supposer que l'auteur et les narrateurs de la version *Sichem* ne ménageaient pas leur approbation à ceux qui avaient châtié le Cananéen débauché. Quant à la version *Hamor*, l'on s'imagine sans peine son auteur relater avec une joie non dissimulée la manière dont les Sichémites cupides s'étaient laissés prendre à leur propre piège [51]. Quel que soit le cercle où la tradition de *Gen.*

ferungen der vorexilischen Leviten, 1960, pp. 118 ss, essaye de contester l'hypothèse de Lehming.

[49] *Art. cit.*

[50] Cf. LEHMING, *art. cit.*, p. 233.

[51] Cf. NOTH, *Ueberlieferungsgeschichte*, p. 94; et récemment A. H. J. GUNNEWEG, *Leviten und Priester*, (*FRLANT* 89), 1965, p. 49. Gunkel a en premier reconnu ce type de récit, et il a donné à l'analyse de ce genre littéraire son expression classique : Les récits des diverses supercheries de Jacob (*Gen.*, XXV, 29-34; XXVII; XXX, 32-43; XXXI) doivent être compris comme des légendes dans lesquelles les descendants de Jacob se délectaient de la ruse de

XXXIV a son origine, qu'il s'agisse de Siméon-Lévi ou des « fils de Jacob », il est certain que le raid et la razzia étaient d'abord célébrés et non condamnés [52].

Il est dès lors évident que si l'on part de l'enracinement de Siméon et Lévi dans la tradition de *Gen.* XXXIV, on est obligé de considérer la réprobation de Jacob (v. 30) comme un apport secondaire. On verrait d'ailleurs mal comment un récit sur la *traîtrise* de Siméon et Lévi aurait pu être « élargi » aux « fils de Jacob ». Le v. 31, qui rétablit en quelque sorte le jugement porté contre les deux frères, dépend du v. 30 et il devrait, toujours selon la même hypothèse, être considéré comme une réinterprétation encore plus tardive [53].

Étant donné que l'hypothèse même de l'enracinement de Siméon et Lévi dans la tradition primitive de *Gen.* XXXIV nous oblige à

leur ancêtre ainsi que de sa supériorité à l'égard des Édomites (*Gen.* XXVII), des Araméens (*Gen.* XXX) ou des simples chasseurs (*Gen.* XXV). Cela n'exclut pas que dans leur contexte actuel (et déjà dans le contexte de J et de E), ces récits ne soient plus nécessairement jugés de la même manière. (Cf. *Genesis*, pp. 297-299, 305-308, 336 ss.). Il est dès lors assez étonnant que Gunkel n'ait pas reconnu à l'origine de *Gen.* XXXIV un récit de même type, c'est-à-dire une *Schwankerzählung*. Gunkel voit la tradition de *Gen.* XXXIV évoluer dans ses trois « variantes » à partir d'une condamnation sévère (*Gen.* XLIX, 5-7) vers une approbation sans réserve (la version *Hamor* de *Gen.* XXXIV) en passant par un jugement plus réservé (la version *Sichem*) (cf. *op. cit.*, p. 373; de même Kuenen, 1881, cité par NIELSEN, *op. cit.*, p. 245.). *Gen.* XLIX, 5-7 refléterait le stade le plus ancien, parce que les patriarches n'y sont pas encore représentés comme des « modèles de moralité ». A mon avis, l'argument peut être retourné, car c'est précisément *Gen.* XLIX qui se montre le plus offusqué par la conduite de Siméon et Lévi et qui par conséquent devrait correspondre au stade ultime de l'évolution proposée par Gunkel. SMEND *Die Erzählung des Hexateuchs*, pp. 96-98, EISSFELDT, *Hexateuchsynopse*, pp. 23 ss et SIMPSON, *The Early Traditions*, p. 132, expliquent la perspective négative du récit primitif par le besoin d'expliquer le déclin de Siméon et Lévi en faveur de Joseph (cf. *supra*, n. 29). Ce faisant, ils confondent l'origine du récit avec sa foncion éventuelle dans son contexte littéraire.

[52] NIELSEN, *op. cit.*, p. 282, tout en admettant cette conclusion, émet l'hypothèse que *Gen.* XXXIV renferme également une tradition *sichémite* du même événement, ce qui expliquerait, selon lui, la perspective négative exprimée au v. 30. Cette perspective sichémite aurait été reprise par des éléments « israélites » non-siméonites qui auraient eu un intérêt à maintenir de bonnes relations avec les Sichémites. En dehors de la difficulté d'expliquer comment cette tradition sichémite aurait trouvé son entrée dans un récit siméonite ou « israélite », cette hypothèse présuppose la présence simultanée d'autres groupes « israélites » aux alentours de Sichem. Une telle éventualité est exclue par les protagonistes mêmes de la présence de Siméon et Lévi à Sichem (cf. *infra*).

[53] Plusieurs apocryphes montrent que le judaïsme tardif a réhabilité l'acte de vengeance de Siméon et Lévi. Cf. *Judith*, IX, 2 ss; *Jubil.* XXX; *Test. XII Patr.*, *Testament de Lévi*, 6 ss. Seul *IV Macc.* II, 19 se rallie à la réprobation de Jacob. GUNNEWEG, *op. cit.*, pp. 50 ss, évoque la possibilité que les vv. 30 et 31 aient été compris à tort comme une condamnation du raid. Le v. 31 aurait pu représenter dés le début la « pointe » du récit, et alors le v. 30 aurait eu comme seule fonction de mettre en évidence — par le contraste avec la lâcheté de Jacob — le zèle des deux frères. Au niveau de la source ancienne, l'interprétation de Gunneweg est certainement erronée, car ni le Yahviste ni l'Élohiste ne font jamais preuve de « zélotisme » dans l'histoire des Patriarches. En revanche, l'exégèse du v. 30 que propose Gunneweg pourrait bien être correcte, à condition de considérer les vv. *25, 30, 31 comme l'insertion tardive d'une seule main.

considérer les vv. 30, 31 comme secondaires, il ne reste plus que la seule mention de Siméon et Lévi au v. 25. C'est à cet endroit que Lehming insère le levier de sa critique [54] : Le texte hébreu introduit Siméon et Lévi par שני בני יעקב שמעון ולוי אחי דינה. Cette expression est surchargée. Il suffirait de supprimer שני en même temps que les noms de Siméon et Lévi pour que le texte s'accorde pleinement avec le reste du chapitre où il n'est question que des בני יעקב. D'autre part, comme le souligne Lehming, il est pour le moins étonnant que Siméon et Lévi fassent leur apparition si tard dans le récit et qu'aucun des autres frères ne soit nommé. Il est improbable que les « fils de Jacob » aient été substitués à Siméon et Lévi dans la première partie du récit, car on ne verrait pas pourquoi le rédacteur responsable de cette substitution n'aurait procédé à la même mutation au v. 25. D'autre part, l'exposition du récit (vv. 1 ss) est un élément indispensable de la version dite *Sichem-Siméon-Lévi*. Il est dès lors évident que jamais n'a existé un récit *Siméon-Lévi* qui n'ait en même temps fait mention des « fils de Jacob ». Or, comme nous allons le voir, une tradition localisant Siméon et Lévi à Sichem n'aurait historiquement pu voir le jour qu'à une époque antérieure à l'existence du système généalogique que suppose l'expression « fils de Jacob [55] ». Il n'est par conséquent pas déraisonnable de douter de la présence de Siméon et Lévi dans la tradition primitive et d'envisager la possibilité que leur mention soit due à l'inspiration de *Gen.*, XLIX, 5-7.

Lehming soulève un autre point important : Une tradition glorifiant l'exploit de Siméon et Lévi supposerait l'existence d'un cercle ayant un intérêt à la transmission de cette tradition. Si vraiment les tribus de Siméon et Lévi ont cessé très tôt de jouer un rôle quelconque dans l'histoire d'Israël, on voit mal quel aurait été le cercle qui aurait repris cette tradition tout en y maintenant Siméon et Lévi dans les rôles principaux [56]. Comme par ailleurs la tradition de *Gen.* XXXIV semble s'être maintenue aux alentours de Sichem [57],

[54] *Art. cit.*, p. 236.

[55] Cf. LEHMING, *art. cit.*, pp. 234 ss. Il est vrai que dans notre conclusion (cf. *infra*), les « fils de Jacob » représentent, eux aussi, un groupe antérieur au système généalogique israélite, mais sur le plan où se situe la présente discussion, l'argument de Lehming est valable.

[56] LEHMING, *art. cit.*, pp. 231-232.

[57] Cf. NOTH, *Ueberlieferungsgeschichte*, p. 95. Le maintien du lieu de transmission *(Haftpunkt)* aux alentours de Sichem serait seul capable d'expliquer « l'élargissement » d'une tradition *Siméon-Lévi* aux « fils de Jacob » et à Jacob lui-même, car les traditions de Jacob sont nettement confinées à la Palestine centrale, et à Sichem en particulier. Les mentions de Hamor et de Sichem, elles aussi, parlent pour la continuité de la transmission de notre tradition dans la région de Sichem (cf. *infra*). NIELSEN *op. cit.*, p. 254, lui aussi, trouve « curieux» le fait que la tradition primitive, qu'il estime préjudéenne, parle de Siméon et Lévi, les deux fils de Jacob qui sont le plus souvent associés précisément à Juda, alors que le remaniement

et que, selon toutes les reconstructions historiques basées sur *Gen.* XXXIV, les tribus de Siméon et Lévi sont censées avoir quitté la région avant l'arrivée de Manassé et Ephraïm [58], on ne comprend pas comment cette tradition aurait pu se réimplanter dans la région de Sichem après l'émigration de Siméon et Lévi.

Il est aussi surprenant qu'une telle tradition soit commune à deux tribus, même si l'on admet que sa transmission ait été l'œuvre d'une seule d'entre elles [59]. En *Gen.* XLIX, 5-7, la juxtaposition de Siméon et de Lévi s'explique beaucoup plus facilement puisqu'il s'agit de par son essence d'une tradition propre à des cercles extérieurs et hostiles à Siméon et à Lévi.

Arguments historiques. — La supposition que *Gen.* XXXIV est à l'origine une tradition de Siméon et Lévi se heurte aussi à des difficultés d'ordre historique, et une partie de la discussion savante s'est attachée à ces problèmes. Afin de démontrer la vraisemblance d'une présence de Siméon et Lévi dans la région de Sichem, toutes sortes d'arguments historiques ont été invoqués. Il faut évidemment exclure de la discussion tous les arguments qui se basent précisément sur *Gen.* XXXIV pour en tirer des conclusions sur l'histoire de Siméon et Lévi [60].

Nielsen cite trois passages bibliques qui permettraient selon lui de conclure à un séjour de la tribu de Siméon dans la région de Sichem [61]. *Jug.*, I, 3-7 parle de la conquête de la ville de Bézeq menée conjointement par Juda et Siméon. Nielsen pense qu'il s'agit d'une tradition d'origine siméonite qui refléterait un épisode de la *Landnahme* de Siméon [62]. Comme il identifie Bézeq à *Kh. Ibziq* sur le versant méridional du Mont Gilboa [63], l'événement placerait Siméon bel et bien en Palestine centrale. Il est toutefois également possible d'identifier Bézeq à *Kh. Bezqa*, à 5 km au nord-est de Gézer [64], un endroit qui

judéen du texte a mis l'accent sur les « fils de Jacob », au détriment de Siméon et Lévi. Toutefois il n'en tire pas les conclusions qui s'imposent.

[58] Cf. NOTH, *Das System...*, pp. 78 ss.

[59] Cf. *infra* à propos des essais de ne rattacher qu'un seul des deux groupes à la tradition de *Gen.* XXXIV.

[60] Tel est le cas en particulier de LODS, *Israël*, p. 214; *von* RAD, *op. cit.*, p. 292; NOTH, *Geschichte Israels*, 1954 [2], pp. 69 sq., 74 sq.; J. BRIGHT, *A History of Israel*, p. 122; ZOBEL, *Stammesspruch und Geschichte*, pp. 66 ss.

[61] *Op. cit.*, pp. 259-264.

[62] Une position analogue est défendue par H. W. HERTZBERG, *Adonibezeq*, dans *JPOS*, VI, 1926, pp. 213-221; *Die Bücher Josua, Richter, Ruth*, *ATD* 9, 1959 [2], pp. 149 ss. Le v. 8 émanerait d'une tradition différente.

[63] Cette identification est certaine pour *I Sam.*, XI, 8.

[64] Cf. D. BALY, *Geographical Companion to the Bible*, 1963, p. 169. Sur les différentes localisations possibles de Bézeq en *Jug.*, I, 4 ss, cf. P. WELTEN, *Bezeq*, dans *ZDPV*, LXXXI,

pourrait à la rigueur se trouver encore dans l'horizon territorial de Juda. Cela expliquerait aussi pourquoi Adoni-Bézeq [65] serait allé mourir à Jérusalem, une ville toujours cànanéenne à cette époque. Quoi qu'il en soit, l'interprétation historique de ce passage est incertaine.

Les deux autres indices relevés par Nielsen sont trop vagues pour qu'on leur attribue une valeur historique quelconque : En *Nomb.* xxv, 6-15 P, un « prince » siméonite est tué par Pinehas ben Eléazar pour avoir pratiqué un rite sexuel avec une femme madianite. Tant Pinehas que la Madianite indiqueraient une localisation en Palestine centrale et non dans le Négeb. Cependant Pinehas et les incursions des Madianites [66] se situent à une époque postérieure à celle qui est postulée pour le séjour de Siméon à Sichem. Enfin Nielsen propose à titre spéculatif de voir un troisième lien entre Siméon et le Nord dans le nom de Ṣelpaḥad [67], dont les filles portent les noms de plusieurs villes situées dans le territoire de Manassé. « Ṣelpaḥad » suggérerait un lien avec « Paḥad Yiṣḥaq », le « parent d'Isaac » [68], qui était peut-être la divinité vénérée au sanctuaire (siméonite?) de Beershéba [69]. Nielsen ne se dissimule pas le caractère très hypothétique de telles suppositions. Même s'il devait exister certains rapports entre Siméon et le Nord, par exemple par le biais du sanctuaire de Beershéba, ces rapports montreraient surtout que le vrai centre tribal de Siméon se trouvait dans le Négeb [70].

En émettant son hypothèse bien connue d'une amphictyonie de six tribus (composée des *Lea-Stämme*) qui aurait précédé la grande amphictyonie des douze tribus avant l'entrée en Palestine de la « maison de Joseph », Noth a suggéré la vraisemblance d'une certaine

1965, pp. 138-165, surtout, pp. 141-145. Les arguments de Welten pour le maintien de la localisation du Bézeq de *Jug.*, I, 4 ss à *Kh. Ibziq* ne sont toutefois pas absolument convaincants. Il est correct de considérer *Jug.*, I, 8, qui contient la mention anachronique de la conquête de Jérusalem, comme une insertion secondaire, mais le v. 7ᵇ ne peut être retranché aussi aisément de son contexte, d'autant plus qu'il y a entre le v. 7ᵇ et le v. 8 une certaine contradiction. La mention de Jérusalem au v. 7ᵇ a probablement été le prétexte à l'insertion du v. 8. Il nous faut donc toujours chercher pour Bézeq une localisation plus ou moins proche de Jérusalem.

[65] En admettant qu'il ne faille pas lire plutôt Adoni-sédeq (cf. les commentaires).

[66] *Jug.* VI, 3-6.

[67] *Nomb.* XXVI, 33; XXVII, 1; XXXVI, 2 ss; *Jos.*, XVII, 3. Nielsen propose de traduire ce nom par « ombre (= protection) de mon parent ».

[68] Pour cette interprétation, cf. ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity*, 1946 ², pp. 189, 327, n. 71.

[69] Sur les liens entre le sanctuaire de Beershéba et les sanctuaires du Nord à l'époque d'Amos et d'Osée, cf. W. ZIMMERLI, *Geschichte und Tradition von Beersheba im Alten Testament*, 1932. Zimmerli (p. 23) propose de rattacher le clan d'Isaac aux Siméonites.

[70] Cf. LEHMING, *art. cit.*, p. 230, n. 14.

continuité territoriale des zones habitées par les tribus en question [71]. Or, comme parmi le groupe de *Léa*, les tribus de Zabulon et Issachar étaient installées au nord de la plaine de Jezréel, Ruben en Transjordanie [72] et Juda dans les montagnes de Judée au sud de Jérusalem, il serait logique, selon Noth, de situer Siméon et Lévi en Palestine centrale pour cette période reculée. Toutefois, à moins d'accorder aux tribus de Siméon et Lévi une importance et une extension démesurées, les « lacunes » territoriales n'en seraient pas comblées. Pour pouvoir être retenue, l'hypothèse de l'amphictyonie des six tribus doit pouvoir se passer de l'argument territorial, car l'amphictyonie des douze tribus elle-même n'a pas recouvert dès son origine une entité géographique cohérente.

Quant à la suggestion de Kennett [73] de relever en *II Chron.* xv, 9 et xxx, 6, où il semble être question de Siméonites installés dans la montagne d'Ephraïm, l'indication d'un ancien territoire siméonite dans cette région, elle est rejetée par Noth lui-même [74]. Noth suppose que le texte original de ces deux passages n'impliquait pas l'existence de villes siméonites dans la montagne d'Ephraïm, mais devait se lire plutôt « de Siméon à Nephtali » [75]. Même si le texte n'était pas corrompu, ces passages confirmeraient tout au plus la dispersion de certains éléments siméonites (cf. *Gen.* xlix, 7) et non l'existence d'un ancien territoire siméonite en Palestine centrale.

Pour déterminer le *territoire de Siméon*, il ne reste ainsi que les textes de *Jos.* xix, 1-9 et *Jug.* i, 17. Ces deux passages nous conduisent dans le Négeb, dans une région située approximativement entre Beershéba et Arad. Cependant la liste des villes siméonites en *Jos.* xix, 2 *b*-8 *a* a été constituée par une main secondaire sur la base de la liste des villes judéennes de *Jos.* xv, 21 ss. Les mêmes villes sont ainsi attribuées à Juda et à Siméon [76]. Dans le système beaucoup plus ancien des limites territoriales des tribus [77], inséré dans les mêmes chapitres du livre de Josué, Siméon n'est pas pris en considération, ni d'ailleurs Lévi, Issachar, Dan et les tribus transjordaniennes. Il

[71] Cf. Noth, *Das System...*, pp. 76 ss; *Geschichte Israels*, p. 69.

[72] A la suite de Steuernagel, Noth, *Das System...*, p. 77, suppose que Ruben demeurait à l'origine dans le territoire occupé plus tard par Benjamin (cf. aussi *Geschichte Israels*, pp. 69 ss; *Die Welt des Alten Testaments*, 1962 [4], p. 62). Cette hypothèse n'est cependant pas prouvée. Cf. Zobel, *op. cit.*, p. 65.

[73] *Old Testament Essays*, 1928, pp. 27, 30, cité dans Noth, *Das System*, p. 77, n. 2.

[74] *Loc. cit.*

[75] Pour une solution dans le même sens, cf. F. Michaeli, *Les Livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie*, 1967, *ad loc.*

[76] Cf. Noth, *Das Buch Josua*, 1953 [2], *ad loc.*; Alt, *Kl. Schr.*, III, pp. 417-421.

[77] Cf. A. Alt, *Das System der Stammesgrenzen im Buche Josua*, 1927, dans : *Kl. Schr.*, I, pp. 193-203; Noth, *Das Buch Josua*, pp. 13-15; et déjà Meyer, *op. cit.*, p. 411.

est dès lors préférable de se baser sur *Jug.* I, 17 qui mentionne la conquête par Siméon de la ville de Horma [78]. Là au moins, il n'y a pas de raison de douter de l'association entre Siméon et la région de Horma, car le conglomérat de traditions contenu en *Jug.*, I semble bien remonter à des souvenirs anciens [79].

Même si *Jug.* I, 17 reflète déjà un stade de la tradition où Siméon n'était plus considéré comme une tribu entièrement indépendante, — d'où la précision que Siméon était secondé par Juda [80] —, ce passage nous permet de conclure avec certitude que la tribu de Siméon résidait dans l'extrême Sud. Il est dès lors possible d'accorder aussi un minimum de crédit historique à la liste de *Jos.* XIX, 2 *b*-8 *a*. Tout en admettant que l'auteur de cette liste était mu par le désir d'accorder un territoire à chacune des douze tribus (en dehors de Lévi) et qu'il n'a fait que soustraire à Juda ses villes les plus méridionales mentionnées en *Jos.* XV, 21 ss [81], il n'en reste pas moins que cette liste correspond probablement à un souvenir historique et géographique plus ou moins précis [81b]. Il est bien connu qu'avec son expansion politique, la tribu de Juda a assimilé tout un ensemble de clans et de tribus qui habitaient au sud de son territoire primitif. En dehors des Siméonites, l'Ancien Testament mentionne les Calibbites (à Hébron), les Othniélites (à Debir), les Qénites (au sud-est d'Hébron), etc. Tous furent intégrés à la « maison de Juda » [82]. Il en ressort que Siméon et les quelques autres tribus de cette région étaient des groupes indépendants avant d'être soumis à l'hégémonie judéenne [83]. Il est possible que ces groupes soient entrés dans leur territoire avant l'immigration de Juda, ce qui correspondrait au fait que Siméon est considéré par la tradition comme l'aîné de Juda, mais nous n'en savons rien [84]. Quoi

[78] Horma est en général identifié à *tell el-mušaš*, à environ 17 km à l'est de Beershéba. Cf. NOTH, *Ueberlieferungsgeschichte*, p. 147; *Geschichte Israels*, p. 58; D. BALY, *Geographical Companion*, p. 173. ALT, *Kl. Schr.*, III, pp. 428-434, a proposé *tell es-seba*. MEYER, *op. cit.*, p. 410, pense que Horma est plutôt le nom de cette région.

[79] Cf. NOTH, *Geschichte Israels*, *loc. cit*; ALT, *Kl. Schr.*, III, p. 427.

[80] NOTH, *Die Welt des Alten Testaments*, p. 62.

[81] Cf. *supra*, n. 76.

[81b] Cf. à ce propos tout récemment M. WEIPPERT, *Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion*, *FRLANT*, 92, 1967, p. 27, n. 1.

[82] Cf. sur ce problème, NOTH, *Geschichte Israels*, pp. 56 ss; de VAUX, *Les Institutions*, I, p. 19.

[83] Cette conclusion serait encore consolidée si l'hypothèse de NOTH, *Das System*, pp. 109 ss, s'avérait correcte, selon laquelle les groupes tribaux de Juda, Siméon, Caleb, Othniel, Yérachméel et Caïn ont, eux aussi, constitué une amphictyonie de six tribus, centrée autour de la ville calibbite d'Hébron.

[84] Un phénomène historique analogue peut être observé dans le cas de Ruben, qui est dit « l'aîné » de toutes les tribus israélites. Au cours de la période des Juges, le territoire (transjordanien) de Ruben fut assimilé par la tribu de Gad, sans que Ruben disparût entièrement en tant que tribu. Cf. ZOBEL, *op. cit.*, pp. 62-65.

qu'il en soit, la présence de la tribu de Siméon dans le Négeb remonte à une période très reculée [85], puisque les textes les plus anciens que nous possédions sur elle, *Gen.* XLIX, 5-7 et *Jug.* I, 17, la supposent déjà considérablement affaiblie et privée de son indépendance [86].

Ce qui pour la recherche du contexte historique de *Gen.* XXXIV importe le plus, n'est pas toutefois l'habitat de Siméon, que nous avons pu situer dans le Négeb — ce point-là n'est guère contesté —, mais la *voie* que Siméon a emprunté pour entrer en Palestine. Sur la base de *Gen.* XXXIV, Noth [87] suppose que Siméon s'est installé dans le Négeb après un séjour dans la région de Sichem. Il pense que si le mouvement d'immigration de Benjamin et de Joseph à travers la Transjordanie est une indication quelconque, un déplacement le long du même itinéraire pourrait être à l'origine du séjour de Siméon et Lévi en Palestine centrale à une époque précédente.

Un heureux hasard nous permet toutefois de rejeter cette conclusion, tout au moins en ce qui concerne Siméon : l'événement de la prise de Horma, mentionné en *Jug.* I, 17, est également à la base de la tradition de *Nomb.* XXI, 1-3 J [88]. Dans ce texte, la progression des tribus se fait de toute évidence du sud vers le nord [89]. Si la tradition de la prise de Horma est associée au souvenir de la *Landnahme* de Siméon, l'on peut considérer comme acquise l'entrée de Siméon en Palestine par la voie du Négeb [90]. Même si cet appui devait faire défaut, l'itinéraire méridional resterait de loin le plus vraisemblable lorsque l'on songe au fait que la tribu de Juda, les Calibbites et les autres groupes du Négeb sont également arrivés en provenance du sud [91].

En ce qui concerne la *tribu de Lévi*, il est bien plus difficile d'aboutir à des conclusions sur sa provenance et ses origines historiques, d'autant que se font plus nombreuses les voix qui nient l'existence même d'une tribu de Lévi au sens profane et qui voient en Lévi l'éponyme fictif des lévites [92]. Pour notre enquête, la question de l'existence

[85] Cf. ALT, *Erwägungen über die Landnahme*, p. 137, n. 1.

[86] Ce fait oblige par exemple ZOBEL, *op. cit.*, pp. 67, 71, à dater le séjour de Siméon et Lévi à Sichem avant 1400 av. J.-C.

[87] *Geschichte Israels*, p. 74.

[88] Sur la dictinction qu'il y a lieu de faire entre Arad et Horma, cf. MEYER, *op. cit.*, pp. 409 ss.

[89] Cf. NOTH, *Ueberlieferungsgeschichte*, pp. 147-150.

[90] Cf. aussi HERTZBERG, *ATD* 9, pp. 151 ss.

[91] Cf. NOTH, *Geschichte Israels*, pp. 74 ss. Si Noth propose un itinéraire transjordanien pour la tribu de Juda, il le fait par analogie à l'itinéraire supposé de Siméon et Lévi. Or nous avons vu que cette présupposition était fausse. Weippert, *op. cit.*, pp. 49 ss, penche pour une provenance méridionale de Juda ainsi que de tous les groupes tribaux du Négeb.

[92] Signalons au passage que c'est en général sur *Gen.*, XXXIV, 25 ss que se base l'affirmation de l'existence d'une tribu de Lévi *profane*. C'est pourquoi il peut paraître surprenant

d'une tribu de Lévi ne revêt qu'une importance secondaire, car les adversaires de cette théorie reconnaissent eux-mêmes au cercle des lévites certaines traditions guerrières [93]. Ainsi la négation de l'existence d'une tribu de Lévi n'exclut-elle pas *a priori* la possibilité d'une participation de lévites au raid contre Sichem [94]. Les lévites apparaissent en *Ex.* XXXII, 25-29 comme un groupe violent qui n'hésite pas à massacrer les Israélites qui se sont livrés à l'idolâtrie [95]. Quel que soit le fond historique de cette tradition, elle semble bien avoir son origine dans le Sud de la Palestine, probablement dans la région de Cadès [96].

que LEHMING, *art. cit.*, p. 230, n. 16, qui rejette précisément l'enracinement de Lévi dans la tradition de *Gen.* XXXIV, croie devoir maintenir le postulat d'une tribu de Lévi. La raison qu'il cite est l'association de Lévi à l'amphictyonie des douze tribus. Cet argument est aussi invoqué par NOTH, *Das System*, pp. 25, 33 ss, et de VAUX, *Les Institutions*, II, 1960, p. 227. L'identité de nom entre cette tribu et l'éponyme des lévites serait alors une pure coïncidence (mais cf. aussi de VAUX, *op. cit.*, pp. 228-231). GUNNEWEG, *Priester und Leviten*, pp. 52-64, répond à cet argument en contestant la validité de l'alternative « tribu profane » — « tribu sacerdotale ». En partant du fait que — selon Noth lui-même — le nombre de douze (ou de six) membres était une donnée inhérente à l'institution de l'amphictyonie et que par ailleurs le nombre des tribus « disponibles » ne correspondait pas nécessairement à ce chiffre, Gunneweg pense que des « entités traditionnelles » étaient parfois requises pour combler l'écart. C'est cette exigence du nombre qui aurait permis par exemple aux tribus de Ruben et de Siméon, qui avaient perdu leur indépendance depuis longtemps, de se maintenir comme membres de l'amphictyonie. Le même phénomène expliquerait comment la caste des lévites, un groupe qui ne possédait pas de territoire et qui par conséquent ne constituait pas une tribu, a pu devenir membre de l'amphictyonie israélite.

[93] Les textes qui attesteraient une tradition lévitique de zèle et de violence seraient *Ex.* XXXII, 25-29 et précisément *Gen.* XLIX, 5-7. Cf. GUNNEWEG, *op. cit.*, pp. 29-37, 46. ZOBEL, *op. cit.*, pp. 30-34, 67-72, cite en plus *Deut.* XXXIII, 8-9 où il traduit les verbes נסה et ריב du v. 8 *b* par *ertüchtigen* et *kämpfen lehren*. Ce passage ferait allusion à l'événement d'*Ex.* XXXII, 25-29, qui serait primitivement lié aux lieux de Massa et Mériba dans la région de Cadès. Le zèle vengeur et la violence brutale des lévites sont dès lors bien attestés pour la première partie de leur histoire.

[94] NIELSEN, *op. cit.*, pp. 264-283, qui nie l'existence d'une tribu de Lévi profane, considère *Gen.* XLIX, 5-7 comme une tradition israélite du Nord avec une tendance anti-siméonite. Alors que l'événement sur lequel reposent les traditions de *Gen.* XLIX, 5-7 et *Gen.* XXXIV n'aurait impliqué que Siméon, des cercles anti-lévites auraient introduit Lévi dans la malédiction prononcée contre Siméon en *Gen.* XLIX. La présence de Lévi en *Gen.* XXXIV serait alors due à une harmonisation en sens opposé. Une solution exactement inverse est proposée par GUNNEWEG, *op. cit.*, pp. 45-52. Gunneweg, qui nie également l'existence d'une tribu de Lévi, considère *Gen.* XLIX, 5-7 comme une tradition exclusivement antilévite. Siméon aurait été inclu dans cet oracle parce que, à l'instar des lévites, ses descendants vivaient dans la dispersion. Ainsi le *tertium comparationis* résiderait dans leur dispersion commune et non dans leur association au cours d'une entreprise guerrière. La présence de Siméon aux côtés de Lévi en *Gen.* XXXIV pourrait ainsi s'expliquer par l'influence de *Gen.* XLIX. Mais Gunneweg envisage également l'alternative selon laquelle Lévi et Siméon auraient tous deux été associés aux événements de *Gen.* XXXIV.

[95] Le lien entre *Ex.* XXXII, 25-29 et le récit du veau d'or est probablement secondaire, mais ZOBEL, *op. cit.*, p. 33, suppose néanmoins que la vengeance des lévites ait eu pour motif un acte idolâtre de leurs adversaires.

[96] Ainsi déjà MEYER, *op. cit.*, pp. 78-80. De VAUX, *Les Institutions*, II, p. 230, voit dans la liste des clans lévitiques de *Nomb.* XXVI, 58 une autre preuve que Lévi habitait dans le Négeb. Les noms de ces clans évoquent les villes d'Hébron, de Libna et de Qorah (dans le territoire calibbite). Cf également WEIPPERT, *op. cit.*, p. 27, n. 2.

Il est dès lors évident que les quelques vestiges de tradition ancienne qui subsistent dans l'Ancien Testament sur Siméon et Lévi les situent tous deux à l'extrémité méridionale de la Palestine israélite. Cette constatation, qui peut être faite indépendamment pour Siméon et pour Lévi, est encore renforcée par le fait de leur étroite association en *Gen.* XLIX, 5-7. Il est vrai que quelques-unes parmi les tribus israélites ont parcouru des itinéraires indirects et imprévisibles avant de s'installer dans leurs territoires définitifs en Palestine. L'exemple le plus frappant en est le cheminement de la tribu de Dan qui, avant de se fixer dans la région des sources du Jourdain, avait tenté d'occuper un territoire à l'ouest de Benjamin [97]. Cependant, faute d'indices contraires, il est inutile d'admettre de tels détours pour les tribus de Siméon et Lévi. Leur présence parmi les groupes tribaux du Négeb s'explique le mieux si leur provenance est vue dans le cadre de l'horizon géographique de ces autres tribus. Or, pour ce qui est de Juda, des Calibbites, des Qénites etc., rien ne les relie à la Palestine centrale.

Si ces considérations sont pertinentes, il reste la possibilité d'attribuer avec Alt [98] le séjour de Siméon et Lévi à Sichem au phénomène de la *transhumance* des semi-nomades *(Weidewechsel)*. Alt situe, lui aussi, les territoires des tribus de Siméon et Lévi dans le Négeb [99], mais il estime que l'état de semi-nomadisme que leur imposait le désert les obligeait à se déplacer vers le nord pour leurs transhumances. C'est au cours d'un de ces déplacements que se serait produit le raid contre Sichem. La proposition de Alt est juste en ce sens qu'elle reconnaît dans l'événement de *Gen.* XXXIV un conflit entre nomades et sédentaires [100], mais elle est incertaine lorsqu'elle en déduit une transhumance de cette envergure pour les tribus de l'extrême sud [101]. Plusieurs considérations permettent d'aboutir à une conclusion

[97] Cf. ALT, *Erwägungen über die Landnahme*, pp. 131 ss, 152; NOTH, *Geschichte Israels*, pp. 67, 76.

[98] *Erwägungen über die Landnahme*, pp. 143-149. Cf. dans le même sens WEIPPERT, *op. cit.*, p. 50.

[99] *Op. cit.*, p. 143, n. 3.

[100] Cela correspond aux *deux* versions supposées de *Gen.* XXXIV.

[101] LEHMING, *art. cit.*, p. 232, s'oppose à l'hypothèse de Alt en se demandant si l'événement de *Gen.* XXXIV aurait été une raison suffisante pour Siméon et Lévi de renoncer à leurs transhumances. H. STRAUSS, *Untersuchungen zu den Ueberlieferungen der vorexilischen Leviten*, 1960, pp. 120-123, s'est rallié à la thèse de Alt, mais il rejoint Noth lorsqu'il pense que cette transhumance de Siméon et Lévi a mené ultérieurement à la sédentarisation de ces deux tribus en Palestine centrale. Strauss fonde cette conclusion sur le postulat de l'unité géographique de l'amphictyonie des six tribus. Sans revenir sur ce que nous avons dit à ce propos, il faut souligner que la suggestion de Strauss se heurte aux difficultés cumulées des hypothèses de Alt et de Noth et qu'elle est de ce fait encore plus improbable que ces dernières.

différente. Premièrement il est assez peu probable que des semi-nomades ayant leur territoire au sud de Beershéba se soient déplacés jusque dans la région de Sichem pour leurs transhumances d'été. Non seulement la distance est démesurée, mais encore ils auraient traversé plusieurs autres régions également fertiles sans s'y arrêter. D'autre part, *Gen.* XXVI semble indiquer que la région de Beershéba et de Gérar pouvait elle-même servir de pâturage d'été aux groupes de semi-nomades du Négeb [102]. L'on peut en déduire que les tribus de Siméon et Lévi, tout comme les autres groupes de cette région, confinaient leurs transhumances au sud de la Palestine. Par ailleurs, la région de Sichem, qui de toute évidence accueillait elle aussi des semi-nomades pour leurs transhumances d'été, semble avoir été visitée surtout par les nomades qui venaient de l'est. Aujourd'hui encore, les troupeaux de cette région descendent pour leurs transhumances d'hiver sur les pentes orientales de la Cisjordanie et dans la vallée du Jourdain [103]. La Genèse elle-même a conservé le souvenir de cette voie de transhumance, car il apparaît que les déplacements du clan de Jacob (*Gen.* XXXI-XXXIII) suivent le même itinéraire : de Galaad à Sichem, en passant par Mahanaïm, Penuel, Sukkot et le *wadi Far'ah* [104]. Il est dès lors apparent que la tradition historique de l'Ancien Testament ne livre aucun moyen de corroborer la participation de Siméon et Lévi au raid contre Sichem de *Gen.* XXXIV.

IV. — Conclusion de la critique des traditions

Notre conclusion historique resterait hypothétique si la critique des traditions de *Gen.* XXXIV ne venait pas confirmer son bien-fondé. Nous avons souligné avec Lehming combien peu solide était l'enra-

[102] Alt, *Erwägungen über die Landnahme*, pp. 145 ss, suppose évidemment que le récit des démêlés du clan d'Isaac avec les Gérarites *Gen.* XXVI, se déroule dans la région des pâturages d'hiver. Cependant, l'existence même de la ville de Gérar et la mention de l'agriculture (v. 12) montrent qu'il s'agit d'une région sédentarisée qui de ce fait n'a que des pâturages d'été à offrir aux semi-nomades. Les pâturages d'hiver du clan d'Isaac et des autres groupes de cette région devaient se situer beaucoup plus au sud, dans la steppe. Le cas de *Gen.* XXVI est très proche de celui de *Gen.* XXXIV. Dans les deux récits des groupes de semi-nomades entrent en conflit avec les sédentaires dont ils s'approprient les terres pour la durée de leurs transhumances d'été.

[103] Cf. G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, VI, 1939, pp. 204-213; Alt, *Erwägungen über die Landnahme*, p. 147, n. 1.

[104] Noth, *Ueberlieferungsgeschichte*, p. 240, souligne l'ancienneté et la permanence de cet itinéraire. En revanche, il ne considère pas le voyage d'Abraham (de Sichem au Négeb), que l'on serait enclin d'invoquer ici, comme le reflet d'une ancienne route de transhumance. L'itinéraire d'Abraham a son origine dans le raccordement des cycles de tradition d'Abraham et de Jacob (cf. *op. cit.*, pp. 238 ss).

cinement littéraire de Siméon et Lévi dans le texte de *Gen.* XXXIV[105]. Il nous reste donc à vérifier si, comme Lehming le prétend, les problèmes de la critique des traditions de *Gen.* XXXIV trouvent une solution plus acceptable lorsqu'ils sont envisagés sous l'angle de l'insertion secondaire de la mention de Siméon et Lévi. Il est évident que même après l'élimination des vv. 30, 31 et de la mention de Siméon et Lévi au v. 25, la plupart des divergences littéraires mentionnées au début de notre enquête susbsistent. Les deux protagonistes cananéens, Sichem et Hamor, n'en demeurent pas moins contradictoires, et la tension entre le thème du viol et celui du *connubium* n'en est pas atténuée. L'hypothèse de Lehming ne permet donc pas de conclure à l'unité primitive du récit.

Nous avons vu que Lehming[106] reprend à son compte la théorie d'une version *Hamor* et d'une version *Sichem*, à la différence près que dans chacune d'elles ce sont les « fils de Jacob » qui sont les protagonistes israélites. La version *Sichem*, qui comprendrait à peu près les vv. 1, * 2, * 5, 7, * 25, * 26 et peut-être XXXV, 5, aurait présenté les événements ainsi : Dina est violée et enlevée par Sichem, ce qui provoque la colère violente des « fils de Jacob ». Ceux-ci entrent dans la ville, tuent Sichem dans un acte de vengeance, et emmènent leur sœur. La seconde version, qui se fonderait sur les vv * 6, 8 *a*, 9, 10, * 13, 15, 16, 18 *a*, * 20, 21-23, * 24, 25 *a*, 27 *a*, 28, 29 aurait pour objet les négociations sur le *connubium* entre Hamor et les « fils de Jacob ». Les Sichémites ont abordé ces négociations dans le secret espoir d'en tirer un grand profit matériel. Les « fils de Jacob », eux, répondent à la ruse par la ruse : ils imposent aux Cananéens la circoncision afin de profiter de leur impuissance pour les piller de leurs biens. La version *Hamor* aurait ainsi pour thème celui de l'*escroc escroqué*.

Selon Lehming, ces deux versions ont existé séparées à l'état oral. Comme elles étaient toutes deux transmises à Sichem, elles entrèrent très tôt en contact avec le patriarche Jacob. Cela explique pourquoi Jacob a été introduit dans les versions, bien qu'il n'eût à l'origine rien à y voir. A un stade ultérieur, toujours prélittéraire, la version *Sichem* et la version *Hamor* ont été combinées l'une avec l'autre. La fusion des deux récits fut facilitée non seulement par le fait que tous deux avaient été transmis au même endroit et par les mêmes cercles, mais aussi par la ressemblance de leurs contenus. Cette fusion provoqua à plusieurs endroits la juxtaposition de Sichem et de Hamor

[105] Cf. *supra*, p. 16.
[106] *Art. cit.*, pp. 238-243.

et suscita quelques éléments narratifs que Lehming attribue à la phase de la « composition »[107]. C'est ainsi que les deux versions réunies ont trouvé leur fixation littéraire dans l'œuvre du Yahviste.

L'hypothèse de Lehming me semble résoudre plusieurs problèmes qui n'ont trouvé aucune solution dans les essais d'analyse classiques[108]. Premièrement, Lehming réussit à reconstituer deux récits vraiment cohérents, qui rendent compte à la fois de la diversité des thèmes et de celle des personnes. Ensuite, il parvient à réconcilier ce qu'il y a de valable non seulement dans les arguments des critiques littéraires, mais aussi dans les observations des défenseurs de l'unité littéraire. En effet, il n'est plus besoin de rechercher des points de rupture syntaxique, puisque la fusion des versions s'est faite à un stade prélittéraire et que les versions réunies constituent, elles aussi, un *récit* au sens plein du terme. En revanche, il n'est plus nécessaire non plus de chercher à expliquer les éléments contradictoires de la tradition sur la base d'une homogénéité primitive. La plus grande partie des difficultés que nous avons signalées au début du présent article se trouvent ainsi résolues.

L'attribution du récit ainsi reconstitué au Yahviste ne fait guère plus de difficultés, elle non plus[109]. Étant donné que *Gen.* XXXV, 1-4, dont l'appartenance à la source élohiste n'est pas contestée, est en conflit à la fois avec *Gen.* XXXIV et avec *Gen.* XXXV, 5[110], l'attribution de *Gen.* XXXIV à J ne peut pas faire de doute.

Cette perspective de la *Ueberlieferungsgeschichte de Gen.* XXXIV étant acquise, il est relativement simple d'expliquer l'insertion de Siméon et Lévi dans le texte : En *Gen.* XLIX, 5-7, nous avons un oracle qui condamne Siméon et Lévi pour leur brutalité sans toutefois donner des précisions sur le lieu ou les circonstances de leur forfait. Cet oracle devait inévitablement susciter la question de savoir pour quelle raison Siméon et Lévi avaient été condamnés, et il était normal de rechercher l'événement où s'étaient produits « l'assassinat des hommes » et la « mutilation des taureaux ». De par son contenu, qui comportait à la fois un assassinat et un raid, le chap. XXXIV de la Genèse devait presque fatalement s'imposer dans cette recherche, d'autant plus que

[107] Cette phase de « composition », qui représente peut-être l'apport du Yahviste, comprendrait selon Lehming les vv. 3, 4, 8 *a b*, 11-12, 14, 17, 18 *b*, 19 ainsi que l'insertion de Hamor aux vv. 2, 26, et celle de Sichem aux vv. 13, 24. Cf. le tableau synoptique de LEHMING, *art. cit.*, pp. 248 ss.

[108] Il est inutile de reprendre ici dans le détail tous les arguments de Lehming. Ceux-ci se trouvent exposés avec toute la clarté souhaitable aux pp. 238-250 de son article.

[109] Cf. LEHMING, *art. cit.*, p. 246.

[110] Contre J. A. SOGGIN, *Zwei umstrittene Stellen aus dem Ueberlieferungskreis um Schechem*, dans *ZAW*, LXXIII, 1961, pp. 78 ss.

Siméon et Lévi pouvaient être intégrés sans aucune difficulté aux « fils de Jacob », parmi lesquels ils étaient censés être présents de toute manière [111].

Strauss [112] et Gunneweg [113] ont objecté à l'hypothèse de Lehming que la formulation de *Gen.* XXXIV, 25-26, 30 était trop différente de celle de *Gen.* XLIX pour pouvoir résulter d'une influence directe. Il est indéniable que les actes dont Siméon et Lévi sont accusés en *Gen.* XLIX, 6 sont plus spécifiques que ceux dont il est question en *Gen.* XXXIV, 25, 28 et que la condamnation de *Gen.* XLIX, 7 est beaucoup plus catégorique que la réprobation mitigée de Jacob en *Gen.* XXXIV, 30. Pour ce qui est des actes eux-mêmes, l'analyse de Lehming a révélé qu'au v. 25, seuls les noms de Siméon et Lévi étaient secondaires, le meurtre de Sichem et le vol du bétail (v. 28) faisant partie de la tradition ancienne. Il ne peut donc être question d'une influence sur ce point. Quant à la condamnation de *Gen.* XLIX, 7, elle exprime un antagonisme virulent à l'égard de Siméon et Lévi. Le rédacteur responsable de l'insertion du v. 30, lui, n'était certainement pas motivé par le même souci. Ce qui l'intéressait ce n'était non pas la condamnation de Siméon et Lévi, mais l'explication du contexte historique de *Gen.* XLIX, 6. La *Vorlage* de *Gen.* XLIX l'obligeait à consigner la désapprobation de Jacob, mais rien ne le contraignait à faire sienne la véhémence de *Gen.* XLIX, 7. Peut-être faut-il même aller plus loin. Si le v. 31 est de la main du même rédacteur [114], alors on peut conclure que le rédacteur a reproduit la condamnation de *Gen.* XLIX, 7 en la trahissant d'une manière subtile. La réprobation du v. 30 ne traduit plus l'indignation morale de Jacob, mais sa pusillanimité! C'est au v. 31, rempli de la fierté dédaigneuse des frères de Dina, que s'exprimeraient les vrais sentiments du narrateur [115]. En admettant que *Gen.* XXXV, 5 ait constitué la fin du récit yahviste [116], le rédacteur aurait en outre utilisé l'épisode de l'échappée miraculeuse pour montrer que Dieu lui-même avait donné tort à l'anxiété de Jacob et avait de ce fait approuvé la conduite de Siméon et Lévi! Mais il faut avouer que cette interprétation n'est pas la seule possible.

[111] Cf. LEHMING, *art. cit.*, pp. 244 ss.
[112] *Op. cit.*, p. 120.
[113] *Op. cit.*, pp. 48 ss.
[114] LEHMING, *op. cit.*, p. 246, considère le v. 31 comme une réinterprétation secondaire du v. 30, ce qui reste une solution également plausible.
[115] Cf. GUNNEWEG, *op. cit.*, pp. 50 ss (cf. *supra*, n. 53). Déjà GUNKEL, *Genesis*, p. 373, a ressenti la subtilité des vv. 30, 31 : « *Jakob sagt: bedenket die Folgen! aber sie entgegnen: bedenke du unsere Ehre!* »
[116] Cf. LEHMING, *art. cit.*, p. 241, n. 65; p. 243, n. 78.

Enfin, il est vraisemblable que le texte de *Gen.* XXXIV a encore subi l'insertion de quelques gloses[117] avant d'atteindre sa forme actuelle, à moins que ces gloses ne soient l'œuvre du rédacteur *Siméon-Lévi* lui-même.

V. — Critique historique de gen. xlix, 5-7

Dès le moment où nous acceptons l'histoire de la formation de *Gen.* XXXIV telle qu'elle vient d'être exposée, il apparaît que *Gen.* XLIX, 5-7 se réfère à un événement historique étranger au raid contre Sichem[118]. Sans qu'il soit possible de situer « l'assassinat des hommes » et la « mutilation des taureaux » dans un contexte historique connu[119], il est peut-être permis de tenter de préciser le *genre* d'événement auquel il faudrait songer. Nous avons relevé la véhémence de la malédiction prononcée contre Siméon et Lévi. Déjà Meyer[120], qui pourtant présuppose un lien entre cet oracle et *Gen.* XXXIV, a montré que la condamnation de Siméon et Lévi ne s'expliquait pas sur la base d'un raid, même cruel, contre les Cananéens. Qui, en Israël, aurait pu être offensé par un tel exploit? C'est pourquoi Meyer suppose que le motif de la malédiction n'est pas l'acte de Siméon-Lévi en lui-même, mais bien plutôt ce que l'auteur de *Gen.* XLIX a pris pour les conséquences de cet acte, c'est-à-dire la disparition des deux tribus en question. La conclusion de Meyer n'est guère pertinente en ce sens que la véhémence de *Gen.* XLIX, 5-7 ne peut être motivée que par une animosité bien vivante contre Siméon et Lévi. Or, si l'auteur de l'oracle partait de la constatation de la disparition des deux tribus, on ne comprendrait pas pourquoi il conserve à leur égard une si vive hostilité.

L'animosité de *Gen.* XLIX, 5-7 ne s'explique que si les restes des tribus de Siméon et Lévi sont encore à même de susciter cette animosité. Le v. 7 d'ailleurs ne parle pas de « disparition » mais de « dispersion[121] ». Cet état de choses correspond parfaitement à ce que nous savons des lévites, et il est possible — si l'on tient à étendre toutes les

[117] Il s'agit surtout des mentions du « prince du pays » au v. 2, de la « souillure » de Dina aux vv. 5, 13, 27, et du massacre de « tous les mâles » au v. 25. Cf. Lehming, *art. cit.*, p. 246, n. 86.

[118] Cf. Lehming, *art. cit.*, p. 245 : « *ein uns unbekanntes historisches Geschehen* ».

[119] A. Menes, *Die Vorexilischen Gesetze Israels im Zusammenhang seiner kulturgeschichtlichen Entwicklung*, *BZAW*, 50, 1928, pp. 2-6, voit en *Gen.*, XLIX, 5-7 et en *Deut.* XXXIII, 8-11 les reflets négatifs et positifs du massacre perpétré par les lévites en *Ex.* XXXII, 25-29. Quant à la tradition de *Gen.* XXXIV, elle se référerait à une lutte entre Jacob d'une part et Siméon-Lévi de l'autre (pp. 11 ss).

[120] *Op. cit.*, p. 412.

[121] Cf. Nielsen, *op. cit.*, p. 280.

indications de *Gen.* XLIX, 5-7 aux *deux* tribus [122] — que des clans siméonites aient également subsisté dans le sud de la Palestine.

D'autre part la véhémence de *Gen.* XLIX, 5-7 ne se comprend que si l'action dont sont accusés Siméon et Lévi a été dirigée contre un groupe *israélite*, car *Gen.* XLIX reflète évidemment la tradition du groupe offensé [123]. Une comparaison avec l'oracle de Ruben (*Gen.* XLIX, 3-4) montre que là aussi la condamnation se base sur un délit commis contre un membre de la communauté israélite [124].

Selon sa forme, l'oracle sur Siméon et Lévi n'est pas aussi ancien que la majorité des autres oracles tribaux contenus en *Gen.* XLIX et *Deut.* XXXIII [125] : Il revêt la forme d'un oracle prophétique, ce qui est également attesté par l'emploi de « Jacob » et « Israël » au sens géographique [126]. La création de l'oracle ne peut donc remonter à une période trop éloignée du *terminus ad quem* que représente la rédaction yahviste. Une origine *judéenne* de l'oracle est dès lors la plus vraisemblable [127].

S'il s'agit maintenant de préciser les actes dont Siméon et Lévi sont accusés en tenant compte du fait que l'accusation est formulée par des cercles judéens et que l'offense a été dirigée contre un groupe israélite, probablement également judéen, l'interprétation la plus logique de l'événement est d'y voir un raid de semi-nomades contre un groupe sédentaire.

Un « meurtre d'hommes » peut évidemment se situer dans de nombreux contextes historiques puisque c'est là la conséquence de tout conflit armé. La « mutilation des taureaux » est en revanche une accusation beaucoup plus spécifique. W. KREBS [128] a montré que dans toutes

[122] Cf. à cet égard les considérations de Nielsen et de Gunneweg. Cf. *supra*, n. 94.

[123] Cette conclusion offre un argument de plus pour la thèse de Lehming selon laquelle *Gen.* XLIX, 5-7 ne peut pas se référer aux événements de *Gen.* XXXIV.

[124] Le rapport entre *Gen.* XLIX, 3-4 et XLIX, 5-7 ne doit pas être éxagéré, car l'origine de ces deux oracles est différente. L'oracle sur Ruben est censé être prononcé par Jacob, alors que l'oracle sur Siméon et Lévi ne se comprend que s'il est prononcé par Yahvé. Cf. NIELSEN, *op. cit.*, p. 279; ZOBEL, *op. cit.*, pp. 8 ss. Bien entendu, le délit sexuel de Ruben, auquel il est également fait allusion en *Gen.* XXXV, 22 ss, ne peut être traduit en un événement de l'histoire des tribus (contre ZOBEL, *op. cit.*, p. 7, qui pense à une *innerisraelitische Auseinandersetzung*, mais cf. aussi p. 64 où il défend un avis différent). Ce délit représente un motif purement narratif, contrairement aux actes qui sont reprochés à Siméon et à Lévi dans les versets suivants. Il est impossible de savoir si le rapport entre *Gen.* XXXV, 22 ss et *Gen.* XLIX, 3-4 repose sur un phénomène analogue à celui que nous avons observé pour *Gen.* XXXIV et XLIX, 5-7, car on ne sait pas quel texte a influencé l'autre. L'analogie entre les oracles de *Gen.* XLIX, 3-4 et 5-7 réside dans le fait que les tribus de Ruben et Siméon ont subi un sort semblable : Ruben s'est dissout dans la tribu de Gad (cf. ZOBEL, *op. cit.*, pp. 62-65), et Siméon s'est assimilé à la tribu de Juda.

[125] Cf. à ce propos ZOBEL, *op. cit.*, pp. 7-9, 52-61.

[126] Cf. NIELSEN, *op. cit.*, p. 279; ZOBEL, *op. cit.*, p. 9.

[127] Malgré les objections de NIELSEN, *op. cit.*, p. 281. Cf. déjà T.J. MEEK, *Hebrew Origins*, 1936, pp. 122 ss.

[128] « *...und sie haben Stiere gelähmt* ». *Gen.*, 49: 6, dans *ZAW*, LXXVIII, 1966, pp. 359-361.

les langues sémitiques, le verbe pi. *'aqar* était employé exclusivement pour désigner l'action de trancher les tendons arrières de certains animaux, particulièrement des bœufs, des chevaux, des chameaux et des éléphants. Le but de cette mutilation était — dans le cas d'une razzia — de détruire le bétail que l'on ne pouvait emporter, et — dans le cas d'une bataille — d'immobiliser les chevaux ou les chameaux de l'ennemi. L'avantage de cette pratique résidait dans la rapidité de son exécution : un seul coup d'épée était suffisant.

Si les tribus de Siméon et Lévi sont accusées d'avoir « mutilé » des taureaux, il en ressort qu'elles n'étaient pas à même d'emmener le bétail qu'elles avaient capturé et qu'elles ont préféré le détruire plutôt que de le laisser aux mains de leurs ennemis [129]. (C'est là que réside la cruauté gratuite que l'auteur de l'oracle leur reproche avec tant de véhémence.) Cette situation présuppose évidemment que les groupes agresseurs vivent à l'état nomade et n'élèvent pas encore de gros bétail. Cela correspond très bien à ce que nous savons des Siméonites. Vivant dans l'extrême sud, ils ne se sont probablement jamais entièrement sédentarisés [130]. La tribu de Juda, qui s'était acquis une région plus fertile, s'était sédentarisée bien plus tôt. Si notre supposition que *Gen.* XLIX, 5-7 représente une tradition judéenne est correcte, ce passage pourrait bien faire allusion à un raid ou à une série de raids de clans siméonites contre les Judéens sédentarisés. Que les Judéens aient encouru l'hostilité des Siméonites et peut-être des autres groupes tribaux du Négeb, cela se conçoit aisément lorsque l'on songe à la forte expansion politique judéenne vers le sud. Une autre question est de savoir si, en mentionnant Lévi, *Gen.* XLIX, 5-7 fait allusion à un événement analogue en rapport avec cette autre tribu. Il est impossible de le dire. La tradition d'*Ex.* XXXII, 25-29 [131] offre une base trop incertaine pour la reconstruction d'un événement historique. Il me semble en tout cas erroné de voir dans la « mutilation des taureaux » une allusion à l'opposition des lévites au culte du taureau [132], car le verbe *'aqar* est trop spécifique pour pouvoir s'appliquer au renversement des idoles [133].

[129] Sur ce point, un rapprochement entre *Gen.* XLIX, 6 et XXXIV, 28 n'est donc pas possible. A Sichem, les « fils de Jacob » emmènent le bétail, c'est-à-dire qu'ils se sont précisément abstenus de faire ce qui est reproché à Siméon et Lévi.

[130] Cf. ALT, *Erwägungen über die Landnahme*, p. 143, n. 3, p. 157, n. 2. La permanence du nomadisme des Siméonites est peut-être la vraie explication de leur « dispersion » en *Gen.* XLIX, 7. *I Chron.* IV, 38-45 indique qu'à l'époque d'Ézéchias, les Siméonites n'avaient pas abandonné leur état nomade et entreprenaient encore de violentes incursions contre leurs voisins. Cf. ALT, *Kl. Schr.*, III, p. 416 ; MICHAELI, *op. cit.*, *ad loc.*

[131] Cf. *supra*, n. 119.

[132] Ainsi par exemple, A. MENES, *op. cit.*, p. 4; NIELSEN, *op. cit.*, p. 283.

[133] Cf. KREBS, *art. cit.*

Notre conclusion est donc la suivante : l'oracle sur Siméon et Lévi de *Gen.* XLIX se réfère à un conflit opposant des groupes nomades du Négeb, dont Siméon et peut-être Lévi faisaient partie, aux Judéens sédentaires. Qu'il s'agisse du souvenir d'un raid unique particulièrement meurtrier ou plutôt d'une série d'incursions siméonites dans les régions sédentarisées, *Gen.* XLIX, 5-7 n'a aucun rapport avec le raid des « fils de Jacob » contre Sichem.

VI. — Critique historique de gen. XXXIV.

Sur la base des résultats qu'il a obtenus dans son analyse des traditions de *Gen.* XXXIV, Lehming tire pour l'histoire les conclusions suivantes[134]. Si la tradition primitive de *Gen.* XXXIV, dans ses deux versions, a son origine dans le cercle des « fils de Jacob », et qu'elle a été transmise à Sichem, ces « fils de Jacob » ne sont autres que les Israélites membres de l'amphictyonie, réunis au sanctuaire central de Sichem. Il apparaît dès lors que les traditions de *Gen.* XXXIV ne reposent pas sur des événements historiques concrets, mais reflètent un ensemble d'expériences que les Israélites ont faites avec leurs voisins cananéens. Le récit de *Gen.* XXXIV rend témoignage de la manière dont les tribus israélites réagissaient à la symbiose avec les Cananéens, Sichem et Hamor devant être compris dans le récit comme les représentants de tous les Cananéens. Ces récits répondaient au besoin d'expliquer ou de commenter les particularités des indigènes non-israélites, par exemple leur manque de retenue sexuelle, leur désir de tirer profit des nouveaux venus, etc.[135]. En se racontant de tels récits, les Israélites célébraient leur propre courage et leur supériorité à l'égard des Cananéens, tout en se mettant en garde mutuellement contre la débauche des citadins et le *connubium* avec eux[136]. *Gen.* XXXIV ne peut donc être retenu comme une source valable pour étudier l'histoire « préamphictyonique » des tribus, ni pour reconstituer certains événements concrets de l'histoire israélite, mais la valeur historique du chapitre réside précisément dans le fait qu'il atteste l'existence d'une *tradition amphictyonique* localisée aux alentours de Sichem. En ce sens, *Gen.* XXXIV est un document unique dans l'Ancien Testament.

[134] Cf. *art. cit.*, pp. 237, 242 ss, 247, 250.

[135] Sur cet aspect de certains récits de la Genèse, cf. Noth, *Ueberlieferungsgeschichte*, pp. 208 ss. Noth cite, en plus de *Gen.* XXXIV, *Gen.* XIX; XXVI, 7-11 et XXVI, 14 comme exemples de cette tendance d'expliquer les particularités cananéennes.

[136] Lehming, *art. cit.*, p. 242, songe à y voir un élément de « parénèse amphictyonique ».

Cette conclusion historique me semble être le seul point vraiment contestable dans l'étude de Lehming. Il est cependant étonnant que Lehming n'ait pas fait usage des quelques arguments qui auraient pu appuyer sa thèse. Il existe en effet sur quelques points des analogies intéressantes entre *Gen.* XXXIV et *Jug.* XIX-XXI. Dans son fond ancien, le récit de la guerre contre Benjamin a été généralement interprété depuis Noth [137] comme une tradition amphictyonique sur une expédition punitive des tribus israélites contre un membre infidèle à l'alliance amphictyonique. La cause de la guerre est un délit commis par les habitants de Gibéa contre le droit amphictyonique. En violant la concubine d'un lévite, les Gibéonites ont commis une « abomination en Israël [138] ». Cette expression correspond, selon Noth [139], à un terme technique pour désigner une infraction au droit sacral des douze tribus. Or, en *Gen.* XXXIV, 7 précisément, les « fils de Jacob » accusent Sichem d'avoir commis une « abomination en Israël », et le narrateur ajoute : « Cela ne se fait pas [140]! ». C'est cette « abomination » qui motive leur vengeance [141].

Lehming aurait ainsi pu conclure que le récit de *Gen.* XXXIV était, lui aussi, une tradition sur une guerre amphicytonique, relatant cette fois une expédition punitive des Israélites contre la ville de Sichem. Si elle avait été énoncée, cette hypothèse se serait toutefois heurtée à des difficultés sérieuses résultant précisément de la comparaison avec *Jug.* XIX-XXI. Premièrement, dans la couche littéraire

[137] *Das System*, pp. 100-106, 162-170.

[138] נבלה בישראל, *Jug.*, XX, 6, 10; cf. aussi XIX, 23 ss.

[139] *Op. cit.*, p. 104. Noth cite encore l'exemple de *II Sam.* XIII, 12.

[140] Les deux formules se trouvent réunies en *II Sam.* XIII, 12. Cf. NOTH, *loc. cit.*, von RAD, *ATD*, 4, p. 290.

[141] Si Lévi faisait partie de la tradition ancienne de *Gen.* XXXIV, nous aurions là encore un autre point de comparaison avec *Jug.* XIX-XXI, puisque dans le récit de la guerre contre Gibéa c'est un *lévite* qui est offensé et qui convoque les tribus pour la guerre punitive. Nous ne pouvons évidemment retenir cette analogie. Un troisième indice favorable à la thèse de Lehming pourrait résider dans l'emploi du terme נשיא (« prince ») en *Gen.* XXXIV, 2. NOTH, *op. cit.*, pp. 97 ss, 151-162, considère ce terme comme la désignation des délégués des tribus auprès de la communauté amphictyonique. Toutefois ce sens ne peut guère convenir à la fonction de Hamor, à moins de construire des hypothèses encore plus incertaines : Albright et G. E. Mendenhall ont proposé de comprendre le terme de *benê Hamor* comme les « fils de l'alliance », sur la base d'un rite d'alliance attesté à Mari qui consistait à immoler un âne (Cf. ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity* (1940), 1957 [2], p. 279; MENDENHALL, dans *BASOR*, 133, 1954, pp. 26-30. Cf. aussi MENDENHALL (1948) et E. F. CAMPBELL (1957) dans *The Biblical Archaeologist Reader* 2, 1964, pp. 18 et 281 respectivement. NOTH, *Das alttestamentliche Bundesschliessen im Lichte eines Mari-textes*, 1955, dans *Ges. Stud. z. A. T.*, 1960, pp. 142-154, ne fait pas le rapprochement. Si cette alliance était interprétée comme une communauté de type amphictyonique entre les Sichémites et les clans nomades des environs, alors le *nasi'* pourrait avoir, même en *Gen.* XXXIV, une connotation amphictyonique. G. E. WRIGHT, *Shechem*, 1965, pp. 130, 246, n. 12, pense que la réprobation de Jacob (v. 30) pourrait se référer à la rupture d'une alliance par Siméon et Lévi. Mais il y a dans cette équation une ou deux inconnues de trop!

la plus ancienne de *Jug.* XIX-XXI, les Israélites membres de l'amphictyonie ne sont pas appelés בני ישראל (ce qui correspondrait aux בני יעקב de *Gen.* XXXIV), mais איש ישראל[142]. Ensuite, le conflit tel qu'il est décrit dans ces chapitres, revêt la forme d'une bataille rangée et non d'un raid de semi-nomades. Enfin l'on remarquera que le rituel de la convocation des tribus (*Jug.* XIX, 29 ss) fait défaut en *Gen.* XXXIV.

L'argument le plus fort contre l'origine amphictyonique de *Gen.* XXXIV relève toutefois de l'ordre sociologique : Alt[143] a insisté avec raison sur le fait que le récit de *Gen.* XXXIV reflète un conflit entre un groupe nomade et une communauté de citadins. Les indices qui permettent de s'en assurer sont nombreux : Les « fils de Jacob » ne sont à Sichem que pour leur transhumance d'été[144]. C'est ce contexte qui permet de comprendre l'offre que leur fait Hamor de s'établir pour de bon dans les environs de la ville (vv. 10, 21) et la menace des « fils de Jacob » de quitter la région (v. 17). Mais le fait que les « fils de Jacob » opposent à l'offre de sédentarisation une telle méfiance montre qu'ils ne sont pas prêts à renoncer à leur condition nomade[145]. Les motifs des deux versions sont, eux aussi, en parfait accord avec la situation envisagée. Dans le récit *Hamor*, la convoitise par les citadins des troupeaux des nomades et la razzia qui y répond de la part des « fils de Jacob » ne se comprend que dans une situation où l'un des deux groupes dispose d'une certaine mobilité. Il en va de même pour l'enlèvement de Dina dans le récit *Sichem*. Le rapt d'une de leurs femmes est la crainte constante des nomades lorsqu'ils se trouvent dans les zones sédentarisées. Le parallélisme avec le séjour d'Isaac et de son clan à Gérar (*Gen.* XXVI, 6-11) a déjà été signalé. Tout porte donc à croire que *Gen.* XXXIV est une tradition qui a son origine dans un clan de semi-nomades!

Or l'amphictyonie israélite, qui n'a pu se constituer qu'après l'entrée en Palestine de la « maison de Joseph », n'a jamais été une institution de nomades ou même une association de clans nomades. Alt[146] et Noth[147] ont montré que l'immigration des groupes qui ultérieurement ont constitué le peuple d'Israël ne s'est pas toujours faite par tribus

[142] Cf. en dernier lieu A. BESTERS, *Le Sanctuaire central dans Jud. XIX-XXI*, dans *ETL*, XLI, 1965, pp. 20-41; et *Israël et Fils d'Israël dans les livres historiques (Genèse — II Rois)*, dans *RB* LXXIV, 1967, pp. 5-23. Une analyse de *Jug.* XIX-XXI doit paraître dans le cadre de ma thèse sur les traditions du sanctuaire de Béthel.

[143] *Erwägungen über die Landnahme*, pp. 143 ss. Cf. *supra*, p. 25.

[144] Cf. ALT, *op. cit.*, pp. 140-143.

[145] Les problèmes que posait la sédentarisation pour les groupes de semi-nomades sont évoqués par ALT, *op. cit.*, pp. 149, 151 ss.

[146] *Erwägungen über die Landnahme*, *passim* et p. 149.

[147] *Geschichte Israels*, p. 71; *Die Welt des A. T.*, p. 59.

entières, mais le plus souvent par clans. Le clan était l'unité sociale qui se déplaçait pour la transhumance des troupeaux. Ce n'est que lorsque les nombreux clans se sont sédentarisés et ont passé du nomadisme à l'agriculture qu'ils ont formé des tribus telles qu'elles apparaissent au moment de la constitution d' « Israël[148] ». La tribu de l'Ancien Testament est ainsi une unité avant tout territoriale, même si elle se compose de clans d'origine nomade. Ce n'est qu'à partir de la sédentarisation et de la formation des tribus que l'on peut parler d'une « installation » des Israélites en Palestine[149].

De par son essence même, l'amphictyonie se compose de tribus et non de clans. C'est pourquoi son institution présuppose l'achèvement de la sédentarisation[150]. Il est dès lors évident que la tradition de *Gen.* XXXIV, qui se situe dans un contexte sociologique nomade, ne peut avoir son origine dans la communauté amphictyonique. Elle doit remonter à une période plus ancienne[151].

Ceci dit, les observations que nous avons faites à propos des analogies entre *Gen.* XXXIV et *Jug.* XIX-XXI ne sont pas sans valeur. Elles montrent que la tradition de *Gen.* XXXIV a pu être intégrée relativement facilement aux traditions réellement amphictyoniques. Le terme נבלה בישראל remonte peut-être à ce stade de la transmission. Mais ce qui sans aucun doute a contribué le plus à l'intégration de notre récit aux traditions amphictyoniques est le fait que ses protagonistes étaient appelés « fils de Jacob » (ou « fils d'Israël »). En revanche, il est peu probable que le récit de *Gen.* XXXIV ait jamais été interprété comme une tradition de guerre amphictyonique, car dans ce cas il aurait dû être inséré dans le livre des Juges et non dans la Genèse. Apparemment l'on n'a jamais oublié que la tradition de *Gen.* XXXIV avait son origine au-delà de l'amphictyonie, à l'époque dite « patriarcale ».

[148] Ce phénomène ne peut évidemment être généralisé d'une manière absolue, car le clan (= משפחה) pouvait représenter un groupe aux dimensions presque tribales. Sur ces problèmes, cf. de VAUX, *Les Institutions*, I, pp. 17-29, surtout pp. 28-29; NOTH, *Die Welt des A. T.*, pp. 58 ss; *Weipper*, *Die Landnahme der israelitischen Stämme*, p. 61, n. 1.

[149] ALT écrit : « *Das damit erreichte Stadium wird man ohne Einschränkung als Landnahme bezeichnen könenn* » (*Erwägungen über die Landnahme*, p. 149).

[150] Cela ne préjuge évidemment pas du cas des tribus du Négeb, de Siméon en particulier. Ces groupes ne sont peut-être jamais parvenus à la sédentarisation. Cf. *supra*, p. 25. Sur le problème du nomadisme, cf. tout récemment J. A. SOGGIN, *Das Königtum in Israel*, *BZAW* 104, 1967, pp. 149-162, où l'on trouvera toutes les indications bibliographiques.

[151] Si le *Haftpunkt* de la tradition de *Gen.* XXXIV ne se situait pas à Sichem, mais par exemple dans le Négeb, cette conclusion ne s'imposerait pas avec la même rigueur. Cependant la Palestine centrale, et la région de Sichem en particulier, a été, dès le début de l'amphictyonie, le centre de l'Israël *sédentarisé*.

Les acteurs de Gen. XXXIV. — Afin de situer la tradition de *Gen.* XXXIV dans un contexte historique plus précis, il faudrait pouvoir déterminer quelles en sont les données constantes et primitives. Les thèmes respectifs des versions *Hamor* et *Sichem* font évidemment partie de la structure même du récit. Le lieu d'origine de la tradition *(Haftpunkt)* lui non plus, ne peut être mis en doute [152]. Mais qu'en est-il des noms des divers acteurs?

Du côté des Sichémites, les noms de Hamor et de Sichem s'avèrent être tous deux des éponymes, et ils ne peuvent par conséquent être considérés comme les noms de personnages historiques. Dans l'histoire d'Abimélek (*Jug.* IX, 28), la famille dirigeante de Sichem est appelée אנשי חמור אבי שכם. La mention des « fils de Hamor, père de Sichem » se retrouve en *Gen.* XXXIII, 19 et *Jos.* XXIV, 32. Il s'agit manifestement d'une formule stéréotypée. Le terme « fils ou hommes de Hamor » désignait le clan princier ou l'aristocratie de Sichem [153]. Hamor s'avère ainsi être l'éponyme du clan des « fils de Hamor ». Quant à la formule « Hamor, père de Sichem », elle peut signifier à l'origine soit « Hamor, gouverneur de Sichem » soit « le clan *Hamor*, habitant Sichem [154] ». Quel que soit le sens primitif de cette formule, Hamor y fait déjà figure d'éponyme.

Dès lors, le nom du personnage Sichem se comprend aisément. Il s'agit de la personnification de la ville de Sichem : La formule « Hamor, père de Sichem » devait presque fatalement provoquer l'invention d'un éponyme Sichem [155]. Étant donné que l'éponyme « Hamor » est plus ancien que l'éponyme « Sichem », et que le second dérive du premier, l'on peut conclure que « Sichem » a reçu son nom lors de la fusion des deux versions de *Gen.* XXXIV [156].

Comme l'origine de la tradition de *Gen.* XXXIV se situe au minimum

[152] Il est vrai que le nom de la ville de Sichem ne se trouve pas en *Gen.* XXXIV. Sichem n'est nommée qu'en *Gen.* XXXIII, 18, un passage qui ne fait pas partie de la même tradition. Cependant les noms de Hamor et de Sichem, même s'ils ne représentent pas les noms des protagonistes cananéens primitifs, traduisent un lien indéniable de *Gen.* XXXIV avec la ville de Sichem. Cf. LEHMING, *art. cit.*, p. 243. C'est là un des arguments principaux contre la possibilité envisagée par MEYER, *op. cit.*, p. 424, et SIMPSON *The Early Traditions* p. 132, de localiser la version *Sichem* ailleurs qu'à Sichem.

[153] La proposition de voir dans l'expression « fils de l'âne » un terme pour désigner les membres d'une alliance (cf. *supra*, n. 141) n'est pas assurée. Qu'une tribu ou un clan porte le nom d'un animal n'est pas invraisemblable lorsque l'on songe à l'exemple des Calibbites, qui se disaient descendants de Caleb (« chien »). Cf. NOTH, *Ueberlieferungsgeschichte*, pp. 170 ss. MEYER, *op. cit.*, pp. 308 ss, mentionne encore d'autres clans portant des noms d'animaux. Quoi qu'il en soit, l'interprétation du nom des « fils de Hamor » n'importe guère pour notre problème.

[154] Cf. NOTH, *Ueberlieferungsgeschichte*, p. 170 et n. 438.

[155] Cf. NOTH, *loc. cit.*

[156] Cf. aussi LEHMING, *art. cit.*, p. 244.

à un siècle et demi ou deux siècles avant l'époque d'Abimélek, date à laquelle est attesté le clan des « fils de Hamor », l'on peut se demander si les adversaires sichémites des « fils de Jacob » appartenaient déjà au même clan. Il est évidemment impossible de prouver le contraire, mais une telle éventualité me paraît assez improbable, d'autant plus qu'en *Gen.* XXXIV Hamor n'est plus qu'un éponyme. Les « fils de Hamor » se sont probablement maintenus dans la tradition israélite parce qu'ils ont été le dernier clan cananéen à avoir gouverné Sichem avant sa destruction par Abimélek. A partir de ce moment, la tradition israélite appela « fils de Hamor » tous les Sichémites depuis l'époque de Jacob jusqu'à la chute de la ville cananéenne[157]. L'on peut en conclure que les noms primitifs des héros sichémites de *Gen.* XXXIV n'ont pas été préservés — à supposer qu'ils aient même figuré dans la tradition originale.

Du côté « israélite », la question des protagonistes a été élucidée en grande partie par la critique des traditions. Siméon et Lévi sont secondaires dans le texte, puisque leur insertion en est même postérieure à la rédaction yahviste. Quant à Dina[158], elle ne joue aucun rôle actif, mais elle est, dans la version *Sichem*, le prétexte du déroulement de l'action[159]. L'expression « fille de Jacob » (v. 3) indique simplement que Dina est une femme appartenant au clan des « fils de Jacob[160] ».

[157] Un anachronisme de ce genre n'a en fait rien de surprenant. L'intérêt de la tradition et de ses narrateurs s'attachait surtout à la personne (ou au cercle) des « héros » israélites. Dans ces récits, les antagonistes cananéens représentaient des « types » plutôt que des personnages historiques. Or, plus le « type » était actuel, plus il était susceptible de captiver l'imagination des auditeurs. L'identité des adversaires cananéens, contrairement à celle des héros israélites, pouvait donc être *actualisée*. Ainsi dans le cycle d'Isaac, les habitants de Gérar sont identifiés aux Philistins (*Gen.* XXVI, 15) ce qui est un anachronisme du même genre. Cf. NOTH, *Ueberlieferungsgeschichte*, pp. 170 ss.

[158] WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs*, 1899³, pp. 319 ss, et les anciens critiqnes ont cherché à identifier Dina à une tribu israélite qui aurait été associée à Siméon et Lévi dans le conflit de *Gen.* XXXIV. Depuis MEYER, *op. cit.*, pp. 422 ss, et GUNKEL, *op. cit.*, pp. 373 ss cette hypothèse est aujourd'hui entièrement abandonnée. NOTH, *Ueberlieferungsgeschichte*, p. 94, n. 256, a même proposé d'expliquer le nom de Dina par une corruption du texte : au v. 25, לקח דינה מן serait une corruption de לקח דין מן (signifiant « se venger », mais la locution n'est pas attestée). C'est grâce à ce malentendu que le nom de Dina se serait introduit dans les vv. 1, 3, 5, 25 et en *Gen.* XXX, 21 et XLVI, 15. LEHMING, *art. cit.*, p. 234, n. 34, se rallie à cette suggestion, mais NIELSEN, *op. cit.*, p. 246, n. 3, la rejette.

[159] Cf. LEHMING, *art. cit.*, p. 235, n. 39.

[160] LEHMING, *art. cit.*, p. 234, voit dans l'expression « fille de Jacob » un argument contre l'origine « pré-amphictyonique » de la tradtion de *Gen.* XXXIV, car, dit-il, une « fille de Jacob », pas plus que des « fils de Jacob », n'ont pu exister avant que Jacob ne soit devenu le père des douze fils. Et ce développement présupposerait l'amphictyonie. Dans notre hypothèse d'un clan de « fils de Jacob » préisraélite (cf. *infra*), cette objection tombe, et le terme « fille de Jacob » peut alors être interprété dans le sens que nous proposons. Il faut alors considérer au v. 1 la formule « fille de Léa, celle que Léa avait enfanté à Jacob » comme secondaire, ce qui se conçoit aisément (contre LEHMING, *loc. cit.*).

En ce qui concerne Jacob, son unique fonction consiste à être le père de ses fils [161]. Son rôle est entièrement passif, d'autant plus que les vv. 30-31 sont secondaires dans le texte. Dans les deux versions, l'action est menée exclusivement par les « fils de Jacob ». C'est pourquoi l'on admet en général, avec raison, que Jacob ne fait pas partie de la tradition primitive de notre récit [162]. A l'instar de Hamor et Sichem, Jacob est ici un éponyme, c'est-à-dire qu'il a été introduit dans la tradition dès le moment où l'expression « fils de Jacob » a été comprise par les narrateurs dans son sens généalogique, et non plus comme la désignation d'un clan [163]. Il est toutefois évident que ce phénomène de « généalogisation » s'est produit très tôt dans la transmission des deux récits. L'on ne peut par conséquent déceler les traces de l'insertion de Jacob par les critères de la critique littéraire classique.

Restent les « fils de Jacob »! Ce sont eux les héros des deux versions et les vrais « porteurs » de la tradition de *Gen.* XXXIV. Il est impossible de les soustraire à la tradition primitive sans vider le récit de sa substance [164]. Nous pouvons donc conclure que les « fils de Jacob » de *Gen.* XXXIV représentent un clan semi-nomade qui avait ses pâturages d'été dans la région de Sichem à une époque antérieure à la fondation de l'amphyctyonie des douze tribus. C'est à l'identification de ces « fils de Jacob » que nous devons maintenant nous attacher.

Fils de Jacob ou *Fils d'Israël?* L'identification par la tradition israélite de Jacob à Israël pose le problème du rapport entre ces deux « grandeurs » ainsi que de leur origine. La question se pose d'abord sur le plan littéraire. Le changement de nom de Jacob en Israël est relaté une première fois en *Gen.* XXXII, 24-33 J [165] et une seconde fois en *Gen.* XXXV, 10 P [166]. Dans la suite de la Genèse, le Yahviste appelle,

[161] Ainsi LEHMING, *art. cit.*, p. 235.

[162] Cf. NOTH, *Ueberlieferungsgeschichte*, pp. 60, 93-95; von RAD, *ATD* 4, p. 290.

[163] C'est sur ce point que notre analyse diverge de celle de Lehming. Bien que Lehming admette le caractère secondaire de Jacob en *Gen.* XXXIV, il en reste à une compréhension « généalogique » du terme « fils de Jacob ».

[164] Cf. LEHMING, *art. cit.*, pp. 236 ss.

[165] Le consensus sur l'analyse littéraire de la péricope de Penuel est encore loin d'être fait. La critique classique (p. ex. Gunkel et Procksch) y a vu la compilation de deux versions J et E. Plusieurs raisons, qui ne peuvent être exposées ici, font cependant penser que le récit est une unité littéraire, malgré ses tensions internes. (Ainsi EISSFELDT, *Hexateuchsynopse*, pp. 17-18, 66*; *Non dimittam te, nisi benedixeris mihi*, 1957, dans *Kl. Schr.*, III, pp. 412-416; NOTH, *Ueberlieferungsgeschichte*, p. 31; von RAD, *ATD* 4, p. 279; P. A. H. DE BOER, dans *NTT*, 1946-1947, pp. 149-163; K. ELLIGER, dans *ZThK*, XLVIII, 1951, pp. 1-31; H.J. STOEBE, dans *EvTh*, XIV, 1954, pp. 466-474.) Un maintien de la division du récit a été proposé par H. SEEBASS, *Der Erzvater Israel*, *BZAW* 98, 1966, pp. 17-20; mais ses arguments ne sont pas convaincants. Le récit doit être attribué à J, contre Eissfeldt, qui propose L, et F. VAN TRIGT, dans *Oudt. Stud.* XII, 1958, pp. 280-309, qui propose E.

[166] L'attribution de ce passage à P n'est guère contestée, mais il est possible qu'en situant

avec une régularité presque parfaite, Jacob de son nouveau nom « Israël » et désigne en conséquence les fils de Jacob par « fils d'Israël ». L'Élohiste, dont aucun récit de changemènt de nom n'est préservé, continue à appeler Jacob de son premier nom, à l'exception éventuelle du chapître XLVIII [167]. Quant à la source P, elle évite absolument le nom d'Israël après *Gen.* XXXV, 10. Il apparaît ainsi que le Yahviste est le seul narrateur à avoir appliqué le changement de nom de Jacob dans son récit. Or, comme dans les textes yahvistes situés entre *Gen.* XXXII, 29 et XXXV, 10 Jacob ne porte pas encore le nom d'Israël, l'on doit supposer qu'un rédacteur a effectué une substition systématique de toutes les mentions d' « Israël » qui se trouvaient avant *Gen.* XXXV, 10, probablement afin de ne pas vider ce passage de son sens [168]. Si *Gen.* XXXIV est un récit yahviste, il ne fait pas de doute que les « fils de Jacob » y étaient précédemment appelés « fils d'Israël [169] ».

Sur le plan de la critique des traditions, le problème n'en est cependant pas résolu, car l'on ne peut déduire de la présence des « fils d'Israël » dans le récit yahviste que la tradition primitive de *Gen.* XXXIV ait nécessairement appelé ses héros du même nom. L'emploi par le Yahviste de « fils d'Israël » après *Gen.* XXXII, 29 résulte d'une position de principe tout aussi arbitraire que celle qui a causé le remaniement inverse par un rédacteur tardif. Si nous voulons connaître le nom du clan dont il est question en *Gen.* XXXIV, savoir s'il s'agit de « fils de Jacob » ou de « fils d'Israël »; il nous faut recourir à des arguments extérieurs à *Gen.* XXXIV.

Il est impossible de reprendre ici toute l'argumentation sur le problème « Jacob-Israël. » Signalons simplement que H. Seebass [170] a rendu vraisemblable l'existence d'une tradition patriarcale spécifique relative au patriarche Israël. Seebass a proposé de voir dans

le changement de nom à Béthel, P se soit basé sur une tradition plus ancienne. Cf. EISSFELDT, *Hexateuchsynopse*, p. 19; NOTH, *Ueberlieferungsgeschichte*, p. 13. SEEBASS, *op. cit.*, pp. 13, 21 ss, attribue *Gen.* XXXV, 10 à E, et il pense que la tradition primitive du changement de nom était localisée à Béthel.

[167] Le problème de l'attribution des divers passages à J ou à E est compliqué par le fait que souvent les noms de Jacob et d'Israël sont utilisés eux-mêmes comme critères pour la distinction des sources. Lorsque EISSFELDT, *Hexateuchsynopse*, *passim*, trouve le nom d'Israël dans un passage élohiste, il attribue sa mention à une main secondaire, mais il accorde à E l'emploi de « fils d'Israël ». Quant à Noth, il n'admet l'emploi du nom d'Israël chez l'Élohiste qu'en *Gen.* XLVIII en raison du caractère *stammesgeschichtlich* de ce chapître (cf. *Ueberlieferungsgeschichte*, p. 38, n. 136).

[168] Cf. par exemple EISSFELDT, *Hexateuchsynopse*, p. 24.

[169] EISSFELDT, *loc. cit.*, trouve un vestige de la rédaction *fils d'Israël* (qu'il attribue à L) au v. 7. La נבלה בישראל ne devrait pas être comprise dans le sens anachronique d'une « abomination en Israël », mais ce passage devrait plutôt être traduit par « il commit une abomination *contre* (le patriarche) Israël ». En raison du caractère stéréotypé de cette formule, je préfère toutefois m'en tenir à l'interprétation de Noth signalée plus haut (cf. *supra*, p. 34).

[170] *Der Erzvater Israel*, *BZAW* 98, 1966.

le cycle de Jacob la fusion de deux traditions distinctes dont la première, d'origine béthelienne, aurait concerné le patriarche Jacob, et la seconde, d'origine sichémite, le patriarche Israël. Sans que son argumentation soit partout convaincante, Seebass a néanmoins remis en évidence le lien étroit entre cette tradition d' « Israël » et le lieu de Sichem[171]. Si l'interprétation du nom d'Israël est encore contestée de toutes parts[172], le lien étroit entre les grandeurs « Israël » et « Sichem » est en général reconnu[173]. Il suffit dès lors de montrer que le nom d'Israël recouvre une réalité antérieure à l'amphictyonie des six ou douze tribus (et antérieure à l'arrivée de Manassé dans la région de Sichem), pour que l'association entre cette réalité et Sichem s'impose d'elle-même. Or, les arguments de Seebass sont particulièrement solides sur ce point : le nom d'Israël doit avoir appartenu à un patriarche ou un clan avant de devenir le nom de l'amphictyonie[173b]! Une fois cette thèse admise, il ne fait pas de difficulté de situer le *Haftpunkt* de la tradition du patriarche Israël à Sichem.

[171] Les passages-clefs cités par Seebass sont d'autre part *Gen.* XXXIII, 20 en rapport avec XXXV, 2, 4, d'autre part *Deut.* XXVI, 5 ss avec *Gen.* XXXV, 3b et *Jos.* XXIV, 2, 3abα. Cf. *op. cit.*, surtout pp. 1-5, 25-34.

[172] Un exemple : La formule « El Elohe Israël » de *Gen.* XXXIII, 20 est interprétée par Noth comme une référence au Dieu de l'amphictyonie. « El » aurait été substitué à « Yahvé » par l'Élohiste (cf. *Das System*, p. 93, n. 2). Pour Seebass, cette formule recouvre l'identification du « Dieu du Patriarche Israël » à El (probablement l'El de Sichem). (cf. *op. cit.*, p. 53 et *passim*).

[173] Noth, lui aussi, admet un lien étroit entre le nom d'Israël et Sichem; mais il refuse de voir en Israël le nom d'un patriarche ou d'un groupe « pré-israélite ». Pour lui, le terme Israël a désigné en premier lieu l'amphictyonie des six tribus (Cf. *Das System*, pp. 90-94). Dans le cadre des traditions patriarcales, Sichem est pour Noth le lieu d'origine de la tradition de *Jacob* (cf. *Ueberlieferungsgeschichte*, pp. 87-90). Une thèse différente est soutenue par G. A. Danell, *Studies in the Name Israel*, 1946, pp. 37 ss, 46 ss. Danell reconnaît l'existence d'un patriarche Israël, mais le situe à Béthel. Il associe Jacob à la Transjordanie et Joseph à Sichem. Le lien entre « Israël » et Sichem ne daterait ainsi que de l' amphictyonie.

[173b] Déjà avant Seebass, certains arguments de poids avaient été avancés par V. Maag, *Der Hirte Israels*, dans *Schweiz. Theol. Umschau*, 28, 1958, pp. 2-28, cf. pp. 8 ss, pour l'existence d'un patriarche Israël. En poursuivant, dans la ligne de Alt, l'étude de la religion du « dieu des pères », Maag a relevé à côté du « Dieu d'Abraham », du « Dieu (ou du « Parent ») d'Isaac » et du « Dieu (ou du « Puissant ») de Jacob » l'existence d'un « Dieu d'Israël » (*Gen.* XXXIII, 20), appelé aussi « Berger d'Israël » *Gen.* XLIX, 24). Il en déduit l'existence d'un clan de « fils d'Israël » qu'il met en rapport avec Sichem et avec Penuel (cf. *op. cit.*, pp. 4, 8, 19 ss) ce qui correspond aux conclusions auxquelles nous parvenons par un autre biais. Toutefois, Seebass, *op. cit.*, pp. 49-53, a contesté l'originalité des titres divins du type « Dieu d'Abraham », « Puissant de Jacob » etc. Primitivement ces « dieux des pères » auraient été appelés simplement « Dieu de mon père », « Dieu de ton père » ou « Dieu de notre père », selon les analogies assyriennes. Mais comme Seebass reconnaît lui-même que les « dieux des pères » ne peuvent être interprétés comme des « anges gardiens », qui appartiendraient en propre à chaque individu, l'identification du « père » au patriarche respectif de chaque clan doit être maintenue. Il ne me semble donc pas possible d'exclure d'emblée la primitivité de la formule « Dieu d'Abraham », « Dieu de Jacob » ou « Dieu d'Israël ». De son côté, Ph. de Robert, *Le Berger d'Israël*, *Cahiers Théologiques*, 57, 1968, pp. 43 ss, 62-64, essaye, en se référant à *Os.*, IV, 16; XII, 13 ss; *Am.*, III, 12, de mettre le titre divin de « Berger d'Israël » en rapport avec le sanctuaire de Béthel. Mais les traditions d'Osée et d'Amos sont moins aptes que celles de la Genèse à refléter les anciennes traditions patriarcales.

L'implication de ces considérations pour notre enquête est évidente. Ayant découvert en *Gen.* XXXIV l'attestation d'un clan semi-nomade « pré-amphictyonique », et placés devant l'alternative « fils de Jacob » — « fils d'Israël », nous pouvons maintenant nous prononcer pour la seconde possibilité et reconnaître à ce clan le nom de *fils d'Israël*[174].

Une fois reconnue l'existence d'un clan de « fils d'Israël » à l'époque pré-amphictyonique[175], il faudrait maintenant tâcher de situer ce clan dans un contexte chronologique et historique connu. Cette recherche nécessiterait un nouvel article, et nous ne pouvons ici que signaler la direction dans laquelle une telle recherche aurait à s'orienter.

Les investigations de Alt[176] ont montré que le phénomène de la transhumance des clans semi-nomades entre les régions sub-désertiques et la Palestine a constitué le premier stade de la pénétration « israélite » en Canaan. Il n'y a pas de raison de situer les transhumances du clan des « fils d'Israël » de *Gen.* XXXIV à une autre époque que celle qui correspond à cette première amorce de la *Landnahme*[177].

[174] Il est intéressant de noter à ce propos que le terme « *fils d'Israël* » ne correspond pas à la première désignation des Israélites membres de l'amphictyonie. Dans les couches littéraires anciennes des livres historiques, les Israélites sont appelés *'ish Israel* ou *Israel* tout court. Le terme « fils d'Israël » n'est devenu courant que dans les textes plus récents (cf. de A. BESTERS, les articles cités *supra*, n. 142, et *L'expression « Fils d'Israël » en Ex., I-XIV. Un nouveau critère pour la distinction des sources*, dans *RB*, LXXIV, 1967, pp. 321-355. Besters exclut de son analyse les passages où l'expression « fils d'Israël » désigne les fils de Jacob; cf. *RB*, LXXIV, 1967, p. 7). Cette réticence de la tradition ancienne à employer le terme de « fils d'Israël » s'explique peut-être par le fait que les « fils d'Israël » représentaient primitivement un cercle plus restreint. Ce phénomène est d'autant plus remarquable que les mêmes sources n'hésitent pas à appeler les membres des diverses tribus par la formule « fils de Benjamin », « fils de Juda » etc. Probablement l'expression « fils de... » ne s'appliquait à l'origine qu'à des groupes tribaux, c'est-à-dire à des groupes qui s'étaient donné une ascendance commune ou qui avaient pris conscience de leurs liens consanguins. A son origine, l'amphictyonie israélite n'a été rien d'autre qu'une association de tribus indépendantes (qui, elles, se désignaient par « fils de Juda », « fils de Benjamin » etc.). Ce n'est que lorsque les membres de l'amphictyonie ont commencé à se considérer comme une unité *nationale* qu'ils se sont donnés une ascendance commune et qu'ils sont devenus le « peuple d'Israël ». C'est alors seulement que le terme « fils d'Israël » a trouvé son acception « pan-israélite ».

[175] L'hypothèse d'un clan ou d'une tribu « pré-israélite » du nom d'Israël est déjà très ancienne. En 1914, C. STEUERNAGEL, *Jahwe, der Gott Israels*, dans *Festschrift Wellhausen*, *BZAW* 27, 1914, pp. 329-349, avait conclu, à partir de présuppositions différentes, à l'existence d'une « tribu » d'Israël installée dans la région de Sichem. Le fait que le nom d'Israël ait désigné un groupe plus restreint avant de devenir le nom du peuple d'Israël n'a en soi rien d'exceptionnel. Il s'agit au contraire d'un phénomène universel : que l'on songe au canton de Schwyz qui a donné son nom à la Suisse!

[176] *Die Landnahme der Israeliten in Palästina*, 1925, et *Erwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palästina*, 1939, dans *Kl. Schr.*, I, pp. 89-125, 126-175. Les conclusions de Alt sur le déroulement de la *Landnahme* ont été confirmées par l'analyse de WEIPPERT, *Die Landnahme der israelitichen Stämme.*

[177] Il est vrai que la limite supérieure pour le début de ce mouvement ne peut être déterminée avec certitude, parce que la pénétration de groupes nomades en Palestine est un phénomène constant de cette région. Cf. ALT, *Erwägungen*, p. 140.

Cette période s'étend de l'époque d'Amarna à la fin du XIIIe siècle av. J.-C. Malgré leur réticence à l'égard de tout rapprochement entre certains textes de l'Ancien Testament et les lettres d'Amarna, Alt[178] et Noth[179] admettent que le début de la pénétration « israélite » doit être situé au XIVe siècle ou même avant. Or, c'est précisément pour cette période que nous disposons dans les lettres d'Amarna de plusieurs indications intéressantes sur la ville de Sichem et son seigneur Lab'ayu[180]. Lab'ayu apparaît dans les lettres d'Amarna comme un seigneur puissant et entreprenant. Plusieurs lettres, adressées au pharaon par Biridaya et Abdu Hépa, les rois de Mégiddo et de Jérusalem, font état de la crainte que leur inspirait la puissance de Lab'ayu et de ses fils[181]. Dans ses propres lettres au pharaon, Lab'ayu apparaît tantôt fier et arrogant[182], tantôt soucieux d'assurer l'Égypte de sa loyauté[183]. Un des reproches dont l'accablaient ses ennemis visait son association avec les *'Apiru*. Dans une lettre d'auto-justification[184], Lab'ayu écrit au pharaon en réponse à une accusation dans ce sens : « Je ne savais pas que mon fils s'était associé aux 'Apiru. » Dans la fameuse lettre n° 289, Abdu-Hépa est proche du désespoir lorsqu'il écrit : « Agirons-nous comme Lab'ayu qui a donné le pays de Sichem aux 'Apiru ? » (ou : « qui a fait du pays de Sichem un territoire 'apiru »[185]). Par ailleurs Lab'ayu est aussi accusé (par Shuwardata, seigneur de la région d'Hébron) d'avoir tué un chef 'apiru[186]. Il ne saurait évi-

[178] *Erwägungen*, pp. 167 ss. Alt cite surtout l'exemple d'Issachar qui a pu s'installer dans la région de Sunem (dans le prolongement sud-est de la plaine de Jezréel) seulement parce que la ville de Sunem avait été détruite par Lab'ayu, le seigneur de Sichem. Cf. lettre d'Amarna n° 250 (selon le classement de KNUDTZON), également dans J. B. PRITCHARD, *ANET*, 1955 ², p. 485.

[179] *Geschichte Israels*, pp. 78 ss. Noth considère la période d'Amarna comme le *terminus a quo*. Mais il n'envisage que la *Landnahme* proprement dite, c'est-à-dire la sédentarisation. Il va sans dire que la période de transhumance doit alors s'étendre plus en arrière dans le temps. Sans être infidèle à l'argumentation de Noth, l'on peut conclure que la période d'Amarna est le *terminus ad quem* pour le début de la pénétration par voie de transhumance des premiers groupes semi-nomades « israélites » en Palestine. Cf. également J. BRIGHT, *A History of Israel*, 1959, p. 77, qui pense à l'époque d'Amarna pour les événements de *Gen.* XXXIV.

[180] Cf. à ce sujet W. HARRELSON, *Shechem in Extra-Biblical References*, dans *BibArch*, XX, 1, fév. 1957, pp. 2-10; E. F. CAMPBELL et J. F. ROSS, *The Excavation of Shechem and the Biblical Tradition*, dans *BibArch*, XXV, 1, fév. 1963, pp. 1-27. Ces deux articles sont repris dans *The Biblical Archaeologist Reader*, 2, 1964, pp. 258-265, 275-300. Cf. aussi E. F. CAMPBELL, *Shechem in the Amarna Archive* dans l'appendice de G. E. WRIGHT, *Shechem. The Biography of a Biblical City*, 1965, pp. 191-207.

[181] Lettres 244, 245, 289, cf. *ANET*, pp. 485, 489.

[182] Lettre 252, cf. *ANET*, p. 486.

[183] Lettres 253, 254; cf. CAMPBELL, dans WRIGHT, *Shechem*, pp. 196 ss.

[184] Lettre 254.

[185] Cf. CAMPBELL, *op. cit.*, p. 200.

[186] Cf. CAMPBELL, *op. cit.*, p. 194.

demment être question de dégager une concordance précise entre ces indications et la tradition de *Gen.* XXXIV; mais on peut se demander s'il ne serait pas concevable de situer les relations ambiguës du clan des « fils d'Israël » avec les Sichémites dans le cadre de la situation particulière de Sichem telle qu'elle nous apparaît dans les lettres d'Amarna.

La question qui se pose aussitôt est celle d'un rapport éventuel entre le clan des « fils d'Israël » et les ʿApiru. Le problème des relations entre les premiers Israélites et les ʿApiru (ou Ḫapiru, Ḫabiru selon les textes) est débattu depuis bientôt quatre-vingts ans. Sans que le consensus soit général sur tous les points [187], l'on s'accorde aujourd'hui néanmoins à considérer les ʿApiru comme un élément social plutôt qu'ethnique. Les ʿApiru apparaissent dans les textes mésopotamiens de Mari et de Nuzu, dans les documents hittites, dans les textes d'Ugarit et dans les lettres d'Amarna comme des gens qui vivent en marge de la société. Les villes faibles redoutent leurs raids, mais les communautés fortes parviennent à les recruter comme mercenaires ou comme ouvriers de corvée, parfois même à les acheter comme esclaves.

Les anciennes hypothèses d'une identité entre ʿApiru et les premiers Israélites sont abandonnées depuis longtemps, mais il reste possible que parmi les premiers immigrants « israélites » semi-nomades, certains groupes aient été considérés par les Cananéens comme des ʿApiru. Alt [188] rejette catégoriquement cette éventualité, car il voit dans les ʿApiru des textes d'Amarna une classe sociale *issue* de la population canaéenne elle-même. Les ʿApiru seraient des déracinés et des prolétaires, non des semi-nomades. Greenberg [189] considère les ʿApiru comme des groupes d'origine éthnique variée qui se constituaient *ad hoc*, soit pour piller les villes, soit pour servir leurs dynastes en tant que mercenaires. Ces groupes n'avaient pas de structure tribale.

Toutes ces raisons font que la plupart des auteurs rejettent aujourd'hui un lien quelconque entre les ʿApiru des textes d'Amarna et les premiers « Israélites », qu'il s'agisse des patriarches ou des tribus

[187] Pour une vue d'ensemble du problème, cf. de Vaux, *Les Patriarches Hébreux et les découvertes modernes*, dans *RB*, LV, 1948, pp. 337-347; M. Greenberg, *The Hab/piru*, *American Oriental Series*, XXXIX, 1955; J. Bottero, *Le problème des Habiru à la 4e rencontre assyriologique internationale*, *Cahiers de la Société Asiatique*, XII, 1954; Weippert, *op. cit.*, pp. 66-102.

[188] *Erwägungen über die Landnahme*, pp. 168-175. Cf. dans le même sens Noth, *Geschichte Israels*, pp. 38 ss.

[189] *Op. cit.*, pp. 74-76, 87 ss. Cf. aussi Campbell, *loc. cit.*

conquérantes[190]. Si ces conclusions restent valables dans les grandes lignes, l'on ne peut toutefois leur accorder une validité absolue. Et cela pour deux raisons : 1) les ʿApiru représentent une « entité » très mobile. N'importe qui peut devenir ʿApiru[191]. Il est donc faux d'en exclure d'emblée des éléments semi-nomades, même si les ʿApiru ne sont pas d'abord ou exclusivement nomades[191b]. Il importe de reconnaître aussi que dans les lettres d'Amarna, le terme ʿapiru est employé dans un sens péjoratif et finit par être appliqué à tous les ennemis de l'ordre égyptien[192]. Dès lors l'on ne voit pas pourquoi certains clans de semi-nomades n'auraient pas, eux aussi, été *qualifiés* occasionnellement de « ʿApiru » par des citadins exaspérés. — 2) La question du rapport entre les ʿApiru et les « Israélites » a été envisagée jusqu'à présent dans une perspective trop limitée. Lorsque l'on cherche à rapprocher les ʿApiru des « tribus conquérantes » de Josué ou des « cheiks vénérables » que sont censés avoir été les Patriarches, les conclusions ne peuvent en effet être que négatives. Mais dès le moment où nous découvrons en *Gen.* XXXIV un clan de semi-nomades qui vivait dans une coexistence instable avec ses voisins cananéens et qui pratiquait des raids et des razzias contre les villes, la question du rapport avec les ʿApiru apparaît sous un jour nouveau[193]. Il n'est en tout cas plus possible de nier *a priori* tout recoupement, même partiel, entre les groupes « proto-israélites » et ceux qui sont appelés ʿApiru par les Cananéens des lettres d'Amarna[194].

[190] Cf. les conclusions de GREENBERG, *op. cit.*, pp. 91-96. La perspective de Greenberg souffre cependant du fait qu'il s'imagine la conquête israélite comme une vaste campagne militaire menée par des tribus hostiles à tout compromis avec les Cananéens. La réalité historique est évidemment assez différente (cf. ALT, *Erwägungen über die Landnahme*, *passim*). A la p. 93, Greenberg semble toutefois envisager la possibilité qu'Abraham ait été un ʿApiru. Cf. également É. DHORME, *Les origines d'Israël*, dans *ETR*, 34, 1959, pp. 78-100, srt. pp. 84-89. Dhorme y réaffirme son opposition à tout rapprochement entre ʿApiru et Hébreux.

[191] Cf. GREENBERG, *op. cit.*, p. 75.

[191b] Cf. de VAUX, dans *RB*, LV, 1948, p. 343. A Mari, où le tableau des ḫapiru se présente sensiblement de la même manière que dans les lettres d'Amarna, les ḫapiru comprenaient un élément nomade certain. Cf. J. R. KUPPER, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, 1957, pp. 249-259. KUPPER conclut : « Quant aux Ḫabiru..., ils sont issus des nomades, mais ne représentent pas un groupe particulier » (p. 260).

[192] CAMPBELL, *op. cit.*, 1965, p. 202, écrit : « *The term comes to mean little more than 'rebellious against the king (in my opinion)'* ». Cf. aussi WEIPPERT, *op. cit.*, pp. 75 ss.

[193] Un lien entre les événements de *Gen.* XXXIV (vus sous l'angle de la participation de Siméon et Lévi) et les désordres provoqués par les ʿApiru en Palestine centrale, particulièrement ceux qui sont mentionnés dans la lettre n° 289, est admis par ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity*, Anchor Books edition, 1957, pp. 277 ss, et *The Amarna Letters from Palestine*, dans *The Cambridge Ancient History*, fasc. 51, 1966, pp. 18-20, et par J. BRIGHT *A History of Israel*, pp. 84-86, 122-124. Ils restent toutefois, à juste titre, prudents dans leurs affirmations. Cf. aussi MEEK, *Hebrew Origins*, pp. 122 ss.

[194] Si en *Gen.* XXXIV, 2 les Sichémites sont appelés « Hiwwites », cela ne nous est malheureusement d'aucun secours dans notre effort de corrélation historique (contre CAMP-

Gen. XXXIV n'est d'ailleurs pas le seul indice favorable à un rapprochement avec les ʿApiru. Il est admis, par exemple, que la tribu d'Issachar, dont le nom évoque la fonction d'un ouvrier salarié, a obtenu le droit de s'établir dans la région de Sunem en acceptant d'accomplir certains travaux de corvée pour les Cananéens, et en renonçant à une partie de son indépendance[195]. Le nom de la tribu de Makir permet de conclure à une situation semblable. Ce nom correspond à la fonction de « celui qui se vend pour rendre certains services rémunérés[196] ». Zobel[197] suppose que la tribu de Makir a acquis son territoire dans la plaine de Dothan en mettant ses services guerriers à la disposition des suzerains cananéens. Si les arguments de Zobel sont corrects sur ce point, la pénétration de Makir en Palestine remonterait, elle aussi, à l'époque d'Amarna. Enfin, nous avons signalé la possibilité, malheureusement invérifiable, de voir en *Gen.* XLVIII, 22 une allusion à une convention du même genre entre Jacob (ou plutôt Israël) et les Sichémites[198]. Dans tous ces cas, le rôle que tiennent les « Israélites » est très proche de celui des ʿApiru dans les lettres d'Amarna : tant les ʿApiru que les groupes « israélites » ont à l'égard de la population sédentaire et du pouvoir cananéen une attitude ambivalente. Au gré des circonstances, ils choisissent de se soumettre aux Cananéens afin d'en retirer profit et sécurité, ou au contraire de se révolter contre eux et de s'adonner aux raids et au pillage. La version *Hamor* de *Gen.* XXXIV reflète parfaitement l'ambiguïté des relations entre les Cananéens citadins et ces groupes « extérieurs ».

Ce n'est peut-être pas un hasard si les seuls exemples que nous ayons pu citer pour illuster ce type de relation entre les premiers groupes « israélites » et les Cananéens se situent tous dans le rayon du

BELL et ROSS, *op. cit.*, 1963, p. 282). Les Hiwwites (ou même les Horites, s'il fallait suivre le texte de la LXX) ne peuvent être mis en relation avec aucune population spécifique connue par ailleurs. Cf. à ce propos R. de VAUX, *Les Hurrites de l'histoire et les Horites de la Bible*, dans *RB*, LXXIV, 1967, pp. 481-503, surtout pp. 498-501. Il est certain que la version *Hamor* de *Gen.* XXXIV suppose que les Sichémites ne pratiquaient pas la circoncision, et cela indique que probablement ils n'étaient pas d'origine sémitique. Il n'y a dans ce fait rien qui s'oppose au cadre historique du XIVe siècle, puisque les lettres d'Amarna attestent une grande proportion de noms non-sémitiques. Cf. CAMPBELL, dans WRIGHT, *op. cit.*, p. 211. Mais l'on ne peut en conclure que les Hiwwites étaient précisément cet élément non-sémitique, car leur mention fait partie de la version *Sichem* de *Gen.* XXXIV où la circoncision n'est pas mentionnée.

[195] Cf. ALT, *Erwägungen über die Landnahme*, p. 126, n. 4; NOTH, *Geschichte Israels*, pp. 76 ss; ZOBEL, *op. cit.*, pp. 85-86.

[196] Cf. ZOBEL, *op. cit.*, p. 114.

[197] *Op. cit.*, pp. 112-115.

[198] Cf. *supra*, pp. 13 ss.

territoire sichémite [199]. Dans les lettres d'Amarna, la région de Sichem tient une place assez particulière. Géographiquement et politiquement, elle reste à l'écart des autres régions cananéennes. La politique de Lab'ayu et de ses successeurs se traduit par une opposition constante contre la plupart des villes cananéennes indépendantes. D'autre part, Lab'ayu se voit reprocher son association avec les ʿApiru. On l'accuse de faire de son territoire une région ʿapiru. N'est-il pas possible d'en conclure que c'est précisément sur ces ʿApiru que Lab'ayu fondait sa puissance si redoutée? Il s'en dégagerait alors la situation historique suivante : dans son désir d'étendre son hégémonie sur une grande partie de la Palestine, Lab'ayu [200] aurait composé avec les ʿApiru. Il leur aurait accordé des zones de séjour dans son territoire, leur aurait offert la sédentarisation, mais il aurait exigé en retour des contingents militaires pour appuyer sa politique expansionniste contre les dynastes cananéens de Megiddo, de Sunem, de Jérusalem etc. Makir et le clan des « fils d'Israël » auraient, eux aussi, été concernés par cet aspect de la politique de Lab'ayu, mais nous ne savons rien de leur réaction. L'histoire de Makir et d'Issachar indiquerait, pour ce qui les concerne, une acceptation des propositions sichémites et une collaboration avec les desseins expansionnistes de Lab'ayu. Quant au clan des « fils d'Israël », à supposer qu'il fût déjà présent dans la région, sa réaction a été peut-être moins positive, si la tradition de *Gen.* XXXIV en est une indication quelconque.

Le phénomène de « symbiose » entre les Sichémites et les groupes « extérieurs » (parmi lesquels nous rangeons en premier lieu les ʿApiru et les clans semi-nomades « proto-israélites » et ensuite les tribus israélites de la « maison de Joseph ») s'est d'ailleurs perpétuée bien au-delà de la période d'Amarna. La tribu de Manassé, qui vers la fin du XIIIe siècle s'est substituée à Makir dans son territoire au nord-ouest de Sichem, a également vécu en bon voisinage avec les Sichémites jusqu'au jour où l'attaque d'Abimélek a mis un terme à la Sichem cananéenne (*Jug.* IX). Il est significatif que la tradition biblique de la *Landnahme* ne rapporte aucune conquête de Sichem avant l'épisode d'Abimélek [201]. Cette vue des choses est confirmée indirectement par les fouilles de Tell Balâtah : la prise de Sichem par Abimélek vers 1100 av. J.-C. correspond à la seule couche de destruction

[199] Alt, *Landnahme*, p. 124, a relevé le premier la concordance entre le territoire de Lab'ayu et le territoire ultérieur des *Rahelstämme*.

[200] Il est évidemment concevable que cette politique ait déjà été esquissée par les prédécesseurs de Lab'ayu. Si nous parlons de Lab'ayu et de ses fils, c'est parce qu'ils sont les seuls représentants de la dynastie sichémite qui nous soient attestés par les textes.

[201] Cf. sur ces problèmes Alt, *Erwägungen über die Landnahme*, pp. 127-129.

qui ait été constatée dans les fouilles depuis la destruction de Sichem par les Égyptiens vers 1450 av. J.-C.[202].

Conclusions

Notre analyse de la tradition de *Gen.* XXXIV nous a permis d'aboutir à une conclusion historique certaine : *Gen.* XXXIV atteste la présence dans la région de Sichem d'un clan de semi-nomades « proto-israélites » à une époque antérieure à la fondation de l'amphictyonie israélite. Les membres de ce clan se désignaient par le nom « fils d'Israël ».

Nous avons également réussi à situer ce clan dans un cadre historique et chronologique probable, sans pour autant aboutir à une certitude dernière sur le problème de l'appartenance de ce clan aux ʿApiru de Lab'ayu. Les rapports que nous avons dégagés entre la situation du clan des « fils d'Israël » face aux Sichémites et celle des ʿApiru face à Lab'ayu sont vraisemblables, mais ne peuvent être prouvés. D'autre part, les éléments concrets des deux versions de *Gen.* XXXIV, eux non plus, ne peuvent être « identifiés » à des événements historiques au sens propre du terme, car le viol de Dina, le meurtre de Sichem, les négociations sur le *connubium* et la razzia des « fils d'Israël » peuvent refléter davantage les « expériences » que ce groupe de semi-nomades a faites avec les Sichémites que des événements historiques particuliers. Il faut donc se garder d'établir une équation précise entre ces « événements » et des incidents quelconques attestés dans les textes d'Amarna[202b].

Malgré ces quelques réticences, la découverte d'un clan de « fils d'Israël » dans la région de Sichem peut avoir une portée considérable pour l'histoire d'Israël. Jusqu'à présent, la discussion sur l'origine et l'historicité des patriarches s'est toujours heurtée à l'absence du chaînon qui aurait relié les patriarches et leurs clans aux tribus israélites ultérieures. Certes, l'on savait que les récits d'Abraham, d'Isaac et de Jacob avaient été transmis par les cercles qui se disaient leurs descendants — on parlait de la *Abrahamgruppe*, de la *Isaak-*

[202] Cf. Wright, *Shechem*, pp. 95, 101 ss.

[202b] Un autre problème qui reste ouvert est celui de la mention d'Israël dans la stèle de Merneptah de l'an 1220 av. J.-C. (Cf. pour la dernière traduction, *ANET*, pp. 376-378. Des indications bibliographiques se trouvent dans Weippert, *op. cit.*, pp. 13, n. 1, 65, n. 3.) S'agit-il de notre clan de « fils d'Israël », qui aurait pris alors des dimensions considérables, ou s'agit-il déjà d'un groupement de tribus, précurseur de l'amphictyonie israélite des douze tribus, comme le pense Noth (*Das System*, pp. 90-92; *Geschichte Israels*, p. 11)? Il n'est guère possible de se prononcer.

gruppe, etc. — mais on ne parvenait pas à trouver dans l'Ancien Testament la mention d'aucun de ces « groupes » en tant que tel. En découvrant à l'origine de la religion israélite un type de dieux appelé depuis lors « dieu des pères », Alt[203] avait démontré pour la période préamphictyonique la présence en Palestine de clans semi-nomades qui venaient du désert et qui vénéraient précisément le « dieu d'Abraham », le « dieu (ou « parent ») d'Isaac », le « dieu (ou « puissant ») de Jacob » et, peut-être, le « dieu d'Israël » (*Gen.* XXXIII, 20). En fréquentant, au cours de leurs transhumances d'été, certains sanctuaires palestiniens, ces clans avaient identifié leurs « dieux des pères » au dieu El cananéen dans ses différentes hypostases[204]. L'existence de ces clans « protoisraélites » est ainsi reconnue depuis longtemps, mais jamais l'on n'avait réussi à « toucher du doigt » un clan de « fils d'Abraham », de « fils de Jacob », etc. En nous donnant, dans ses deux versions, une image de la vie et des démêlés du clan des « fils d'Israël » avec les habitants de Sichem, *Gen.* XXXIV nous offre ainsi la première attestation du « chaînon manquant », du moins pour ce qui concerne le patriarche Israël.

Bâle. Albert DE PURY.

[203] *Der Gott der Väter*, 1929, dans *Kl. Schr.*, I, pp. 1-79. Cf. sur l'orientation actuelle de cette recherche V. MAAG, *Sichembund und Vätergötter*, dans *Hebräische Wortforschung*. Festschrift Baumgartner, *SVT*, XVI, 1967, pp. 205-218. Cf. également *supra*, n. 173[b].

[204] *Gen.* XXXIII, 20 atteste peut-être l'identification du « dieu d'Israël », le « dieu des pères » du clan des « fils d'Israël », à l'El de Sichem.

PETUHOT ET SETUMOT
ÉTUDE SUR LES ALINÉAS DU PENTATEUQUE

L'étude des divisions du texte biblique n'a guère retenu jusqu'ici l'attention des auteurs modernes. Sans doute connaissons-nous l'origine chrétienne de la division du texte en chapitre, au XIIIe s., ou, encore, la date tardive de la division en verset, à l'époque massorétique. Mais la question posée par les alinéas du texte biblique restait ouverte et ne suscitait guère l'intérêt. Seuls, quelques auteurs du siècle dernier, tels L. Wogue, J. Müller, B. Pick, C. D. Ginsburg et H. Finfer soulignèrent l'importance de cette dernière division de lecture[1]. Et il a fallu le renouveau des études massorétiques provoqué, en particulier, par P. Kahle, puis, récemment, la découverte des manuscrits de la Mer Morte pour rappeler aux spécialistes l'antiquité et la valeur de cette division de lecture. Il est donc grand temps de se pencher sur ce difficile problème et de montrer son réel intérêt.

Les rouleaux de la Bible ont été écrits pour être lus, et les alinéas qui jalonnent cette lecture sont les témoins d'un texte resté vivant grâce à cette lecture. Tout d'abord, ces alinéas permettaient un accès plus facile au texte, alors que les chapitres et les versets n'étaient pas encore signalés. Ces alinéas facilitaient, en outre, la tâche du lecteur, en délimitant clairement les pauses à faire. Mais il y a plus encore. Diviser un texte, c'est lui imposer une certaine structure, c'est organiser la pensée en fonction d'un cadre mental déterminé. Et ce cadre, cette structure, est commandé par diverses motivations dont les principales, dans notre domaine, sont d'ordre liturgique et théologique. Faisons une expérience. Comparons les alinéas de la Bible hébraïque, nommés *parashyot* dans la Mishnah, avec les alinéas, très mouvants, de nos traductions modernes de la Bible, et l'on est frappé par l'énorme diffé-

[1] Cf. L. Wogue, *Le Pentateuque*, Paris, 1860, p. 18; J. Muller, *Masechet Soferim*, Leipzig, 1878, pp. 24-30; B. Pick, *The Old Testament*, dans *Hebraica*, I, 1884, pp. 153-174; C. D. Ginsburg, *Researchs into the Massorah*, dans *Proceedings of the Literary and Philosophical Society of Liverpol*, XXIII, Londres, 1869, pp. 301-312; et *Introduction to the Masoretico-critical Edition of the Hebrew Bible*, Londres, 1897; H. Finfer, *Masoret ha-torah veha-Nebiim*, Vilna, pp. 84-155.

rence, Il y a des *parashyot* là où l'on s'y attend le moins, et il n'y en a pas là où notre soi-disant bon sens moderne l'exigerait. Ces différences s'expliquent par notre mentalité moderne, une compréhension et une lecture de la Bible bien différentes de celles des anciens. Une lecture qui se veut sans *a priori*, en accord avec la tradition juive, oblige l'exégète à tenir compte de cette donnée canonique de la tradition, par trop laissée dans l'oubli. On comprendra alors comment cet ancien système de division est une des premières formes de l'exégèse juive et comment ces divisions sous-tendent toute une théologie.

Avant d'en arriver là, bien des questions sont à résoudre : Quels sont les modes de division des textes pratiqués par les scribes? Quels critères de division adoptaient-ils? Au cours des âges et des morcellements géographiques, comment ont évolué le ou, plutôt, les systèmes de division de lecture? Comment ces divisions ont-elles influencé le choix et la délimitation des lectures synagogales, ou inversement? Sans se laisser arrêter par les difficultés, nous répondrons aux questions suivantes : 1. Les différents modes de division des textes; 2. Les diverses traditions dans la division des textes; 3. Les critères matériels et formels qui provoquaient le scribe à opérer des divisions de lecture à tels endroits et de telle ou telle manière.

I. — Les modes de division par alinéa

La tradition rabbinique distingue deux sortes de *parashyot :* la *parashah* ouverte ou *petuhah*, et la *parashah* fermée ou *setumah.* Rappelons les règles traditionnelles sur la manière de présenter ces alinéas. La *petuhah* inaugure un nouveau paragraphe et commence toujours au début d'une ligne, à la marge de droite. Deux cas peuvent se rencontrer : si la ligne écrite précédant l'alinéa se termine au cours de la ligne (laissant un espace blanc de neuf lettres, ou plus), la *petuhah* commence au début de la ligne suivante; si la ligne écrite se termine à la fin de la ligne (ou ne laisse à la fin de la ligne qu'un espace vacant inférieur à neuf lettres), le scribe garde une ligne entièrement blanche et commence la *petuhah* après cet espace vacant, dès le début de la ligne suivante.

Schématiquement, cela donne :

1. *Petuhah* (alinéa marginal simple) : ———————
———————
———————

2. *Petuhah* (alinéa marginal avec ligne blanche) :

———————— ou ————————

ligne blanche ligne blanche

———————— ————————

La *setumah* ferme un paragraphe et commence toujours à l'intérieur d'une ligne. Cet alinéa intra-marginal peut se présenter sous trois formes : soit une pause d'au moins neuf lettres (plus un mot) à l'intérieur d'une ligne écrite; soit une pause d'au moins neuf lettres au début de la ligne, alors que la ligne écrite précédente est pleine; soit un alinéa intra-marginal à deux pauses, c'est-à-dire avec un espace vacant inférieur à neuf lettres (plus un mot) à la fin de la ligne écrite précédente, et un espace vacant d'au moins neuf lettres au début de la ligne. Schématiquement, cela donne :

1. *Setumah* (pause intérieure) : —— ————
2. *Setumah* (pause en début) : ————————
   ————
3. *Setumah* (à deux pauses) : ————————
   ————

Tel est le double mode de division selon la tradition. Maïmonide, dans son *Code Mishneh Torah*, livre 2, *Ahabah*, *Hilkhot sepher Torah*, VIII, 1-2, accepte déjà ces règles, à quelques variantes près. Ainsi pour la *setumah*, il ne précise pas la longueur de l'espace vacant selon un nombre de lettres déterminé; il emploie seulement l'expression « selon sa mesure ». De même, de nombreux mss acceptent ces règles, sans respecter une longueur fixe pour les espaces vacants, dans le cas de la *setumah* en particulier. Cette question d'un nombre déterminé de lettres pour les espaces vacants étant mise à part, les règles précédentes étaient-elles déjà pratiquées avant Maïmonide? Étaient-elles les seules utilisées par les scribes, avant et après Maïmonide? Pour répondre à ces questions, nous consulterons d'abord, à titre indicatif. les mss de la Mer Morte qui posent un problème particulier; puis nous examinerons les mss et les anciens témoignages antérieurs au XIe s. de notre ère; et enfin les mss récents. Cette première investigation portera sur l'ensemble du texte biblique; par la suite, nous limiterons notre étude au Pentateuque seulement.

1. *Les manuscrits de la Mer Morte.*

Les scribes de la Mer Morte pratiquaient déjà l'essentiel des règles qu'on vient d'énumérer. Seul, le cas des alinéas intra-marginaux à

deux pauses reste sujet à caution, du moins pour les mss bibliques. Pour les mss non-bibliques, la situation est, en effet, assez différente et de tels alinéas sont utilisés dans le ms 1 QS qui en offre huit exemples; 1 QM, six exemples, et 1 Q Gen Ap., un exemple. Mais en est-il de même dans les mss bibliques? Considérons successivement les rouleaux 1 QIS[a]; 1 QIs[b]; *Mur.*, 88 et les autres fragments bibliques publiés.

1. Le premier rouleau d'*Isaïe*, 1 QIs[a], divise son texte en 179 alinéas marginaux, inaugurant chaque fois un nouveau thème. 91 de ces paragraphes sont divisés à leur tour par des alinéas intramarginaux, à une pause intérieure (100 cas) ou à une pause en début de ligne (29 cas). Mis à part trois cas particuliers, le scribe de ce rouleau suivait déjà des règles précises, qui deviendront traditionnelles [2].

2. Le second rouleau d'*Isaïe*, 1 QIs[b], opère ses divisions selon les mêmes principes. En tenant compte du rouleau et des fragments épars, on trouve 15 alinéas marginaux, 26 alinéas intra-marginaux avec pause intérieure, et 15 avec pause en début de ligne [3].

3. Le rouleau des douze petits prophètes (*Mur.*, 88) suit encore ces règles. Toutefois, le scribe aime les divisions claires et bien visibles. Pour les alinéas marginaux, il laisse facilement une ligne entièrement blanche, lorsque la section précédente s'achève à la fin ou dans la seconde moitié de la ligne (26 cas); mais si la ligne précédente ne contient que quelques mots, il commence le nouvel alinéa dès la ligne suivante (8 cas). Pour les alinéas intra-marginaux, il laisse un espace vide à l'intérieur de la ligne (4 cas) ou encore un espace au début de la ligne (8 cas; la ligne précédente est alors pleine ou presque). Le scribe suit donc les règles établies, malgré sa tendance à déployer largement son texte [4].

[2] Ces trois cas particuliers présentent, apparemment, des alinéas intra-marginaux à deux pauses : IQIs[a], col. XXIV, l. 15-16; col. XXXVIII, l. 15 et XLIV, l. 16. En fait, le scribe A, dans chacun de ces cas, présente un texte différent du texte massorétique; l'espace laissé vacant devait permettre une correction éventuelle (ainsi dans col. XLIV, l. 16). Contre M. MARTIN, *The scribal character of the Dead-Sea Scroll*, I, Louvain, 1958, pp. 117 ss, nous ne pensons pas que cette disposition particulière soit une innovation dans la manière d'opérer les divisions de lecture. Quant aux lignes blanches au bas de la col. XXVII, elles signalent simplement la moitié du rouleau de 52 colonnes. La notation du milieu d'un livre est une pratique ancienne : outre le témoignage du *Traité Sopherim*, 3, 4; *T. b. Kid.*, 50 et *T. j. Meg.* 71a, on connaît le sectionnement de Samuel, Rois et Chroniques, sans parler de Jérémie et Ézéchiel (dans LXX, ms. B; F. JOSÈPHE, *Ant. Juiv.*, 10, 51 parle des deux livres d'Ézéchiel).

[3] Signalons seulement un cas particulier, IQIs[b], col. XIII, 24-25; est-ce un paragraphe intra-marginal à deux pauses ou, plutôt, un cas analogue à ceux de la note précédente (cf. versions)?

[4] On remarque deux exceptions, *Mur.* 88, col. XIII, 2 et 10, dont il est difficile de trouver l'explication : est-ce le souci d'étaler largement le texte? La présence d'une variante? ou, tout simplement, pour col. XIII, 10, l'indication du milieu du rouleau?

4. Les autres fragments bibliques qui ont été publiés offrent environ 70 exemples de division. Les cas sûrs sont cependant rares, vu le nombre des lacunes. Ils suivent les mêmes règles.

En conclusion, bien avant l'ère chrétienne, le mode de division des textes bibliques paraît déjà assez stabilisé. Les textes bibliques n'étaient pas écrits n'importe comment et les scribes se soumettaient à des règles d'écriture. Néanmoins, dans ces documents pré-massorétiques, les scribes appliquaient ces règles d'une manière souple et large. Là, l'espace blanc de la *setumah* est parfois très petit (deux ou trois espaces; cf. 1 Q3, *Lév.*, XXII, 6); ailleurs, le scribe ne ménage pas sa place pour obtenir des paragraphes aérés. Dans l'état actuel de la documentation, il n'est pas possible de savoir si les mss de la Torah présentaient des différences sur le sujet par rapport au reste de la Bible. Les divisions utilisées sont : les alinéas marginaux, simples ou avec ligne blanche; les alinéas intra-marginaux à une pause. Les alinéas intra-marginaux à deux pauses sont, pour le moins, très peu fréquents (cf. les notes). Dans les mss non-bibliques, la situation est différente, comme nous l'avons déjà dit. Il serait intéressant de savoir jusqu'à quel point l'usage de cet alinéa intra-marginal à deux pauses ne relève pas de quelque influence étrangère (ainsi les mss grecs) [5]. Par la suite (mais quand?), un tel usage s'imposa dans les écoles de scribes, soit pour la *setumah* (ainsi dans Maïmonide), soit pour la *petuhah* (surtout en Palestine).

2. — *Les mss et les témoignages du IIe au XIe siècle.*

Durant la période qui s'étend du IIe au XIe s., c'est-à-dire des fragments de Muraba'at 1 et 88 aux grands mss de Tibériade, la documentation est peu fournie et les points d'interrogation nombreux. La Mishnah, nous le verrons, signale bien l'existence d'une douzaine de *parashyot*, mais sans en préciser les modalités. Par la suite, quelques écrits rappellent aux scribes le respect des divisions de lecture, *petuhot* et *setumot* (ainsi *Sifré Deut.*, VI, 9; *T. b. Shab.*, 103 b), en invoquant, au besoin, l'origine divine de cette tradition (*Sifra Lév.*, I a). Chez les chrétiens, la distinction entre les alinéas est négligée. Saint Jérôme, au IVe s., se contente de noter quelques fois la différence entre les divisions du grec et de l'hébreu [6]. A l'époque talmudique, les

[5] Ainsi dans les manuscrits grecs et latins non bibliques. On trouvera des exemples dans les manuscrits grecs de la Mer Morte : *Mur.* CXIV, l. 2; les *Douze petits prophètes* publiés par D. BARTHÉLEMY, *Les devanciers d'Aquila*, dans *Suppl. to VT*, X, 1963; 4 Q LXX Lévᵃ, cf. P. W. SKEHAN, *The Qumran Manuscripts*, dans *Suppl. to VT*, IV, 1956, p. 157.

[6] Cf. JÉROME, *Lib. Hebr. Quaest. in Genesim*, dans *PL*, XXIII, col. 977; *Comment. in Michaem*, dans *PL*, XXV, col. 1211 et 1382.

témoignages s'engagent dans deux directions différentes : *a*) Le Talmud de Jérusalem, *Meg.*, 71 c, dans un paragraphe consacré à la manière d'écrire la *Mezouza*, rapporte : « Si un paragraphe a un espace blanc au début (de la ligne), c'est une section fermée; si l'espace blanc est en fin de ligne, c'est une section ouverte; si, dans une ligne, on laisse un espace blanc, puis on reprend sur la même ligne, c'est une section fermée. » *b*) Les Traités *Sepher Torah*, I, 13 et *Sopherim*, I, 14 réclament une présentation différente : une *petuhah* commence en retrait par rapport à la marge droite, après un espace vacant de trois lettres; une *setumah* implique un espace vacant de trois lettres dans le cours même de la ligne. Comme on le voit, la tradition rapportée par le Talmud de Jérusalem suit les anciennes règles établies, en les simplifiant; alors que les Traités, d'origine palestinienne aussi, considèrent les *petuhot* comme des alinéas intra-marginaux, avec pause en début de ligne [7].

Ces diverses traditions devaient provoquer dans les mss quelques confusions. Les mss orientaux ont, en général, suivi les règles « traditionnelles », qui seront codifiées par Maïmonide. Au contraire, dans les mss palestiniens, la situation paraît plus confuse. Souvent les scribes utilisent pour les *setumot* des alinéas marginaux simples ou des alinéas intra-marginaux à une pause (_____ et : _____); les alinéas intra-marginaux à deux pauses (_____) servent de *petuhot*. Il en est ainsi, par exemple, dans les mss dits de Ben Naphtali, mss Adler 2107 et 2116 et les mss de la seconde collection Firkowitsh 10 et 159.

Les grands mss de l'École de Tibériade, tels le ms. du British Museum *Or.* 4445, le *Codex* d'Alep, le ms. de Léningrad B 19a, les mss 2 Firkowitsch 17 et 59, sans parler de l'ancien *Codex* des Prophètes de Saint-Pétersbourg possèdent le mode de division « traditionnelle », analogue à celui découvert dans les mss de la Mer Morte. Dans ces mss massorétiques, cependant, l'alinéa intra-marginal à deux pauses est utilisé fréquemment comme *setumah*, à la différence des mss de la Mer Morte.

En général, ces divers mss orientaux ou occidentaux n'inscrivent dans la marge ou dans l'espace vacant aucun sigle de la *petuhah* (lettre P) ou de la *setumah* (lettre S). Signalons seulement quelques exceptions où le sigle de la *petuhah* a été introduit en tête ou en fin de colonne, de manière à lever toute équivoque sur la qualité de la

[7] Cf. M. Goshen-Gottstein, *The Authenticity of the Aleppo Codex*, dans *Textus*, I, 1960, p. 56, n. 109-110; l'auteur mentionne sur le sujet *Tos. sur T. b. Men.*, 32a et donne de précieux renseignements bibliographiques, en particulier le livre de Higger, *Soferim*, Intr., pp. 14 et 110.

division en cause [8]. Quelques-uns de ces sigles peuvent avoir été inscrits *a posteriori*.

3. — *Les mss du XIe au XVIe siècle.*

Les mss postérieurs à la fin de l'époque massorétique, issus des écoles yéménites et espagnoles, suivent les règles de Maïmonide. D'ordinaire, aucun sigle n'est utilisé, à part quelques exceptions pour trancher un cas litigieux. Au contraire, bien des mss issus des écoles ashkénazites ou françaises suivent le mode de division du Traité *Sopherim*. Dans ces derniers mss, les scribes — ou des annotateurs postérieurs — ont multiplié progressivement les sigles de lecture, non seulement de la *petuhah*, mais aussi de la *setumah*, jusqu'au moment, tardif, où ces sigles furent partout introduits d'une manière systématique. Les premières éditions imprimées montrent encore quelques hésitations dans le choix du système à suivre. La Bible rabbinique de Jacob b. Chayim (en 1524) abandonne les règles anciennes, mais note les sigles de lecture. Les alinéas de la *Biblia Hebraica* de Kittel-Kahle ne correspondent pas à ceux du ms B 19a, base de cette Bible. Les éditeurs ont introduit systématiquement les sigles de lecture, en correspondance avec les divisions réelles du ms. Plusieurs erreurs ont néanmoins été commises en la circonstance [9].

II. — Les diverses traditions dans la division du Pentateuque

Est-il possible de suivre, dans les grandes lignes au moins, l'évolution des traditions de scribes concernant la division des textes bibliques? Au premier abord, la tâche semble irréalisable. Les mss massorétiques montrent de grandes divergences entre eux dans le choix des divisions. On comprend alors le jugement pessimiste d'un savant moderne pour qui le problème est inextricable [10]. Disons plutôt qu'on ne l'a pas encore étudié. Le présent essai n'est qu'un sondage portant

[8] Ainsi, les mss BM Or. 4445 et B 19a offrent chacun six exemples du sigle de la *petuhah* en tête et en fin de colonne.

[9] Signalons les différences entre la notation des sigles de Kittel-Kahle et les divisions du ms B 19a : *a*) le manuscrit omet les sections de *Gen.*, XXVII, 1; XLIX, 5, 22; *Deut.*, XXIII, 9, 20; *b*) le manuscrit ajoute plusieurs *setumot* : *Deut.*, XXII, 9, 11; XXVII, 20; XXX, 15; *c*) le manuscrit met une *setumah* où Kittel inscrit une *petuhah* : *Gen.*, XLIV, 18; *Nomb.*, XI, 1; XXVII, 6 12; *Deut.*, XIX, 11; XXVII, 1; XXVIII, 15; *d*) le manuscrit met une *petuhah* où Kittel inscrit une *setumah* : *Nomb.*, IX, 15; XXVII, 15; XXXI, 25; *Deut.*, XXXI, 7. En plusieurs cas, Kittel-Kahle a bien fait de rectifier une erreur manifeste du scribe; encore fallait-il le signaler.

[10] Cf. B. J. Roberts, *The Old Testament and Versions*, Cardiff, 1951, p. 37 : « There is no consistency in the better known manuscripts about the designation of paragraphs. »

seulement sur les divisions du Pentateuque. La raison de ce choix est simple. Les divisions de la Torah se sont stabilisées, en général, plus rapidement que celles, infiniment plus mouvantes, des Prophètes et des Hagiographes. La chose est d'ailleurs bien naturelle, étant donné la prééminence toujours accordée à la Torah dans le Judaïsme et le respect particulier dont on l'entourait. Nous procéderons par étapes successives : à partir d'un point fixe déterminé par Maïmonide lui-même (1), nous constaterons d'abord l'existence de nombreuses variantes par rapport à ce système de lecture, tant dans les mss postérieurs au XIe s. (2) que dans les mss plus anciens (3); nous examinerons ensuite les diverses traditions orientales (4) et occidentales (5) pour tenter de les situer les unes par rapport aux autres. Nous pourrons alors tirer quelques conclusions sur l'évolution des systèmes de lecture (6), à la suite de quelques remarques rapides sur les systèmes de division des versions grecque, syriaque et samaritaine, ainsi que sur les fragments de la Mer Morte.

I. — La liste de Maïmonide (1135-1204)

Maïmonide, dans son célèbre Code déjà mentionné, s'exprime ainsi : « Comme j'ai constaté une grande confusion dans tous les rouleaux en la matière (la division par alinéas) et comme les massorètes qui ont écrit pour enseigner les *setumot* et les *petuhot* sont divisés à ce sujet à cause des divergences dans les livres sur lesquels ils se fondent, j'ai décidé de rapporter ici toutes les *parashyot* de la Torah, les *setumot* et les *petuhot* et la façon d'écrire les cantiques, de manière qu'on puisse établir ou corriger les rouleaux. Le livre qui nous a servi de base à ce sujet est celui connu en Égypte, qui contient toute la Bible — les 24 livres — et qui était autrefois à Jérusalem pour servir à corriger les ouvrages. Chacun le considère comme faisant autorité, car ben Asher, l'a corrigé de nombreuses fois et fort minutieusement... [11] ». Maïmonide énumère ensuite les diverses sections de la Torah, selon la liste qui deviendra celle du *Textus Receptus*. Voici cette liste [12] :

[11] Cf. le texte dans P. Kahle, *Masoreten des Westens*, I, Stuttgart, 1930, pl. 21; et *The Cairo Geniza*, Oxford, 1959, p. 107.

[12] La liste des divisions trouvée dans le manuscrit d'Oxford Hunt 80 présente quelques légères différences avec la liste qui suit; mais ce sont seulement des erreurs de scribe, corrigées ensuite dans la marge, et non, comme le suppose M. Goshen-Gottstein, dans *Textus*, V, p. 58, l'indication d'une tradition ancienne différente de TR. Les erreurs sont faciles à reconnaître, puisque Maïmonide donne le compte exact des divisions au cours et à la fin du livre.

Tableau I

a) *Liste des petuhot.*

Genèse : I, 6, 9, 14, 20, 24; II, 1, 4; III, 22; VI, 5, 9; IX, 18; X, 1; XI, 1; XIII, 1, 10; XIV, 1; XVIII, 1; XXI, 22; XXII, 1, 20; XXIII, 1; XXV, 1, 12, 19; XXVI, 1; XXXII, 4; XXXV, 1, 9, 22; XXXVI, 1, 31; XXXVII, 1; XXXVIII, 1; XL, 1; XLI, 1; XLVIII, 1; XLIX, 1, 5, 8, 13, 14, 27.

Exode : I, 8; II, 1, 23; IV, 18, 27; VI, 10, 13; VII, 1, 8, 26; IX, 1, 8, 22; X, 1, 21; XI, 1; XII, 21, 37, 43; XIII, 1, 11;, XIV, 1, 15, 26; XV, 1, 20; XVI, 11; XVII, 1, 8, 14; XVIII, 1; XIX, 1; XX, 8, 18; XXI, 1, 28; XXII, 13, 24; XXIII, 20; XXIV, 1; XXV, 1, 23, 31; XXVI, 15; XXVIII, 6; XXX, 1, 11, 17, 22; XXXI, 12; XXXII, 7, 15; XXXIII, 12, 17; XXXIV, 1, 27; XXXV, 4, 30; XXXVI, 14; XXXVII, 1, 10, 17, 25; XXXIX, 2, 8, 22, 33, XL, 1, 34.

Lévitique: I, 14; III, 1, 6, 12; IV, 1, 13, 22, 27, 32; V, 1, 17, 20; VI, 1, 12, 17; VII, 1, 11, 28; VIII, 1; X, 8, 12; XI, 1; XII, 1; XIII, 1, 9, 18, 29; XIV, 1, 33; XV, 1, 19; XVI, 1; XVII, 1; XVIII, 1; XIX, 1, 23; XX, 1; XXI, 1; XXII, 1, 17; XXIII, 1, 4, 9, 23, 33; XXIV, 1, 5, 13; XXV, 1; XXVI, 3, 14; XXVII, 1.

Nombres: I, 22, 24, 26, 28, 30, 32, 34, 36, 38, 40, 42, 44, 48; II, 1, 32; III, 1, 5, 11, 14, 44; IV, 1, 17, 21; V, 1, 5, 11; VI, 1, 22; VII, 18, 24, 30, 36, 42, 48, 54, 60, 66, 72, 78, 84; VIII, 1, 5; IX, 1, 9; X, 1, 11; XI, 1, 16, 23; XII, 1, 14; XIII, 1; XIV, 11, 26; XV, 1, 17, 32, 37; XVI, 1; XVII, 6, 16, 25, 27; XVIII, 8, 25; XIX, 1, XX, 1, 7, 23; XXI, 4; 21; XXV, 1, 10, 16; XXVI, 1, 52; XXVII, 6, 12; XXVIII, 1, 9, 11; XXIX, 1, 9; XXX, 2; XXXI, 1; XXXII, 1, 20; XXXIII, 1; XXXIV, 1, 16; XXXV, 1, 9; XXXVI, 1.

Deutéronome: IV, 1, 25, 41; V, 1; VI, 4; VII, 12; VIII, 1, 19; IX, 1; X, 1, 12; XIII, 2; XIV, 22; XV, 19; XVI, 1, 13; XVII, 8; XIX, 11; XXI, 1; XXII, 6; XXV, 17; XXVI, 1; XXVII, 1; XXVIII, 1, 15; XXIX, 1, 9; XXXI, 1, 14; XXXII, 1, 44, 48; XXXIII, 1, 8.

b) Liste des setumot.

Genèse : III, 16, 17; IV, 1, V, 1, 6, 9, 12, 15, 18, 21, 25, 28, 32; VI, 13; VIII, 15; IX, 8; X, 15, 21; XI, 12, 14, 16, 18, 20, 22, 24, 26; XV, 1; XVI, 1; XVII, 1, 15; XX, 1; XXIV, 1; XXVI, 34; XXVII, 1; XXVIII, 10; XXXIII, 18; XXXIV, 1; XXXVI, 20; XXXIX, 1; XLIV, 18; XLVI, 8, 28; XLIX, 19, 20, 21, 22.

Exode : III, 1; VI, 2, 14, 29; VII, 14, 19; VIII, 12, 16; IX, 13; X, 12; XI, 4, 9; XII, 1, 29, 51; XIII, 17; XV, 22, 27; XVI, 4, 28; XX, 1, 2, 7, 12, 13, 14, 15, 16, 17 (2), 22; XXI, 7, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 22, 26, 33, 35, 37; XXII, 4, 5, 6, 9, 15, 17, 19, 27; XXIII, 1, 4, 5, 6, 26; XXIV, 12; XXV, 10; XXVI, 1, 31; XXVII, 1, 9, 20; XXVIII, 1, 13, 15, 31, 36; XXIX, 1, 38; XXX, 34; XXXI, 1, 18; XXXIII, 1; XXXV, 1; XXXVI, 8, 20; XXXVIII, 1, 8, 9, 21, 24; XXXIX, 6, 27, 30, 32; XL, 17, 20, 22, 24, 26, 28, 30, 33.

Lévitique: I, 10; II, 1, 4, 5, 7, 14; V, 11, 14; VI, 7; IX, 1; XI, 29, 39; XIII, 24, 38, 40, 47; XIV, 21; XV, 16, 25; XVIII, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14. 15, 16, 17; XIX, 33; XXI, 10, 16; XXII, 26; XXIII, 15, 26; XXIV, 10; XXV, 8, 25, 29, 35, 39, 47; XXVI, 27; XXVII, 9.

Nombres: I, 20; II, 10, 17, 18, 25; III, 27, 40; IV, 29, 38; VI, 24, 25, 26, 27; VII, 1, 12; VIII, 23; IX, 15; X, 29, 35; XII, 4; XV, 22, 27, 35; XVI, 20, 23; XVII, 1, 9; XVIII, 1, 21; XX, 12, 14; XXI, 1, 17; XXII, 2; XXVI, 12, 15, 19, 23, 26, 28, 35, 38,

42, 44, 48, 57; XXVII, 1, 15; XXVIII, 16, 26; XXIX, 7, 12, 17, 20, 23, 26, 29, 32, 35; XXXI, 13, 21, 25; XXXII, 5, 16; XXXIII, 40, 50.

Deutéronome : II, 2, 8, 17, 31; III, 23; V, 6, 11, 12, 16, 17, 18, 19, 20, 21 (2), 22; VI, 10, 16, 20; VII, 1, 17; XI, 10, 13, 22, 26, 29; XII, 20, 29; XIII, 7, 13; XIV, 1, 3, 9, 11, 28; XV, 1, 7, 12; XVI, 9, 18, 21; XVII, 1, 2, 14; XVIII, 1, 3, 6, 9; XIX, 1, 14, 15; XX, 1, 10, 19; XXI, 10, 15, 18, 22; XXII, 1, 4, 5, 8, 10, 13, 20, 22, 23, 25, 28; XXIII, 1, 2, 3, 4, 8, 10, 16, 20, 22, 25, 26; XXIV, 1, 5, 7, 8, 10, 14, 16, 17, 19, 20; XXV, 1, 5, 11, 13; XXVI, 12, 16; XXVII, 9, 11, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 23, 24, 25, 26; XXVIII, 69; XXX, 1, 11, 15; XXXI, 7; XXXIII, 7, 12, 13, 18, 20, 22, 24; XXXIV, 1.

II. — Les manuscrits massorétiques récents.

Maïmonide désirait que sa liste des divisions, basée sur le manuscrit dont il s'était servi au Caire en provenance de Jérusalem, devienne normative. Il n'en fut pas ainsi, du moins pendant de longs siècles encore [13]. L'état des manuscrits récents, du XIe au XVIe siècle, en offre un éloquent témoignage [14]. On peut distinguer deux grands ensembles dans la tradition manuscrite, deux groupes plus ou moins homogènes d'ailleurs. Tout d'abord, les manuscrits issus des écoles de scribes babyloniens, séfaradites (espagnols) et yéménites forment un groupe compact, où les divisions s'accordent, en général, avec celles de Maïmonide, selon une liste comprenant environ 290 *petuhot* et 379 *setumot* [15]. Cette situation s'explique facilement sur le plan historique. Lorsque les académies babyloniennes tombèrent en décadence, les espagnols firent venir chez eux de précieux manuscrits de l'est méditerranéen et de nombreux savants, de Sura en particulier. Les scribes espagnols subirent donc directement leur influence. Quant aux manus-

[13] Cf. M. GOSHEN-GOTTSTEIN, *op. cit.*, dans *Textus*, I, p. 56, n. 109 : le fils de Maïmonide, R. Abraham, reconnaissait encore l'existence et la valeur des autres traditions de lecture.

[14] Nous nous appuyons ici sur C. D. GINSBURG, *Introduction to the Masoretico-critical Edition*, Londres, 1897, en suivant sa numérotation des manuscrits répartis en plusieurs écoles :

1° École babylonienne : ms. 43.
2° École yéménite : mss 29; 30; 31; 40; 41; 42; 44.
3° École séfarad : mss 3; 9; 18; 21; 22; 23; 48; 51; 53; 59.
4° École italienne : ms. 4; 7.
5° École franco-italienne : mss 52; 54; 56.
6° École germanique : mss 13; 14; 15; 16; 17; 19; 24; 26; 27; 49; 55; 58.
7° École franco-germanique : ms. 25.
8° Les premières éditions du Pentateuque : éd. 2; 5; 6; 7; 8; 9; 12; 13; 18; 19; 20; 21; 22; 23 (la Bible rabbinique de Jacob ben Chayim, Venise, 1524).

[15] Dans ce premier groupe de manuscrits, quelques témoins seulement offrent de notables variantes, tels les mss 43; 48; 51 et 53. Ce sont soit des erreurs de scribe, soit des variantes influencées par le ms. BM Or. 4445 et l'ancienne tradition palestinienne, comme nous le verrons. Le ms. séfarad 48, c'est-à-dire BM Or. 2626-2628, sert de base à la Bible de N. H. SNAITH, éditée récemment par la *British and Foreign Bible Society*. Le système de division de ce manuscrit est beaucoup plus proche de TR que celui des mss BM Or. 4445 et B 19a.

crits yéménites récents, la situation s'explique non moins facilement. L'influence de Maïmonide s'exerça, en effet, fortement sur les scribes de ce pays, et les colophons de plusieurs manuscrits yéménites témoignent toujours de l'intention délibérée des scribes d'aligner leur système de division sur celui du célèbre *Codex* d'Alep [16]. Nous donnerons à la liste de Maïmonide, suivie par tout ce groupe de manuscrits, le nom de « tradition reçue », avec le sigle TR.

Face à ce premier groupe, les manuscrits issus des écoles ashkénazites, françaises et italiennes présentent une tout autre facture [17]. L'influence de Maïmonide se révèle ici sans effet. Ainsi le manuscrit de Paris (ms. 58, selon la numérotation de Ginsburg) offre 81 variantes par rapport à TR. Quelques variantes isolées mises à part, on constate que ces manuscrits occidentaux s'accordent souvent entre eux pour appuyer une tradition de lecture différente de TR et beaucoup plus longue. Voici, d'ailleurs, à titre indicatif, une liste des alinéas nouveaux introduits dans les manuscrits de ce second groupe [18] :

Tableau II

Genèse : II, 13, 14; IV, 3, 8, 13; VII, 1; X, 6, 13; XVII, 9; XXV, 7; XXX, 14; XXXVI, 9; XXXIX, 7; XL, 7; XLIX, 3.

[16] Cf. M. Goshen-Gottstein, *Biblical Manuscripts in the United States*, dans *Textus*, II, 1962, pp. 48-49, n. 23.

[17] Outre les mss étudiés par C. D. Ginsburg, nous avons pu consulter de nombreux mss à l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes de Nancy, grâce à l'obligeance de M. G. E. Weil, et en particulier : 1) le ms. de Parme 1849 (de Rossi 668), sigle P 1; 2) ms. de Parme 2808 (de Rossi 2), sigle P 2; 3) ms. de Parme 2005 (de Rossi 16), sigle P 3; ces 3 mss ont été édités par A. Sperber, *Codices Palatini*, dans *Corpus codicum hebraicorum medii aevi* de R. Edelman, Copenhague, 1956; 4) ms. de Parme 3218 (de Rossi 7), sigle P 4; 5) ms. Vatican Urbinate Hebr 1, sigle V 1; 6) ms. Vatican Urbinate Hebr 2, sigle V 2. Ces mss récents suivent un système de division différent de TR, à l'encontre des mss de Parme 2003 (de Rossi 12) et de Paris BN heb 15 qui suivent TR, à quelques détails près.

[18] Tableau des sigles :
TR : tradition reçue de Maïmonide (*Codex* d'Alep).
TL : tradition longue des mss récents.
O : ms. britannique, BM Or. 4445.
L : ms. de Leningrad, B 19a (Kittel-Kahle).
A : première liste de *setumot* découverte par E. Adler.
N : seconde liste de *setumot*, de Nehardéa.
P 1, P 2, P 3, P 4 : mss de Parme.
V 1, V 2 : mss du Vatican.
M : *Codex* de Michigan.
F. 10, F. 17, F. 59, F. 159 : mss de la seconde collection Firkowitsch, à Leningrad.
Adl. 2107, Adl. 2116 : mss ben Naphtali (selon Kahle).
Ea 2, Ea 9, etc. : mss babyloniens, à ponctuation simple.
Ka 13, etc. : mss babyloniens, à ponctuation complexe.
Mas. B : Massore babylonienne.
Néof. : Targum *Néofiti*.
54; 48; etc. : mss suivant la numérotation de C. D. Ginsburg.

Exode : II, 11; VIII, 1; XIII, 5, 15; XIV, 30, 31; XVI, 6; XXII, 18; XXIII, 2, 3; XXV, 17; XXVI, 7; XXVIII, 30; XXXII, 9, 33; XXXIII, 5; XXXVI, 35; XXXVII, 6.

Lévitique : V, 7; VII, 22; XI, 9, 13, 21, 24; XIII, 23, 28; XV, 18; XVII, 8, 10, 13; XIX, 20; XXII, 14; XXIII, 39; XXV, 14; XXVI, 18, 23; XXVII, 26.

Nombres : IV, 42; VI, 13; VII, 4, 11; X, 18, 22, 25; XIV, 1; XXV, 4; XXVI, 5; XXVII, 18; XXXI, 48.

Deutéronome : II, 9; III, 18; VII, 7, 9; IX, 12, 13; X, 8; XVI, 22; XVIII, 14; XIX, 8, 16; XXII, 9, 11; XXIII, 7, 19; XXIV, 6, 9, 20; XXV, 4, 14; XXVII, 20; XXXI, 9, 16, 22, 23, 25, 30; XXXIII, 6, 23.

Nous donnerons à cette liste le nom de « tradition longue des manuscrits récents », avec le sigle TL [19]. L'existence de ces différentes tra-

[19] Liste des sections de TL avec l'indication des mss et des éditions qui les acceptent; le sigle p ou s, marqué en indice, indique la *petuhah* ou la *setumah :*

Genèse : II, 13 (mss P4s; V2; 49; 50; 56; éd. 12); II, 14 (mss 25; 56; 58); IV, 3 (P4s; P1; V2; 24; 25; 49; 50; 54; 58); IV, 8 (ms. 49); IV, 13 (P4s; V1; V2; Néof.; 25; 49; 50; 54); V, 3 (ms. 24); VII, 1 (P4s; V1; 24; 25; 49; 50; 52; 54; 56; 58; 15; éd. 6, 12 et 20); X, 6 (P4s; V1; V2; 24; 52; 54; 55; éd. 6, 12 et 20); X, 13 (P4s; V1; V2; 24; 49; 50; 54; 55; 58; 7; éd. 2, 6, 12 et 20); XVII, 9 (P4s; 24; 25; 49; 50; 56); XXV, 7 (P4s; P3; V1; V2; 27; 49; 50; 56; 58; 7; 15; éd. 6, 12 et 20); XXX, 14 (P3; 27; éd. 6, 12); XXXVI, 9 (P4s; P3; P1; V1; V2; 7; 15; 25; 27; 49; 52; 53; 54; 55; 58; éd. 6, 9, 12 et 20); XXXIX, 7 (P4p; P3; P1; V1; 7; 15; 24; 25; 27; 49; 53; 55; 58; éd. 6, 9, 12 et 23); XL, 7 (54p); XLIX, 3 (P4s; P3; V1; V2; 7; 25; 52; 54; 55; 58; éd. 2, 9, 12 et 20).

Exode : II, 11 (P4p; P1; P2; P3; V1; V2; Néof.; 24; 25; 27; 49; 50; 52; 54; 55; 58; éd. 6, 9 et 12); VIII, 1 (P4s; P1; P2; P3; V1; V2; Néof.; 24; 25; 27; 49; 50; 52; 54; éd. 6, 9 et 12); XIII, 5 (P4s; P2; P3; V1; V2; 24; 25; 27; 49; 50; 52; 55; 56; 58; éd. 6, 12 et 20); XIII, 15 (24; 55; 58); XIV, 30 et 31 (Néof.); XVI, 6 (P4s; P3; V2; 49; 50; 54; 55; 56; éd. 6, 12); XX, 19 (43); XXII, 18 (P1; P2; P3; V1; 24; 52; 58;, éd. 2, 6, 12, 20); XXIII, 2 (P4s; P1; P2; V1; V2; 25; 55); XXIII, 3 (P2; 58; éd. 6, 12, 20); XXV, 17 (P4s; P1; P2; P3; V1; 24; 25; 27; 49; 50; 53; 54; 52; 55; 58; éd. 5, 9, 12); XXVI, 7 (P4p; P1; P2; P3; V1; V2; Néof.; 24; 25; 27; 49; 50; 54; 55; 56; éd. 5, 6, 9, 12); XXVIII, 30 (P4s; P1; P2; P3; V1; V2; 27; 49; 50; 54; 56; 58; éd. 6, 12); XXXII, 9 (P4s; P2; P3; V1; 27; 50; 58; éd. 6, 12); XXXII, 33 (P4s; P1; P2; P3; V1; V2; 24; 25; 27; 49; 54; 58; éd. 6, 12); XXXIII, 5 (P4s; P1; P2; P3; V2; 24; 25; 50; 54; 55; 58; éd. 6, 20); XXXVI, 35 (P4p; P1; P2; V1; 27; 49; 50; 54; 55; 58; éd. 6, 12, 20); XXXVII, 6 (P4s; P2; P3; V1; V2; Néof.; 24; 27; 49; 50; 53; 54; 58; éd. 6, 12).

Lévitique : V, 7 (P4s; V1; 24; 25; 49; éd. 5); VII, 22 (P4p; P1; P2; V1; V2; Néof.; 24; 25; 27; 49; 50; 52; 54; 55; 56; 58; éd. 2, 6); XI, 9 (P4s; P1; P2; V1; V2; Néof.; 24; 25; 27; 49; 50; 54; 55; 56; 58; 48; 51); XI, 13 (P4; P1; P2; V1; V2; Néof.; 24; 25; 27; 49; 50; 54; 55; 56; 58); XI, 21 (P1; V2; 50; 56; éd. 6); XI, 24 (P4s; P2; V1; V2; Néof.; 24; 25; 27; 49; 50; 54; 55; 56; 58; éd. 6, 12, 20); XIII, 23 (P4s; P1; P2; V1; V2; 24; 25; 27; 49; 50; 55; 58; éd. 12); XIII, 28 (P4s; P2; V1; 24; 27; 49; 55; 56; 58; éd. 6); XV, 18 (P4s; P1; P2; V1; V2; 24; 25; 27; 50; 55; 56; 58; éd. 6, 12); XVII, 8 (P4s; 49; 58; éd. 6, 12, 20); XVII, 10 (24; 27; 50; 55; 58; éd. 6, 9, 12); XVII, 13 (P4s; P2; V1; V2; 24; 25; 27; 49; 50; 54; 58; éd. 9, 12, 20); XIX, 20 (P4s; P1; P2; V1; V2; Néof.; 24; 25; 27; 49; 50; 54; 55; 58; éd. 6, 12); XXII, 14 (P4s; P2; V1; V2; 24; 25; 49; 50; 54; 55; éd. 6, 12); XXIII, 39 (58; éd. 12); XXV, 14 (P4s; P1; P2; V1; V2; Néof.; 24; 25; 49; 50; 54; 55; 56; 58; éd. 6, 20); XXVI, 18 (P4s; P1; P2; V1; V2; Néof.; 24; 25; 49; 50; 54; 55; 56; 58; éd. 6, 12, 20); XXVI, 23 (V2; 24; 25; 27; 58; éd. 6, 12); XXVII, 26 (P4s; 25; 54; 55; 56; 58; éd. 6, 12).

Nombres : IV, 42 (V1; V2; 56; 58; 24; éd. 6, 9 12); VI, 13 (P4; P1; P2; 24; 25; 49; 54; 55; 58; éd. 12, 20); VII, 4 (P4p; V1; 24; 54; 55; 58; éd. 12, 20); VII, 11 (V1); X, 18 (P4s; P1; P2; V1; 24; 25; 27; 49; 50; 52; 54; 55; 56; 58; éd. 6, 12, 20); X, 22 (P4s; P1; P2; V1; V2; 25; 27; 50; 52; 54; 55; 56; 58; éd. 6, 12, 20); X, 25 (P4s; P1; P2; V1; V2; 25; 27; 50; 52; 55; 56; éd. 6, 12, 20); XIV, 1 (P4s; P1; P2; V1; V2; Néof.; 24; 25; 27; 49; 54; 55; 56; 58; éd. 6, 12, 20); XXV, 4 (P4s; P1; P2; V1; V2; Néof.; 24; 25; 27; 49; 50; 54; 56; 58; éd. 2, 6, 12, 20); XXVI, 5 (P2; V1; 25; 27; 49; 50; 54; 56; éd. 6, 9, 12, 20); XXVII, 18 (P4s; P1; P2; V1; V2; Néof.; 24; 25; 49; 54; 58; éd. 6, 12, 20); XXXI, 48 (P4s; 24; 25; 54; 55).

ditions de lecture dans les manuscrits récents s'enracine dans le passé. TR et TL ont leur source dans les anciennes traditions mésopotamiennes et palestiniennes. La tradition longue des manuscrits récents, en particulier, s'appuie sur l'ancienne tradition longue palestinienne[19bis]. Mais avant d'esquisser l'histoire de ces traditions, constatons l'existence de nombreuses variantes, toujours par rapport à TR, dans les manuscrits issus de l'école de Tibériade et dans les listes de *setumot* trouvées dans l'inépuisable trésor de la Geniza du Caire.

III. — Les manuscrits de Tibériade et les listes de Setumot.

Dès avant le IXe siècle, l'école de Tibériade eut une influence prépondérante sur les manuscrits occidentaux de Palestine. Au sein de cette école devaient s'illustrer la famille des ben Asher et aussi celle des ben Naphtali. Nous n'avons pas à faire ici l'histoire du texte de Tibériade et à entrer dans les discussions qui opposent P. Kahle à J. L. Teicher ou, plus récemment, à M. Goshen-Gottstein[20]. Contentons-nous de présenter les manuscrits les plus représentatifs de cette célèbre école, afin de les comparer, dans les tableaux suivants, à d'autres manuscrits et aux listes de *setumot*.

1. Le ms. BM Or. 4445 (sigle O) est non daté; on l'attribue, d'ordinaire, à Moïse ben Ahser, le chef de l'académie de Tibériade, au

Deutéronome : II, 9 (P4s; P1; P2; V1; Néof.; 24; 25; 49; 50; 54; 55; 58; éd. 12); III, 18 (P4s; P2; V1; 24; 25; 49; 50; 55; 58; éd. 6); VII, 7 (P4s; P1; P2; V1; V2; Néof.; 24; 25; 49; 50; 54; 55; 58; éd. 6, 12); VII, 9 (P4s; P1; P2; 24; 49; 50; 54; 58; éd. 12); IX, 12 (P4s; P1; V2; 50; 55; éd. 2); IX, 13 (P4s; 50; 55; éd. 2, 6); X, 8 (P4s; P1; Néof.; éd. 12, 20); XVI, 22 (P4s; P1; P2; V2; 24; 25; 49; 50; 54; 55; 58; éd. 6, 12, 20); XVIII, 14 (P1; Néof.; 24; 25; 49; 56; 58; éd. 6, 12, 20); XIX, 8 (P4s; P2; V1; Néof.; 24; 25; 50; 54; 55; 58; éd. 12, 20); XIX, 16 (Néof.; 24; 49; éd. 6); XXII, 9 (P4s; P2; V1; V2; Néof.; 24; 25; 52; 54; 55; 58; éd. 6, 9, 12, 20); XXII, 11 (P4p; P2; V1; V2; Néof.; 24; 25; 52; 54s; 55; 58; éd. 6, 9, 12); XXIII, 7 (P4s; P2; 24; 25; 49; 50; 54; 58; éd. 6, 9, 12, 20); XXIII, 19 (P4s; P1; P2; V1; 24; 49; 50; 56; 58; éd. 6, 12, 20); XXIV, 6 (P4s; P1; P2; V1; Néof.; 24; 25; 49; 50; 52; 54; 55; 56; éd. 2, 6, 12, 20); XXIV, 9 (P4s; P1; P2; V1; Néof.; 24; 25; 49; 50; 54; 55; 56; éd. 6, 12, 20); XXIV, 20 (P4s; P1; P2; V2; Néof.; 25; 49; 52; 54; 56; éd. 6, 12); XXV, 4 (P4s; P2; V1; V2; Néof.; 24; 25; 49; 50; 55; 56; éd. 6); XXV, 14 (P4s; P1; P2; V1; Néof.; 24; 25; 49; éd. 5, 6, 12); XXVII, 20 (P4p; P2; Néof.; 25; 48); XXXI, 9 (P4p; P1; P2; V1; V2; Néof.; 25; 49; 50; 56; 58; éd. 6, 12); XXXI, 16 (P4s; P1; P2; V1; V2; Néof.; 24; 25; 49; 54; 55; 56; éd. 6, 12); XXXI, 22 (P4s; P1; V2; Néof.; 24; 50; 55; 56; 58; éd. 6, 12, 20); XXXI, 23 (P4s; P2; V1; 49; 50; 58); XXXI, 25 (P4s; P1; V1; V2; Néof.; 24; 25; 50; 55; éd. 6, 12, 20); XXXI, 30 (50; 56; éd. 12); XXXIII, 6 (P4s; P2; V1; V2; Néof.; 24; 25; 50; 54; 55; éd. 2, 12, 20); XXXIII, 23 (P4s; P2; V2; Néof.; 24; 25; 49; 50; 55; 58; éd. 5, 6, 12, 20).

[19bis] Dans la note précédente, nous avons relevé les divisions TL du Targum *Néofiti*, une recension de l'ancien Targum palestinien. Le ms. a été écrit par 3 scribes, suivant M. Martin, *The Palaeographical character of Codex Neofiti I*, dans *Textus*, III, p. 16. Les scribes A et B n'acceptent que de rares divisions de TL; le scribe C (surtout Deutéronome) les reçoit presque toutes.

[20] Cf. P. Sacchi, *Rassegna di studi di storia del testo del Vecchio Testamento ebraico*, dans *Rivista di Storia e Letteratura religiosa*, 1966, Anno II, 2, pp. 257-324.

IXe siècle. Du texte original, il ne subsiste actuellement que *Gen.*, XXXIX, 20 à *Deut.*, I, 33. Le système de division par alinéas présente de grandes différences avec TR.

2. Le codex conservé à Alep, depuis le XVe siècle, a été écrit, vers 910, par Solomon ben Buya'a. Aaron ben Asher, le petit-fils de Moïse, ajouta ensuite la massore. Après le sac de la synagogue d'Alep, en 1948, le Pentateuque ne subsiste que de *Deut.* XXVIII, 17, jusqu'à la fin du livre, sans parler de quelques photographies : *Gen.*, XXVI, 37-XXVII, 30 et *Deut.*, IV, 38-VI, 3. Ce codex est identifié, par certains, avec celui dont parle Maïmonide. Ce serait le manuscrit modèle qui fait autorité, la base de la liste normative de TR. Effectivement, les divisions relevées dans les chapitres parvenus jusqu'à nous correspondent exactement avec celles de Maïmonide, donc à TR [21].

3. Le manuscrit de Léningrad B 19a (sigle L) fut copié au Caire, en 1008 par Samuel ben Jacob. D'après le colophon, le scribe déclare suivre un texte, dûement corrigé, par le maître Aaron ben Asher. En fait, la massore et le système de division par alinéas présentent de grandes différences avec TR.

4. Outre ces grands manuscrits, nous utiliserons encore les fragments des manuscrits suivants :

a) Le codex de Michigan (sigle M), récemment découvert par E. Birnbaum. De nombreux folios manquent [22].

b) Les manuscrits de la seconde collection Firkowitsch, actuellement à Léningrad : le codex 2 Firk. 17, dont le scribe est Solomon ben Buya'a, le scribe du codex d'Alep; 2 Firk. 159, dont le scribe est Isaac le prêtre, en 943; 2 Firk. 10, écrit en 946; 2 Firk. 59, dont le scribe est ben Hasan de Kufa, en 1021 (sigles, respectivement F. 17; F. 159; F. 10 et F. 59) [23].

c) Des fragments appartenant, selon P. Kahle à la tradition des ben Naphtali : les manuscrits de New York, Adler 2107 et 2116 (sigles, Adl. 2107; Adl. 2116) [24].

5. En plus de ce matériel manuscrit, déjà considérable, nous avons la chance de posséder deux précieux instruments d'investigations, à savoir deux listes de *setumot* découvertes par E. N. Adler, en janvier 1896, dans la Geniza du Vieux Caire. La première (sigle A), d'origine

[21] Cf. M. Goshen-Gottstein, *The Authenticity of the Aleppo Codex*, dans *Textus*, I, pp. 17-58; *A Recovered Part of the Aleppo Codex*, dans *Textus*, V, pp. 53-59; *The Rise of the Tiberian Bible Text*, dans *Biblical and other studies*, éd. par A. Altmann, Cambridge (USA), 1963, pp. 79-122.

[22] Cf. E. Birnbaum, *The Michigan Codex*, dans *VT*, XVII, 1967, pp. 373-415.

[23] Cf. P. Kahle, *Masoreten des Westens*, I, Stuttgart, 1927, pp. 58 ss.

[24] Cf. P. Kahle, *Masoreten des Westens*, II, pp. 52 ss.

babylonienne, présente une longue liste de toutes les sections fermées du Pentateuque. La seconde (sigle N) rapporte la tradition de l'école babylonienne de Nehardéa (fermée vers 255). Cette dernière liste, beaucoup plus courte, ne se présente pas comme une liste complète de toutes les *setumot*, mais plutôt comme une liste rectificative que les scribes de Nehardéa sont invités à suivre dans les cas controveversés [25].

6. En vue de permettre une meilleure utilisation des tableaux qui vont suivre, nous ajouterons, le cas échéant, les mentions :

a) des parallèles découverts dans la tradition longue des manuscrits récents (sigle TL); et plus particulièrement de tel ou tel manuscrit récent dont nous avons donné la liste dans les notes.

b) des parallèles découverts dans un manuscrit fort important, selon nous : le ms. 54 (ou Ginsburg III). Ce manuscrit a été copié en 1474 par Joseph de Bailo sur un codex de Barcelone, transcrit lui-même d'un ancien codex de Jérusalem appelé *Miqdashyah* (le sanctuaire de Jérusalem). D'après le colophon, le scribe a suivi scrupuleusement les divisions de lecture trouvées dans les « codices d'Azara », c'est-à-dire les anciens rouleaux du temple de Jérusalem.

c) Enfin, pour éviter des répétitions dans les pages suivantes, nous signalerons dans les tableaux les anciens manuscrits orientaux (sigles Ea et Ka; ex. Ea 9 et Ka 13) et les divisions marquées dans la massore babylonienne (sigle Mas. B.).

7. A partir de ces divers matériaux, établissons d'abord la liste des divisions « nouvelles » par rapport à TR (tableau III); la liste des variantes concernant la qualité des divisions : soit la présence d'une *setumah*, au lieu de la *petuhah* de TR (tableau IV), soit la présence d'une *petuhah*, au lieu de la *setumah* de TR (tableau V); la liste des principales omissions (tableau VI). Les sigles p et s, placés en indice, désignent la *petuhah* et la *setumah*.

[25] Ces listes sont éditées dans C. D. Ginsburg, *Introduction*, pp. 977-982 (appendice I).

Tableau III

Divisions nouvelles par rapport à TR.

Genèse :

II, 13 : A, N, TL.
II, 14 : N, TL.
IV, 3 : A, N, TL, 54, F. 59.
IV, 13 : A, N, TL, 54.
V, 3 : Ls, TL.
VII, 1 : Ls, TL, 54.
X, 6 : A, TL, 54.

Exode :

II, 11 : Op, TL, 54, Ms.
VIII, 1 : Op, TL, 54, M, F. 59.
XIV, 29 : A.
XVI, 6 : A, L, TL, 54.
XX, 19 : A, TL.
XXI, 27 : L.
XXII, 18 : A, N, O, L, TL, F. 10, Mas. B.
XXIII, 2 : Os, L, TL.
XXVI, 7 : Op, L, TL, 54, F. 17, Mas. B.
XXVIII, 30 : A, N, TL, 54, F. 10 p.
XXXII, 9 : Os, TL, F. 17.
XXXII, 33 : A, N, TL, 54, F. 17.
XXXIII, 5 : Op, TL.
XXXVIII, 13 : N, F. 10, Ea 9.
XXXVIII, 14 : F. 10.

Lévitique :

V, 7 : Os, TL.
VII, 22 : Lp, M, TL, 54, F. 10, F. 17.
XI, 9 : Os, TL, 54.
XI, 21 : Ls, TL.
XI, 24 : A, N, O, TL, 54, F. 17.
XIII, 23 : N, TL.
XIII, 28 : A, TL.
XV, 18 : A, N, TL, O, F. 17, F. 59, Lp, Ea 7.
XVII, 13 : A, N, TL, L, 54.
XIX, 20 : A, N, TL, 54, F. 17, Lp.
XXII, 14 : A, N, L, 54, F. 10.
XXV, 14 : Os, M, TL, 54, F. 59.
XXVI, 18 : Ls, TL, 54, F. 10, F. 59.
XXVII, 26 : A, N, TL, 54, L, F. 59.

Nombres :

II, 7 : Ls.
IV, 42 : F. 10, TL.
VI, 13 : A, N, TL, 54, F. 17.
VII, 4 : Os, TL, 54.
X, 18 : Ls, TL, 54.
X, 22 : A, O, L, TL, 54.
X, 25 : Os, L, TL.
XIV, 1 : A, TL, 54.
XXI, 8 : Op.
XXI, 34 : Op.
XXIII, 27 : A, N.
XXV, 4 : Op, TL, 54.
XXVII, 18 : A, N, TL, 54, O, Adl. 2107.
XXXI, 48 : F. 59, TL.

Deutéronome :

II, 9 : A, TL, 54, F. 17, Mas. B.
VII, 7 : A, N, TL, 54, L, F. 10, F. 17, F. 59, Ea 9.
VII, 9 : A, N, TL, 54, F. 59.
XIII, 19 : A, TL.
XVI, 22 : A, N, TL, 54, F. 59, M.
XVIII, 14 : A, TL, 54, L, F. 59.
XIX, 8 : Ls, TL, 54, M, F. 10, F. 17, F. 59.
XIX, 16 : A, TL.
XXII, 9 : A, TL, 54, L, F. 59, Ea 22.
XXII, 11 : A, TL, 54, L, F. 10, F. 59, Ea 22.
XXIII, 7 : A, TL, 54, F. 59.
XXIII, 8 b : A, N, L.
XXIII, 18 b : A.
XXIII, 19 : A, N, TL, F. 10, F. 59.
XXIV, 6 : A, N, TL, 54, L.
XXIV, 9 : A, N, TL, 54, L, F. 10, F. 17.
XXIV, 20 : A, N, TL, 54, M, L, F. 10, F. 59.
XXV, 4 : A, N, TL, L, F. 10, F. 59.

xxv, 14 : A, N, TL, 54, M, F. 10, F. 59.
xxvii, 20 : Ls, M, TL.
xxxi, 9 : N, TL.
xxxi, 16 : A, N, TL, 54, L, F. 59, F. 159, Ea 9.
xxxi, 30 : A, TL.
xxxiii, 6 : A, N, TL, 54, F. 159.
xxxiii, 23 : A, N, TL, F. 10, F. 17, F. 59, F. 159, Ka 20.

Tableau IV

Setumah, au lieu de la petuhah de TR.

Genèse :

xii, 1 : A, L, 54, V 2.
xiv, 1 : Ka 2.
xxi, 22 : A, N, 54, V 2.
xxiii, 1 : A, N, L, M, 54, V 2.
xxv, 12 : L.
xxvi, 1 : L, V 2.
xxxvi, 31 : 54, V 2.
xxxvii, 1 : M, 54, V 2.
xl, 1 : L, V 2.
xlix, 8 : O, L, F. 10, P 4, 50.
xlix, 13 : O, F. 10, 48.
xlix, 14 : A, O, L, F. 10, 48, 50, Ea 2.

Exode :

ii, 1 : A, L, M, 54, P 4, Ka 7-8.
iv, 18 : O, V 2.
iv, 27 : O, Ka 8.
ix, 8; xii, 37, 43 : O.
xiii, 11 : L, 54, Ka 8.
xiv, 15 : O, M.
xxi, 28 : A, N, O, 54.
xxiii, 20 : L.
xxiv, 1; xxv, 23 : O.
xxxiii, 12 : A, O, L, 54, F. 59, P 4, Ea 9, Mas. B.
xxxiii, 17 : O, Ea 9.
xxxiv, 1 : A, O, L, 54, F. 17, F. 59, P 4, Ea 9.
xxxiv, 27 : O.
xxxvi, 14 : A, N, L, 54, F. 17, P 4, Ea 9.
xxxix, 8 : O, N.
xxxix, 22 : N.
xxxix, 33 : O.

Lévitique :

iii, 6 : O, éd. 1.
vii, 11 : O, éd. 1.
x, 12; xii, 1; xiii, 9 : O.
xiii, 18 : Mas. B.
xv, 1 : L.
xxiii, 1 : F. 10.
xxiii, 23 : A, N, O, L, F. 10, F. 59.

Nombres :

i, 48 : O, N, P 4.
ii, 1 : A, N, 50, 54.
iii, 14 : L, F. 59, 48.
iv, 17 : L.
v, 11 : O.
vi, 1 : F. 10.
vi, 22 : Ea 16.
vii, 24 : F. 10.
vii, 30-60 : F. 10.
viii, 1 : A, N, F. 10.
ix, 9 : F. 10, Ea 16.
xi, 1 : L.
xiv, 11, 26 : 54.
xvii, 6 : O, 48.
xvii, 25, 27; xviii, 8 : L.
xx, 7 : A, 54.
xxv, 1, 10 : Ka 13.
xxvi, 52 : O.
xxvii, 6, 12 : L, P 4.
xxviii, 1, 9 : Adl. 2107.
xxviii, 11 : A, L, 54, F. 10, P 4, Adl. 2107.
xxxi, 1 : F. 10.
xxxv, 9 : Ka 7.

Deutéronome :

IV, 25 : 48, Ka 20.
VIII, 19; IX, 10; X, 12 : F. 17.
XIII, 2 : F. 10, éd. 1.
XVI, 13 : F. 10.
XIX, 11 : L, 48, P 4.
XXII, 6 : F. 10, éd. 1.
XXVII, 1 : L, éd. 1, Ea 22.
XXVIII, 15 : L.
XXXI, 14 : F. 10.
XXXII, 48 : F. 159, 54, P 4.
XXXIII, 1 : 54.
XXXIII, 8 : L, F. 159.

Tableau V

Petuhah, au lieu de la setumah de TR.
Le sigle (A) indique l'omission de la setumah dans la liste A.

Genèse :

V, 1 : L.
V, 21 : L, F. 59, (A).
V, 25 : L.
V, 28 : L, 54, (A).
XV, 1 : Adl. 2116, 15.
XVI, 1 : 15, P 4, Ka 2.
XLIV, 18 : F. 10, 54.
XLVI, 28 : O, L.

Exode :

VI, 2 : F. 10.
VI, 29 : O, L, F. 59, éd. 1.
VII, 14 : O, L. 54, F. 59, P 4, V 2, (A).
VIII, 12 : F. 59, éd. 9.
VIII, 16 : F. 59, 48.
X, 12: L, 48, 53.
XI, 4 : O.
XII, 1 : L, F. 59, 48, 53, éd. 1, (A) [26].
XII, 29 : O.
XIII, 17 : 54.
XVI, 4 : 43, 48, Ka 8.
XVI, 28 : O, 51, éd. 9.
XXII, 6 : F. 10, 54, P 4, (A).
XXVI, 31 : 54.
XXVII, 20 : O.
XXIX, 38 : F. 10, 54, P 4, (A).
XXX, 34; XXXI, 1 : O.
XXXIII, 1 : F. 10.
XXXVI, 20 : F. 59.
XXXVIII, 1, : O, L, F. 10, F. 17, 49 54, P 4, (A).
XXXIX, 6 : O, F. 17, (A).
XXXIX, 27 : F. 17.
XL, 24 : 0, 54, P 4, (A).
XL, 28 : L, 54, P 4, (A).

Lévitique :

V, 14 : O, 54.
VI, 7 : O, F. 10, F. 17, F. 59, 54, P 4, éd. 1, (A).
IX, 1 : O, F. 10.
XI, 29 : O.
XIII, 24, 40, 47 : F. 10.
XV, 25 : L, F. 17.
XIX, 33 : L.
XXI, 10 : F. 10, F. 59.
XXI, 16 : O, L, 54, F. 10, (A).
XXII, 26 : L, F. 10, F. 17, F. 59, 48, 54, P 4, (A).
XXIII, 26 : O, F. 10, F. 59, 54, P 4.
XXIV, 10 : O.
XXV, 8; XXVII, 9 : O, F. 10.

Nombres :

I, 20 : L, F. 10.
II, 10, 17, 25 : O.
III, 40 : F. 10, 48.
IV, 29; VII, 1 : L.
IX, 15 : L, F. 10, 54, P 4, (A).
XVI, 20 : L, F. 10, éd. 1.
XVI, 23 : L, F. 10.
XVII, 1 : O, L, 54, P 4, (A).
XXVI, 23 : O.

[26] On trouve aussi une *petuhah* dans un ancien fragment publié par S. A. Birnbaum, *A Sheet of an hight century synagogue scroll*, dans *VT*, IV, 1959, p. 123.

xxvi, 26 : O, P 4.
xxvi, 42 : 54.
xxvii, 15 : L, 51.
xxviii, 16 : O, 48.
xxviii, 26 : O, F. 10, 54, P 4, éd. 1, (A).
xxix, 7 : F. 10, 54.
xxix, 12 : O, L.
xxix, 17, 23 : O.
xxix, 20 : O, F. 10.
xxix, 26 : O, F. 10, P 4, éd. 1, (A), Ka 13.
xxix, 29 : O, F. 10, F. 59, P 4, éd. 1, (A).
xxix, 32 : O, L, F. 59, P 4, éd. 1, (A).
xxix, 35 : O, L, F. 17, P 4, éd. 1, (A).
xxxi, 13 : O.
xxxi, 25 : O, L, F. 17, F. 59, 54, P 4, éd. 1, (A).
xxxii, 5 : O.
xxxiii, 40 : O, Ka 7.
xxxiii, 50 : O, F. 17, 43, Ka 7, Mas. B, (A).

Deutéronome :

ii, 2; iii, 23; v, 6 : F. 10.
xi, 10 : Ea 12.
xi, 22 : 54, P 4, (A).
xviii, 1 : F. 17.
xxii, 5 : Ea 22.
xxii, 10 : L, P 4.
xxii, 23 : 54, P 4, (A).
xxx, 11 : 54, 48, P 4, (A).
xxxi, 7 : L.

Tableau VI

Omission d'une division par rapport à TR.

Genèse :

vi, 5 : 50.
x, 15 : 7.
xxvii, 1 : L.
xlix, 5, 22 : L, M.
xlix, 19 : L, 55.

Exode :

vi, 14 : O.
xii, 51 : O, éd. 6, éd. 12.
xv, 25 : O, L.
xxii, 13 : éd. 6, éd. 9.
xxi, 16 : O, L, éd. 9.
xxi, 37 : Mas. B.
xxiii, 1 : O, 24, 25, P 1, P 2.
xxiii, 5 : 27.
xxiii, 26 : 25, 26, 55, Mas. B.
xxxix, 6 : A, L, 24, 55.
xxxix, 22 : L.

Lévitique :

ii, 5 : 54.
xiii, 40 : 48.
xv, 25 : O.
xxii, 1 : L.
xxiii, 15 : 56.
xxv, 29 : O, L, M.
xxv, 47 : A, M, P 2, 24, 25, 49, 54, 55, 56.

Nombres :

ii, 17 : éd. 2.
iii, 1, 27 : L.
xvii, 6 : L, 25.
xxvi, 57 : O, Adl. 2107.
xxxi, 21 : O.
xxxii, 5 : éd. 6, éd. 9, éd. 12.

Deutéronome :

v, 16, 21 : F. 10.
viii, 19 : 25.
xiii, 7 : L.
xiv, 3 : 54.
xvi, 21 : éd. 9.
xvii, 1 : 48, éd. 12.
xix, 15 : 53, éd. 9.
xxii, 20 : 25, 56.
xxii, 25 : 25.
xxiii, 9, 20 : L.
xxiii, 25 : 25, 49.
xxiii, 26 : 56.
xxiv, 8 : L, 50, 53.
xxv, 13 : 56.

***

La lecture des tableaux précédents permet déjà deux conclusions importantes. Les différences entre les manuscrits sont nombreuses et variées. A y regarder de près pourtant, on constate que ces variantes n'atteignent guère qu'un quart des divisions du Pentateuque. Les éléments communs à toutes ces traditions sont donc plus nombreux que les éléments qui les différencient. A la base de tous ces systèmes, il y a une tradition commune. Soulignons bien ces faits, pour parer à l'objection de certains qui considèrent avec trop de négligence cette donnée de la tradition. L'autre conclusion à tirer est celle-ci : les systèmes de division varient d'un manuscrit ou plutôt d'un groupe de manuscrits à l'autre. On observe en effet certaines constantes. Chaque scribe n'a pas innové à plaisir de nouvelles divisions ou changé sans raison la qualité des alinéas. Même si l'on doit reconnaître qu'il n'y a pas de manuscrits absolument identiques, les scribes restaient des hommes de la tradition soucieux de respecter les systèmes de division hérités de leurs pères. Il importe donc de mettre en lumière les diverses traditions orientales et occidentales (palestiniennes) sur le sujet et les rapports noués entre ces traditions. Dans l'état actuel de la documentation, l'entreprise reste ambitieuse, mais l'enjeu est important. A travers l'histoire des systèmes de division, c'est en effet l'histoire même du texte biblique qui se trouve, en partie, révélée. Dieu sait pourtant si cette histoire du texte, tant babylonien que palestinien, est encore pleine d'obscurité [27]!

IV. — Les traditions orientales.

Pour avoir une idée des anciennes traditions babyloniennes, nous avons à notre disposition : les listes de *setumot* A et N; divers fragments babyloniens découverts dans la Geniza du Caire [28] et quelques fragments de la Massore babylonienne [29]. Il reste certainement beau-

[27] On se gardera, néanmoins, de conclusions trop hâtives. L'indication des sections est due à la plume du scribe du texte consonantique (souvent différent du scribe qui écrit la vocalisation et la massore); or ce scribe peut fort bien recopier fidèlement un, ou plusieurs, textes de base et utiliser, pour la notation des divisions, une liste indépendante de divisions de lecture.

[28] Pour les mss babyloniens, cf. P. Kahle, *Masoreten des Ostens*, Leipzig, 1913; *Die hebraischen Bibelhandschriften aus Babylonien*, dans *ZAW*, XLVI, 1928, pp. 113 ss. On trouvera la liste de ces mss dans *Bulletin d'Information de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes*, XI, Paris, 1962, pp. 57-67.

[29] Cf. G. E. Weil, *Quatre fragments de la Massorah babylonienne*, dans *Textus*, III, 1963, pp. 74-120; l'auteur prouve l'origine babylonienne des mss de Cufut-Kale, c'est-à-dire les

coup de matériaux à découvrir, avant de porter un jugement sûr. Les remarques suivantes n'ont donc nullement la prétention d'épuiser le sujet.

1. *La liste de Nehardéa* (N).

On remarque dans cette liste de *setumot* 32 divisions « nouvelles » par rapport à TR (tableau III); 29 de ces divisions ont un parallèle dans TL, et 28 dans la liste A. En 10 cas (tableau IV), cette liste a une *setumah*, au lieu de la *petuhah*, et sur ce nombre, N offre sept parallèles avec A. Cette liste ne signale pas toutes les *setumot* du Pentateuque; elle opère une sélection et relève seulement les sections propres à Nehardéa, discutées ou refusées par d'autres écoles de scribes. En effet, outre les divisions « nouvelles », la liste comprend encore 28 sections ayant un parallèle dans TR : *Gen.*, III, 16; XLIX, 20, 22; *Ex.*, VIII, 16; XXI, 16; XXIII, 5, 6, 26; XXVII, 1; *Lév.*, XIV, 21; XV, 25; XIX, 33; XXIII, 15, 26; XXV, 25, 29, 39; XXVII, 9; *Nomb.*, XVIII, 1; XXVI, 42; XXIX, 12, 23; *Deut.*, XXIII, 2; XXIV, 2; XXIV, 17, 21; XXV, 13; XXXI, 7; XXXIII, 18. Or, en 15 cas au moins, on peut constater que ces divisions de TR sont contestées par d'autres traditions de scribe. Enfin, on signalera plus loin qu'en de nombreux cas les versions syriaque et samaritaine ne marquent pas de section pour ces cas litigieux. En bref, la liste de Nehardéa implique par elle-même l'existence d'autres traditions anciennes divergentes.

2. *La première liste d'Adler* (A).

La liste de *setumot* A comprend 44 divisions « nouvelles » par rapport à TR. Hormis 4 cas, toutes ces sections se trouvent aussi en TL. Cette liste indique, 14 fois, une *setumah*, au lieu de la *petuhah* de TR. A part un cas, ces *setumot* trouvent appui dans plusieurs manuscrits, tels O, L, 54. La liste A omet, enfin, 27 *setumot* de TR. L'omission de la *setumah* implique ici, soit l'absence de division dans cette tradition de lecture (tableau VI), soit la présence d'une *petuhah*, en lieu et place de la *setumah* de TR (tableau V). Là encore, la liste A trouve appui très souvent dans O, L, 54, etc... En bref, cette liste présente 75 variantes avec TR et accueille généreusement les divisions de la tradition longue; son système de lecture est encore plus long que celui de Nehardéa. L'origine babylonienne de cette liste est confirmée par les rapports qu'elle noue avec la liste de Nehardéa, avec les manus-

fragments découverts en Crimée par A. Firkowitsch et publiés, en 1885, par C. D. Ginsburg, *Masorah*, III, pp. 207-268.

crits et la massore babyloniens. Il restera néanmoins à expliquer les contacts importants entre cette liste et les manuscrits de la tradition occidentale.

3. *Les manuscrits babyloniens.*

Les écoles de scribes babyloniens ne suivaient pas toutes le système de lecture de Nehardéa. Certaines adoptaient un système long, analogue à A ou N; mais d'autres préféraient, à Sura, en particulier, un système plus court. Avec P. Kahle, distinguons deux sortes de manuscrits babyloniens d'après la ponctuation adoptée : les uns suivent une méthode simple de ponctuation (sigle E; et pour le Pentateuque Ea); d'autres, plus récents, adoptent une méthode de ponctuation complexe (sigle K; et pour la Pentateuque Ka).

a) Dans le premier groupe de manuscrits Ea, le plus ancien, on relève la présence de 5 divisions « nouvelles » et de 8 *setumot* (tableaux III et IV); mais ces fragments, hélas trop peu nombreux et d'origine diverse, peuvent aussi suivre TR, ainsi *Ex.*, XXXIII, 5 (Ea 9); *Lév*, XI, 24 (Ea 8); XXI, 16 (Ea 5); *Nomb* , II, 1 (Ea 9); *Deut* , XIII, 19 (Ea 12).

b) Dans le second groupe, Ka, le plus récent, les fragments suivent généralement TR : sur 60 exemples de division, 9 différents de TR (tableaux III-V).

4. *La massore babylonienne* (Mas. B).

G. E. Weil a publié récemment quatre fragments de la massore babylonienne. Ces fragments ajoutés à ceux publiés naguère par C. D. Ginsburg, démontrent que le système de division adopté alors était proche de TR. Sur les 84 divisions relevés dans ces fragments, 76 s'accordent avec TR; en 13 fois, la massore refuse une division de TL. Pour les exceptions, voir les tableaux III-V.

Au terme de cette enquête sur les manuscrits orientaux, plusieurs conclusions préliminaires peuvent être tirées : La Babylonie connaissait divers systèmes de division; chaque académie possédait sans doute le sien. Nous connaissons celui de Nehardéa; il serait important de déterminer les autres avec précision et de situer le lieu géographique de la liste A. Aux systèmes de divisions anciens et longs s'est substitué progressivement un système plus court. L'influence de Tibériade dans cette évolution est patente, tant sur les manuscrits à ponctuation complexe que sur la massore babylonienne. Le système court a finalement été adopté partout dans les manuscrits baby-

loniens récents[30], les manuscrits yéménites et les manuscrits espagnols; l'influence de Maimonïde fut alors déterminante.

V. — La tradition occidentale.

Distinguons le cas des manuscrits écrits sous la mouvance de l'école de Tibériade, des autres manuscrits.

1. *Les manuscrits de Tibériade.*

Le système de lecture du *Codex* d'Alep est à la fois, un point d'arrivée et un point de départ. Il est un point d'arrivée, en tant qu'il est l'aboutissement d'un long effort de rationnalisation des anciens systèmes de lecture palestiniens qui se développaient de façon toujours plus anarchique. Il est un point de départ, en tant qu'il a influencé avec des fortunes diverses les manuscrits palestiniens postérieurs et surtout les manuscrits orientaux. Considérons rapidement chacun des manuscrits connus de Tibériade.

a) Le ms. BM. Or. 4445, le plus ancien de l'école de Tibériade (pour le Pentateuque) présente 19 sections « nouvelles » par rapport à TR; à deux exceptions près, toutes ces sections se trouvent en TL; en 9 cas, le manuscrit élimine une section de TR; en 41 cas, il met une *petuhah*, et, en 28 cas, une *setumah*, à l'encontre de TR. Bref, dans ce manuscrit pourtant incomplet, on relève 97 variantes par rapport à TR.

b) Le ms. 2 Firk. 17, presque complet (mais dont la lecture est parfois difficile), accepte 12 sections « nouvelles »; en 10 cas, il met une *petuhah*, et en 5 cas une *setumah*. Rappelons que son scribe, Solomon ben Buya'a, est le même que celui du *Codex* d'Alep.

c) Les scribes des mss 2 Firk. 159 et 10 (années 943 et 946) ont gardé l'ancien mode palestinien de division. Quant aux systèmes de lecture, le ms. 2 Firk. 10 accepte 16 divisions « nouvelles »; 29 *petuhot* et 16 *setumot* différentes de TR (dans les fragments manquants du manuscrit, on compte seulement 11 sections « nouvelles », suivant le tableau III).

d) Le scribe du manuscrit de Léningrad (année 1008) accepte 30 divisions « nouvelles »; il omet 12 divisions; en 28 cas, il met une *petuhah*, et en 26 cas une *setumah;* soit 95 variantes.

[30] Donnons l'exemple de la Bible babylonienne abrégée publiée par I. Yeivin, *A babylonian fragment of the Bible in the abbreviated system*, dans *Textus*, II, 1962, pp. 120-139. Le système de division de ce texte babylonien à vocalisation tibérienne suit TR, sauf dans *Nomb.*, xxvii, 18 (tableau III).

e) Enfin le scribe du ms. 2 Firk. 59 (année 1021) accepte 21 divisions « nouvelles »; il met 14 *petuhot* et 4 *setumot* différentes de TR (dans les fragments manquants du manuscrit, on trouve encore 23 divisions nouvelles, suivant le tableau III).

Tout se passe comme si après un effort de réduction et d'épuration des anciens systèmes palestiniens — effort qui atteint son point culminant dans le *Codex* d'Alep — on en revint bientôt progressivement aux anciens systèmes « traditionnels ». Les manuscrits ben Naphtali, semble-t-il, et les manuscrits occidentaux récents ne tinrent pas compte des indications du *Codex* d'Alep.

2. *Les anciens systèmes palestiniens.*

A défaut d'anciens manuscrits palestiniens antérieurs aux manuscrits de Tibériade, est-il possible de se faire une idée des anciens systèmes palestiniens? A notre avis, les manuscrits occidentaux récents peuvent servir de point de départ, tels les manuscrits 24; 25; 27; 49; 50; 54; 55; 56; et 58; les manuscrits de Parme (P1-P4) et du Vatican (V1-V2). Qu'on aille pas croire que ces manuscrits d'époque tardive, aient introduit arbitrairement un nouveau système de division. Les scribes sont gens conservateurs, et c'est même en raison de ce conservatisme qu'ils ont refusé la réforme trop radicale du *Codex* d'Alep. L'examen des divisions de TL montre les rapports existant avec :

a) les divisions du Targum Néofiti, une recension de l'ancien Targum palestinien (cf. tableau II, les notes 18 et 19).

b) les divisions de BM. Or 4445, 46 accords en tout; et celles du manuscrit B 19a, 58 accords;

c) les divisions des anciens manuscrits babyloniens et des listes de *setumot :* A offre 40 divisions « nouvelles » parallèles à TL et, en totalité, 75 accords. En bref, les « nouvelles » divisions de TL sont, en réalité, fort anciennes. Parmi les manuscrits récents, le manuscrit 54 (ou Ginsburg III) semble un des meilleurs témoins de l'ancienne tradition. Il présente 49 divisions « nouvelles » et, au total, 89 différences avec TR; il offre, en outre, 54 accords avec A, 54 avec L et 23 avec O. Le manuscrit de Parme 3218 (sigle P4) mérite aussi une particulière attention.

VI. — L'évolution des systèmes de lecture.

Nous avons constaté l'existence d'une tradition commune à tous les manuscrits et, en même temps, l'existence de nombreuses variantes : des additions, des omissions, des changements dans la qualité attri-

buée à tel ou tel alinéa. Est-il possible d'explorer quelques-uns des motifs qui ont provoqué ces variantes? En suite de quoi, nous tenterons d'opérer une synthèse des résultats acquis.

Les motifs qui ont amené l'apparition des variantes sont multiples. Distinguons : 1° les erreurs de scribe; 2° les motifs liturgiques; 3° les motifs théologiques; 4° l'évolution vers une stabilisation progressive des systèmes de lecture.

1. *Les erreurs de scribes.*

Les scribes sont des gens consciencieux, soucieux de garder intact le patrimoine traditionnel. Il faut pourtant reconnaître que, plusieurs fois, et dans les manuscrits récents en particulier, les scribes ont commis quelques erreurs. A la vérité, l'anarchie relative dans laquelle se présentaient alors les systèmes de division ne pouvait guère les encourager. Mais le danger dut exister très tôt, même en Babylonie : l'existence de listes comme A et N en est le témoignage. Un point en particulier doit être souligné. Les anciens manuscrits palestiniens suivaient, avons-nous dit, un mode de division différent de celui qui s'imposera par la suite : un alinéa marginal simple était considéré comme une *setumah* par les uns et comme une *petuhah* par les autres; un alinéa intra-marginal à deux pauses comme une *petuhah* par les uns et comme une *setumah* par les autres. De nombreuses variantes dans la qualité des alinéas s'expliquent ainsi : le scribe ne savait plus alors à quoi s'en tenir (cf. par ex. les soi-disant manuscrits « proto-massorétiques » de A. Sperber, manuscrits de Parme, P1 et P2).

2. *Les motifs liturgiques.*

Les lectures synagogales festives et sabbatiques ont évolué au cours des âges et selon les régions. Plusieurs variantes dans la division des textes s'expliquent dans le contexte de cette évolution.

A. — *Les lectures festives.*

Les lectures lues les jours de fête, demi-fête et autres circonstances commencent généralement par une *petuhah*. Donnons l'exemple des lectures palestiniennes (les moins connues) : *a*) Lors des *Maamadot*, c'est-à-dire des stations de garde au Temple et dans les synagogues, on lisait *Gen.*, I, 1 ss, 6, 9, 14, 20, 24; tous ces sous-paragraphes ont la *petuhah*. *b*) Lors des quatre sabbats spéciaux, durant le mois d'Adar, on lisait au sabbat *Shekalim*, *Nomb.*, XXVIII, 1 ou, surtout, *Ex.*, XXX, 11; au sabbat *Zachor*, *Deut.*, XXV, 17; au sabbat *Para*, *Nomb.*, XIX,

1, et au sabbat *Hachodesh*, *Ex.*, XII, 1. Toutes ces sections ont la *petuhah*, sauf la dernière et dans TR seulement. *c*) Durant les sept jours de Pâque, on lisait (d'après les *Piyyutim* de Yannaï et un fragment du Caire) : *Lév.*, XXII, 26; XXIII, 9; *Ex.*, XII, 43; *Nomb.*, IX, 1; *Deut.*, XVI, 1; *Ex.*, XXII, 24 et, le septième jour, *Ex.*, XV, 1. Toutes ces sections ont la *petuhah*, y compris *Lév.*, XXII, 26 (tableau V). Quelques synagogues palestiniennes préféraient commencer la lecture du septième jour quelques versets avant *Ex.*, XV, 1 : on remarquera alors la division « nouvelle », *Ex.*, XIV, 29, dans la liste A et le Targum *Néofiti*. *d*) A la Pentecôte, la Mishna demande la lecture de *Deut.*, XVI, 9, qui a une *setumah*. Mais bientôt (cf. *Tosefta*, *Meg.*, 4, 5) les synagogues préférèrent lire à la place *Ex.*, XIX, 1 (P). *e*) Lors de la fête des Tentes, on lisait le premier jour *Lév.*, XXIII, 33 (P); puis les six jours suivants, *Nomb.*, XXIX, 17, 20, 23, 29, 32, 35 (ainsi *Tos.*, *Meg.*, 4, 8); dans TR, ces six sections ont une *setumah*, à l'encontre des traditions signalées au tableau V qui ont bien la *petuhah*. *f*) A Purim, on lisait , *Ex.*, XVIII, 8 (P); à Kippur, *Lév.*, XVI, 1 (P) ou, suivant *Tos. Meg.*, 4, 7, *Nomb.*, XXIX, 7 (P dans tableau V); aux Néoménies, *Nomb.*, XXVIII, II (P); aux Jeûnes, *Lév.*, XXVI, 3 (P) ou *Deut.*, XXVIII, 1 (P) et IV, 25 (P; le 9 Ab); au Premier de l'An, *Lév.*, XXIII, 23 (P). quelques synagogues préfèrent cependant *Gen.*, XXI, 1 (S, sauf dans le ms. 15); à la Dédicace, *Nomb.*, VII, 84 (P) ou *Nomb.*, VII, 1 (P dans tableau V). On pourrait faire des remarques identiques pour les lectures festives babyloniennes.

B. — *Les lectures sabbatiques.*

Après la ruine du Temple au moins, les synagogues palestiniennes lisaient la Torah suivant un cycle triennal comprenant 154 sedarim [31]. Déjà dans TR, la majorité de ces lectures commencent par une *petuhah*. Pour les autres cas, on constate dans de nombreux manuscrits la tendance à inscrire une *petuhah* ou une section « nouvelle », alors que TR n'a rien ou met une *setumah*. Les exemples sont très nombreux; le ms. BM Or. 4445, incomplet, en offre 11 exemples; le ms. 2 Firk. 10, 9 exemples; voir encore les mss 54; B 19a; M; P4; 15, etc. Sans doute ces divers manuscrits ne signalent pas toujours systématiquement les débuts de *sedarim* de cette manière. On n'oubliera pas cependant qu'à l'époque où ses manuscrits ont été écrits, le cycle triennal palestinien n'était plus qu'un lointain souvenir. Ces manuscrits gar-

[31] Cf. J. Mann, *The Bible as read and preached in the old synagogue*, Cincinnati, 1940 vol. I; J. Mann et I. Sonne, 1966, vol. II.

dent néanmoins l'empreinte des anciens systèmes de division adaptés à la lecture sabbatique. Remarquons en outre, que le même phénomène se produit aussi dans quelques manuscrits babyloniens. La chose peut paraître étonnante puisqu'à Babylone on suivait un cycle annuel de 54 lectures, bien différent de la Palestine. En fait, les manuscrits dits babyloniens, tels Ea 9, 13, 21 et Ka 2, 3, signalent aussi les *sedarim* palestiniens, ce qui démontre, à l'évidence, l'influence des manuscrits palestiniens sur ceux de Babylone. En bref, la présence d'un *seder* palestinien a provoqué plusieurs changements dans la qualité des divisions de lecture, voire même, en quelques cas, la naissance d'une division « nouvelle » : *Gen.*, VIII, 1; XLI, 38 (ms. 7); *Ex.*, XXVI, 7; *Lév.*, XXV, 14; *Deut.*, XVIII, 14 et XXIV, 9.

3. *Les motifs théologiques.*

Pour la clarté de l'exposé, nous parlerons des motifs théologiques, en tant que facteurs d'évolution des systèmes de lecture, dans la troisième partie de ce travail.

4. *La stabilisation progressive des systèmes de lecture.*

Le texte massorétique a une longue histoire et son origine reste encore bien obscur. Suivant M. H. Goshen-Gottstein [32], le texte consonantique « pré-massorétique » ne s'est guère stabilisé avant le IIe xiècle de notre ère. A coup sûr, les systèmes de division furent encore plus longs à se stabiliser. En raison des motifs déjà signalés et de beaucoup d'autres encore, les scribes modifièrent assez souvent les systèmes de division. Dans ces conditions, est-il possible d'opérer un tri entre les divisions d'origine récente et les divisions antérieures au IIe siècle? Plusieurs instruments d'investigation peuvent être utilisés en la circonstance : les systèmes de division pratiqués dans les versions grecque, syriaque et samaritaine, et ceux des manuscrits de la Mer Morte. Ces derniers documents posent pourtant un problème particulier et nous nous contenterons ici de brèves remarques, en attendant la publication intégrale des fragments découverts.

A. — *Les anciennes versions.*

Une rapide comparaison entre l'hébreu et les versions grecque, syriaque et samaritaine révèle des différences notoires dans la manière

[32] Cf. M. H. Goshen-Gottstein, *Hebrew Biblical Manuscripts*, dans *Bib*, XLVIII, 1967, pp. 243-292; F. M. Cross, *The History of the biblical text in the light of Discoveries in the judean Desert*, dans *HTR*, LVII, 1964, pp. 281-300.

de pratiquer les divisions de lecture [33]. En premier lieu, on remarquera la multiplicité des divisions dans les versions, par rapport aux systèmes des manuscrits massorétiques, plus sobres. Prenons l'exemple du système samaritain, tel qu'il se présente, il est vrai, dans des manuscrits tardifs. Les Samaritains divisent leur texte en *qiçim* ou sections, au nombre de 250 pour la *Genèse;* 200-201 pour l'*Exode;* 130-136 pour le *Lévitique;* 218-220 pour les *Nombres;* et 160-165 pour le *Deutéronome.* Soit 966 sections environ, donc un bon tiers en plus de l'hébreu. En second lieu, les divisions samaritaines — sans parler des divisions grecques et syriaques souvent parallèles — s'accordent en gros avec les divisions hébraïques, tout en les débordant largement. Ainsi dans l'*Exode*, on peut constater 125 accords avec TR, et plus encore avec TL. Mais, outre ces parallèles, la version samaritaine compte en plus une bonne cinquantaine de divisions; et, toujours dans l'*Exode*, la version omet une trentaine de divisions juives de TR. En troisième lieu, remarquons que la liste reçue samaritaine présente une disposition apparemment plus cohérente que la division juive. Ainsi la division juive laisse de longs chapitres sans le moindre sectionnement, cf. *Gen.*, XXVIII, 10 à XXXII, 14; les samaritains, et les autres, divisent, au contraire, soigneusement ces chapitres pour obtenir partout un texte clair, aux paragraphes cohérents et aérés. C'est une division systématique qui veut faciliter une lecture suivie du texte biblique, à l'usage des synagogues. Les divisions juives suivent d'autres critères, comme nous le verrons.

Étant donné ces nombreuses différences, jusqu'à quel point faut-il tabler sur les divisions des anciennes versions pour retrouver la physionomie de l'ancien système palestinien? Nous disions, à l'instant, que les systèmes de division des versions reposaient en partie sur les divisions juives, quitte à les déborder largement. Dès lors, la présence ou l'absence de telle ou telle division dans les versions peut être un indice précieux du caractère plus ou moins tardif de la division en cause. Donnons tout d'abord la liste des divisions de TR omises en syriaque et en samaritain (le sigle Sy indique que la division est omise en samaritain, mais reste présente en syriaque) : *Gen.*, III, 16; V, 1 (Sy); VI, 5; VI, 9 (Sy); X, 15; XXVI, 34; XXXV, 22; XLIX, 14, 20, 21, 27 (Sy); *Ex.*, III, 1 (Sy); IV, 18 (Sy); VI, 14; XII, 51 (Sy); XV, 20, 25;

[33] Une étude sérieuse des divisions des versions reste à faire. Pour le grec, on consultera H. B. SWETE, *An Introduction to the Old Testament in greek*, Cambridge, 1900 et R. DEVRESSE, *Introduction à l'étude des mss grecs*, Paris, 1954, pp. 139-141. Pour le syriaque, nous avons suivi les sigles (une croix) de la Polyglotte de Paris (1645); et pour le samaritain, A. F. VON GALL, *Der hebräische Pentateuch der Samaritaner*, Giessen, 1918. Voir aussi J. BOWMAN, *Samaritan studies*, dans *BJRL*, XL, 1958, pp. 318-319.

xxi, 12, 14, 16, 17, 20, 26 (Sy); xxii, 5 (Sy); xxii, 13, 17; xxii, 19 (Sy); xxiii, 1, 5, 6, 26 (Sy); xxviii, 1, 13 (Sy); xxxviii, 8; xxxix, 6, 33 (Sy); *Lév.*, ii, 5; ii, 7 (Sy); v, 17 (Sy); xiii, 40 (Sy); xv, 16 (Sy); xviii, 6 à 17 (Sy); xxiii, 4; xxiv, 5; *Nomb.*, ii, 17; vi, 24. 25, 26, 27; x, 35 (Sy); xv, 22, 35; xviii, 27; xviii, 21; xxvii, 15 (Sy); xxviii, 9 (Sy); xxxii, 5; xxxiii, 40; *Deut.*, v, 11 (Sy); vi, 16; viii, 19 (Sy); xi, 29 (Sy); xiv, 3 (Sy); xiv, 11; xvi, 21 (Sy); xvii, 1, (Sy); xviii, 3 (Sy); xviii, 6; xix, 11; xix, 15 (Sy); xxii, 1 (Sy); xxii, 4; xxii, 5, 8 (Sy); xxii, 10; xxii, 12, 20, 22, 25 (Sy); xxiii, 1, 3, 9 (Sy); xxiii, 2, 4, 8, 18, 20, 25, 26; xxiv, 5, 8 (Sy); xxiv, 16, 17, 21; xxv, 13; xxv, 17 (Sy); xxvii, 15; xxvii, 11, 16, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26 (Sy); xxviii, 69; xxxiii, 7 (Sy). Or 26 sections signalées dans cette liste sont omises aussi dans plusieurs manuscrits du tableau VI; ou encore, en 14 cas, la tradition hésite sur la qualité de la division en cause (tableaux IV-V). Dès lors, les divisions omises en syriaque ou en samaritain peuvent avoir quelques chances d'appartenir à un système de division juif, évolué et tardif.

A l'aide de ce même critère, il est possible de porter un jugement, toujours nuancé, sur l'antiquité relative des divisions de TL. En 45 cas, la version samaritaine accepte ces divisions « nouvelles » : (le sigle Sy indique que la division est reçue en syriaque) *Gen.*, v, 3; vii, 1 (Sy); x, 6 (Sy); x, 13; xvii, 9 (Sy); xxv, 7 (Sy); xxxvi, 9 (Sy); xxxix, 7; *Ex.*, ii, 11 (Sy); viii, 1 (Sy); xiii, 5 (Sy); xxv, 17 (Sy); xxvi, 7; xxxii, 9; xxxiii, 5 (Sy); xxxvi, 35 (Sy); xxxvii, 6 (Sy); *Lév.*, v, 7; vii, 22 (Sy); xi, 9, 13 (Sy); xi, 21, 24; xvii, 10; xvii, 13 (Sy); xix, 20; xxv, 14 (Sy); xxvi, 18, 23; xxvii, 26; *Nomb.*, iv, 42 (Sy); vi, 13; vii, 4; xiv, 1 (Sy); xxvii, 18 (Sy); xxxi, 48 (Sy); *Deut.*, ii, 9; iii, 18; vii, 7; ix, 13; xix, 8 (Sy); xxxi, 16 (Sy); xxxi, 22; xxxi, 30 (Sy). Les autres divisions de TL sont inconnues en samaritain; le syriaque accepte en plus : *Gen.*, iv, 3; xlix, 3; *Ex.*, xvi, 6; xxi, 27; xxii, 18; xxiii, 2; *Lév.*, xv, 18; *Nomb.*, x, 22; *Deut.*, xxiii, 19, xxvii, 20; xxxiii, 6. Si notre raisonnement est juste, il est fort possible que de telles divisions « nouvelles » soient, en réalité, très anciennes.

B. — *Les manuscrits de la Mer Morte.*

Il serait important de connaître le système de division pratiqué dans les manuscrits de la Mer -Morte, ou très probablement les systèmes de division, suivant les différents types de texte. On connaîtrait alors l'arrière-plan à partir duquel les systèmes postérieurs se sont développés. Hélas, les fragments publiés sont encore peu nombreux et leur

état souvent défectueux. Cependant une patiente reconstitution du texte basé sur le calcul les espaces permet parfois de parer au défaut du manuscrit. Lorsque de tels cas se présenteront, nous le signalerons par un point d'interrogation. L'étude des fragments publiés permet les conclusions suivantes, sujettes à révision :

a) Les manuscrits ne suivent certainement pas la division particulière et très longue des versions samaritaine et syriaque [33bis].

b) En de nombreux cas, 23 environ, les divisions correspondent à la tradition commune des manuscrits massorétiques [34].

c) En quelques cas, les manuscrits omettent une division de TR : *Ex.*, xxi, 20 (ms. 2Q 2); xxxii, 15 (4Q Ex[a]); *Lév.*, xix, 33 (?; 1Q 3); *Deut.*, vii, 17 (?; 5Q 1); viii, 19 (5Q 1); xxiv, 16 (1Q 5); xxxiii, 13 et 22 (1Q 5). Or, en tous ces cas, on constate l'omission parallèle dans l'une ou l'autre version (LXX, Sy, Sam.); ce qui confirme notre hypothèse sur ces versions.

d) En quelques cas, souvent douteux, les manuscrits présentent des divisions « nouvelles » par rapport à TR : *Lév.*, xix, 32 (1Q 3; *setumah*, cf. le syriaque); xxiii, 8b (1Q 3; *setumah*); *Deut.*, x, 8 (?; 2Q 11; cf. tableau II et le samaritain); x, II (?; 2Q 11); xvi, 5 (?; 1Q 4).

e) Enfin, les manuscrits inscrivent quelques divisions suivant un type différent de celles de TR : *Ex.*, xx, 1 (?; 1Q 2; *petuhah* au lieu de la *setumah*); *Nomb.*, iii, 40 (?; 2Q 6; cf. tableau V); *Deut.*, xi, 29 (1Q 4; *petuhah*) et xvii, 14 (2Q 12; *petuhah*).

En conclusion, on peut croire que les manuscrits de la Mer Morte suivent généralement un système de division au moins analogue à celui de la tradition commune postérieure. La présence de divisions parallèles à TL n'est pas à exclure. La présence ou l'omission de quelques divisions connues dans les systèmes postérieurs — et en particulier des *setumot* au caractère toujours fluent — imposent l'idée d'une certaine évolution entre ces anciens manuscrits et des textes massorétiques.

[33bis] Cf. cependant le ms. 4Q Ex[a] publié par P. W. Skehan, *Exodus in the Samaritan Recension frop Qamran*, dans *JBL*, LXXIV, 1955, pp. 182-187. La division d'*Ex.*, xxxii, 11 marquée ici est signalée aussi dans quelques mss samaritains. Par contre, le ms. de Qumran n'a rien en *Ex.*, xxxii, 15 et 21. En *Ex.*, xxxii, 11, on trouve un seder (cf. J. Mann, *op. cit.*, I, p. 517).

[34] Cf. *Gen.*, vi,13(6Q1); xvii, 15 (?; 8Q 1); xxxii, 4 et xxxv, 1 (*Mur.* 1); *Ex.*, vi, 10 (*Mur.* 1); vii, 1 (2Q 2); xi, 4 et xii, 37 (?; 2Q 2); xxi, 1 (1Q 2); xxii, 15, 17, 19 (?; 2Q 3); *Lév.*, xi, 29 (?; 2Q 5); xxii, 1 (1Q 3); *Nomb.*, iv, 1 (?; 2Q 6); xxxiii, 50 (2Q 7); *Deut.*, viii, 1 (?; 5Q 1); ix, 1 (5Q 1); x, 12 (?; 2Q 11); xiii, 7 (?; 1Q 4); xxi, 10 (1Q 5); xxv, 17 (?; 1Q 5); xxxi, 1 (?; 1Q 5).

5. *L'évolution des systèmes de lecture.*

Au terme de cette investigation, rassemblons nos conclusions et présentons quelques hypothèses. Nous distinguerons deux grandes périodes dans l'histoire des systèmes de division : une période créatrice et une période de stabilisation progressive.

a) *Une période créatrice.* — Dès l'époque du Chroniste jusqu'à la ruine du Temple, le texte du Pentateuque fut soigneusement divisé par les scribes, afin de répondre aux besoins du culte, de la lecture publique et de l'étude (cf. la 3e partie de cette étude). On aboutit alors à un système de division relativement court, qui n'est pas celui de TR. Mais des divergences durent apparaître bientôt entre les rouleaux de la Torah, suivant les divers types de texte suivis (type prémassorétique; grec; samaritain). Les pratiques synagogales de la Diaspora devaient différer de celles de la Palestine. Après la destruction du Temple, le processus de développement des systèmes de division continuera, afin de répondre toujours mieux aux besoins concrets des communautés, mais au risque aussi de sombrer finalement dans une certaine anarchie. Aux premiers siècles de notre ère, la réforme du culte synagogal, le développement des lectures festives, l'évolution des cycles de lectures sabbatiques provoquèrent de nombreux changements.

b) *Une période de stabilisation progressive.* — Les écoles de scribes babyloniens furent sans doute les premières à s'inquiéter d'une situation qui n'allait qu'en s'aggravant. Les scribes constataient une dégradation constante et du mode de division des lectures et des systèmes de division. Il fallait réagir. Ainsi R. Hisda, chef de l'école de Sura, mort en 309, demande expréssement de ne pas confondre *petuhot* et *setumot* (*Sabbat*, 103b). Les écoles babyloniennes établirent chacune un système standard et dressèrent des listes, comme celle de Nehardéa. Ces listes opéraient une sélection dans la masse des divisions signalées dans les manuscrits qu'on apportait de Palestine. Mais les différences entre les listes des écoles et l'influence continue des manuscrits palestiniens remettaient toujours en cause un équilibre précaire. La réaction la plus forte s'opéra au sein de l'école de Tibériade. On peut se demander jusqu'à quel point l'influence des scribes karaïtes n'a pas joué en la circonstance. On effectua alors une sorte de retour aux sources et dans le mode de division et dans le système de division. Mais laissons aux historiens le soin de nous éclairer davantage sur

l'influence du karaïsme à Tibériade[35] et sur les rapports entre le karaïsme et les manuscrits de la Mer Morte. Préparé par l'effort des scribes babyloniens, l'opération s'effectua progressivement et n'atteignit que partiellement son but. Après l'essai du ms. BM Or 4445, le scribe du *Codex* d'Alep présenta un système de division révolutionnaire pour l'époque. Il ne fut pas suivi, du moins dans l'immédiat. Sans doute, les scribes de Tibériade qui suivaient la tradition des ben Asher préservèrent l'essentiel de son œuvre, mais le poids de la tradition les entraîna progressivement à accepter des divisions que cette réforme trop radicale avait éliminées. Les scribes occidentaux postérieurs ignorèrent cette réforme, en grande partie; les scribes orientaux, au contraire, l'acceptèrent et l'influence (le pouvoir décisionnaire?) de Maïmonide joua ensuite en sa faveur.

***

III. — Les critères de division des textes

Quels critères ont présidé aux choix des divisions de lecture et sur quelles bases les anciens scribes ont-ils opéré la distinction entre sections ouvertes et sections fermées? A première vue, la réponse semble simple. Les divisions de lecture s'opèrent d'après le sens. Chaque paragraphe introduit une idée ou un thème nouveaux; la *petuhah* signale le début d'un long paragraphe, et la *setumah*, plus courte, marque une pause à l'intérieur d'un paragraphe ou souligne une articulation mineure du texte. En somme, les scribes qui introduisirent ces divisions voulurent faire œuvre de clarté et faciliter la lecture biblique. Ils ont divisé la matière en paragraphes et sous-paragraphes, en fonction des diverses articulations de la composition. Cette réponse a, certes, des éléments valables; elle nous semble néanmoins incomplète et même souvent fausse. D'une part, les faits la contredisent plus d'une fois; d'autre part, elle ne serre pas la question dans toute sa complexité.

En premier lieu, les faits la contredisent souvent. Les multiples thèmes et articulations du texte sont loin d'être signalés systématiquement. Un exemple entre mille autres, le début du code deutéronomique, *Deut.*, XII, 1, ne porte aucune division. En outre, de longs chapitres ne reçoivent aussi aucune division, ainsi *Gen.*, XXVIII, 10 à

[35] Sur ce sujet brûlant, voir entre autres S. Szyszman, *La Famille des Massorètes Karaïtes Ben Asher et le Codex Alepensis*, dans *RB*, LXXIII, 1966, pp. 531-551.

XXXII, 14; XLI, 1 à XLIV, 18; *Nomb.*, XXII, 2, à XXV, 1. Enfin, des sections marquées par une *setumah* sont parfois très longues et cette division ne se présente guère alors comme une articulation mineure. Inversement, quelques *petuhot*, dans les listes de tribus par exemple, jouent le rôle de sous-paragraphe. La situation est donc plus complexe qu'on ne l'imagine habituellement et la distinction entre *petuhah* et *setumah* est mal expliquée.

En second lieu, les motivations qui sous-tendent l'ancien système de division dépassent largement le seul souci de clarifier ou de faciliter la lecture. Des motifs d'ordre théologique ou des impératifs liturgiques expliquent, pour une grande part, la formation de ce système. Pour le comprendre, rappelons l'expérience dont nous parlions au début de cet article. Comparons cet ancien système avec nos traductions modernes, pourvues de versets, chapitres, titres et paragraphes multiples. Les systèmes de division sont loin de coïncider, et cela s'explique par la différence des motivations qui inspirent chacun d'eux. Le traducteur moderne veut donner un texte clair et bien lisible, c'est-à-dire lisible en fonction de notre mentalité moderne. Nos divisions de texte sont le reflet de notre manière de lire et de comprendre la Bible, de mettre en valeur ou d'estomper telle ou telle donnée biblique. Mais, à travers les siècles, les hypothèses de lecture ont varié considérablement. Notre manière de lire la Bible n'est plus celle des anciens scribes. Ce qui est essentiel pour nous, ne l'était pas forcément pour eux, et inversement. Il est donc important de mettre en lumière la signification de cet ancien système de division. A travers lui, c'est toute une compréhension ancienne de la Bible qui est en cause.

Le mot *parashah*, employé dans la littérature rabbinique pour désigner les alinéas, peut déjà nous mettre sur la piste. En hébreu, le verbe radical signifie « séparer, couper, diviser » et aussi « rendre clair, expliquer ». Au demeurant, ce verbe est peu utilisé dans l'A.T., et sa traduction souvent délicate[35 bis]. Le substantif *parashah* se rencontre seulement deux fois : dans *Esth.*, IV, 7, avec le sens de « donnée exacte (d'argent) ». et X, 2, « donnée exacte ou relation déterminée (de l'élévation de Mardochée dans le livre des chroniques royales) ». Cette dernière référence est assez proche de l'utilisation du mot dans la littérature rabbinique. Les documents de la Mer Morte — la Règle de la guerre et le Document de Damas — utilisent plusieurs fois les mots *perush* ou

[35bis] En particulier, la traduction de *Neh.*, VIII, 8 pose problème. Le mot *mephorash* signifie-t-il *distinctement?* Fait-il allusion à un targum (cf. *Esd.*, IV, 13)? ou aux *parashyot* de la Torah (ainsi J. BOWMAN, *op. cit.*, p. 316)? Si cette dernière hypothèse est la bonne, on aurait alors la preuve qu'à l'époque du Chroniste, au moins, la division en *parashyot* existait déjà.

pyrush où dominent toujours l'idée d'exactitude; on peut les traduire, selon le cas, par « teneur exacte, interprétation détaillée (de la Torah), règle ou liste exacte »[36]. Mais il faut attendre la Mishnah, vers 200 ap. J.-C., pour voir employer une douzaine de fois le mot *parashah*, avec le sens de section déterminée du Pentateuque, à lire lors d'une circonstance spéciale, un sabbat ou une fête[37]. Dans son acception ancienne, ce mot évoque donc moins l'idée d'une coupure matérielle du texte que l'indication d'une donnée déterminée de lecture, une section limitée, apte à remplir une fonction précise. La *parashah* n'est pas un simple alinéa qui veut rendre un texte plus lisible; elle est aussi, sinon plus, une mise en relief de tel ou tel aspect du texte, une sorte d'étalonnage des pièces importantes et un appel à la réflexion (cf. *Sifra Lév.*, Ia). L'utilisation d'un tel mot avant l'ère chrétienne reste pourtant problématique et nous n'en avons parlé qu'à titre indicatif[38]. Considérons maintenant les divers critères qui provoquèrent les scribes à opérer telles divisions et de telle et telle manière. Distinguons, tout d'abord, deux sortes de critères, des critères « d'ordre matériel » et des critères « d'ordre formel ».

I. — *Critères d'ordre matériel.*

Au début des alinéas, on retrouve très souvent les mêmes mots, les mêmes formules d'introduction. Sur les 290 *petuhot* de TR, 123 sections commencent avec les mots *vayedabber* (78 cas) ou *vayyomer* (45). Très souvent revient la formule : « Et parla YHWH (ou Elohim) à (Abraham, Moïse) ». La fréquence d'une telle introduction suggère déjà l'idée que la division en *petuhot* a été faite en fonction de la lecture publique. Elle signifie aussi la conviction profonde que le texte lu est bien la Parole de Dieu. Outre cette formule, 37 sections commencent par une indication de temps; dans le reste des cas, on trouve quelques mots, en nombre limité, qui reviennent à plusieurs reprises (« Et voici; et il fit, vit, marchait, vint, envoya. ») Il n'y a donc aucune formule-clef pour indiquer expressément la présence d'une *petuhah*, seulement des préférences marquées à l'égard de telle expression ou de telle formule. Pour les *setumot*, la situation est plus confuse. Sans doute, sur 379 sections, trouve-t-on aussi 40 fois, envi-

[36] Cf. 1Q M IV, 6-12; *Document de Damas*, II, 9, 13; IV, 4, 6, 8; VI, 14, 18, 20; XIII, 6; XIV, 17-18; XVI, 2; 6Q D IV, 1.

[37] Cf. *Mishnah Sota*, VII, 1, 2, 8; VIII, 1-7; IX, 1-9; *Yoma*, III, 10; *Bik.*, III, 6; *Pes.*, X, 4; *Yeb.*, XII, 6; *Yad.*, III, 5; *Meg.*, III, 4-6; *Taan.*, IV, 3.

[38] Pour désigner la coupure matérielle du texte, le vacat, d'autres mots sont utilisés, tel *pisqah* (cf. M. Caster, *Studies and Texts in Folklore*, V, Londres, 1925, pp. 510 ss) ou *pereq* (cf. B. Pick, *The Old Testament*, dans *Hebraica*, I, 1884, pp. 153 ss).

ron, la formule d'introduction « Et parla YHWH à ... », mais elle intervient alors à l'intérieur d'un paragraphe, dans un dialogue par exemple. Autrement, les mots introductifs des *setumot* sont des plus variables. Encore faut-il ajouter que sur les 40 *setumot* pourvues de la formule d'introduction, en 20 fois, les manuscrits signalés dans le tableau V précédent ont préféré inscrire une *petuhah*, au lieu de la *setumah* de TR. En conclusion, les critères d'ordre matériel ne permettent pas de postuler, d'une manière rigoureuse, l'existence d'une section et sa nature. Néanmoins, la répétition de quelques expressions fait soupçonner la présence d'un nouveau paragraphe et permet, en gros, de différencier les *petuhot* des *setumot*. En outre, nous avons là un nouveau motif qui a provoqué des changements dans les manuscrits, portant sur la qualité des alinéas. Un tel critère est pourtant très insuffisant. Il exige d'être complété par une étude de fond qui mette en valeur la qualité propre de ces deux catégories de sections.

II. — *Critères d'ordre formel.*

L'examen des sections du Pentateuque permet de constater une différence qualitative notoire entre les *petuhot* et les *setumot*. Les centres d'intérêt divergent dans l'un et l'autre cas. Pour le mettre en évidence, faisons l'inventaire des différents motifs rencontrés dans les sections ouvertes et fermées.

A. — *Les petuhot.*

Les *petuhot* signalent les péricopes importantes pour la liturgie, la théologie et l'histoire du peuple. Relever avec soin ces divisions, c'est découvrir une part de la vie et de la pensée du judaïsme ancien. Bien avant l'ère chrétienne, les scribes ont noté les textes liturgiques concernant les fêtes et autres circonstances; ils ont mis l'accent sur les morceaux de la Torah qui exprimaient l'essentiel de leur pensée théologique, une théologie sacerdotale à l'instar de celle d'Ézéchiel; ils ont marqué, enfin, les étapes importantes de l'histoire du peuple afin, très probablement, de répondre aux besoins de la lecture synagogale du sabbat.

1. *Les péricopes concernant le culte.*

Nous avons énuméré précédemment les péricopes synagogales festives commençant par une *petuhah*. N'en concluons pas trop vite

que de telles lectures étaient déjà pratiquées dans les synagogues palestiniennes avant l'ère chrétienne. Au vrai, dans l'état actuel de nos connaissances, rien ne prouve l'utilisation de ces lectures festives à la synagogue (le problème des lectures sabbatiques est différent); et personnellement, nous doutons fort qu'aux jours de pèlerinage, alors que toute l'attention était dirigée vers le Temple, un culte synagogal festif ait pu s'introduire en ces jours déjà surchargés[39]. Il faut cependant signaler le cas spécial des *Ma'amadot*, une institution certainement pré-chrétienne, avec les lectures de *Gen.* I, ss; la lecture de quelques sections du Deutéronome à Kippur, selon *M. Yoma* 7, 1; et enfin, à la fête des Tentes, la lecture royale, sur le parvis du Temple, de *Deut.*, XVII, 14, suivant *M. Sota* 7, 8. On notera, à ce propos, la *petuhah* de *Deut.*, XVII, 14 dans le manuscrit de la Mer Morte, 2 Q 12, à l'encontre des traditions postérieures. A part ces cas particuliers, l'existence de lectures festives, semi-festives et autres, nous semble fort sujette à caution. Mais cela ne signifie nullement un quelconque désintéressement des prêtres et des scribes à l'endroit des textes touchant les fêtes. Bien au contraire! Nous avons un témoignage formel de cet intérêt dans la présence des *petuhot* qui ponctuent tous les textes concernant les fêtes, et non seulement quelques-uns. A la liste précédente des lectures palestiniennes, il faut ajouter : *Ex.*, XII, 1 (tableau V), XII, 21; *Lév.*, XXIII, 4 et *Nomb.*, IX, 9, sur la Pâque; *Ex.*, XIII, 1, 11 et *Nomb.*, XXVIII, 16 (tableau V), sur les Azymes; *Lév.*, XXIII, 9, la Gerbe; *Nomb.*, XXXIX, 1, le premier Tishri; XXVIII, 11, la Néoménie; *Deut.*, XVI, 13, les Tentes; *Lév.*, XXV, 1, l'année sabbatique. Seuls, quelques rares morceaux concernant les fêtes ont une *setumah;* en particulier, tous les textes sur la Pentecôte : *Lév.*, XXV, 15; *Nomb.*, XXVIII, 26 et *Deut.*, XVI, 9. Ce fait mérite d'être souligné, car il traduit, à notre avis, la sensible différence d'opinion sur l'importance de cette fête entre le judaïsme sacerdotal officiel dans la ligne d'Ézéchiel (qui ignore cette fête) et certains milieux sectaires. Citons encore, pour être complet, les *setumot* sur Kippur, *Lév.*, XXIII, 26 et *Nomb.*, XXIX, 7 (voir cependant le tableau V); *Lév.*, XXV, 8, sur le Jubilé (tableau V).

A cette liste de *petuhot* sur les fêtes, il faut joindre divers morceaux utilisés dans la liturgie : *Deut.*, VI, 4, le *Shema* suivi du Décalogue (le ms. 1 Q 2 inscrit une *petuhah* en *Ex.*, XX, 1); *Ex.*, XV, 1 et *Deut.*, XXXII, 1, les Cantiques; *Nomb.*, VI, 22, la bénédiction sacerdotale; les diverses

[39] Dans un travail prochain, nous tenterons de prouver cette assertion qui va à l'encontre des affirmations de A. BUCHLER, *The Readings of the Law and Prophets in a triennal Cycle*, dans *JQR*, V, 1893, pp. 420-468; VI, 1894, pp. 1-73; et de I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 3e éd., Francfort, 1931, pp. 155-205 et 538-549.

sections contenues dans les anciens phylactères pré-mishnaïques, *Deut.*, v, 1; vi, 4; x, 12; *Ex.*, xiii, 1, 11; les Bénédictions et les Malédictions : *Gen.*, ix, 18; xlviii, 1; xlix, 1; *Lév.*, xxvi, 3, 14; *Deut.*,. xi, 29 (le ms. 1 Q 4 met la *petuhah*); xxviii, 1, 15; vii, 12 et xxxiii, 1.

2. — *Les lois sur le Temple, le sacerdoce et le culte.*

A l'instar du prêtre Ézéchiel, la théologie des premiers scribes est sacerdotale. La Torah d'Ézéchiel, xl-xlviii, mettait en valeur le Temple, les prêtres, les fêtes (hormis la Pentecôte), le sabbat et le culte. Il en est de même ici. On comprend alors pourquoi certaines parties de l'*Exode*, du *Lévitique* et des *Nombres* qui parlent de ces sujets, possèdent beaucoup plus de *petuhot* que la *Genèse*, par exemple. Classons ces *petuhot* par sujet :

a) Les lois sur le Temple se trouvent, en particulier, dans *Ex.*, xxv-xxx, les ordres de Dieu et xxxv-xxix, l'exécution des ordres divins. Ces deux séries de chapitres se correspondent assez étroitement, jusque dans la manière de marquer les divisions : les points majeurs ont des *petuhot*, les autres des *setumot*. Pour les *petuhot*, signalons : *Ex.* xxv, 1 et xxxv, 4 les offrandes; xxv, 23 et xxxvii, 10, les pains d'oblation; xxv, 31 et xxxvii, 17, le candélabre; xxviii, 6 et xxxix, 2, l'éphod.; xxx, 1, 22, 34 et xxxvii, 25, l'autel des parfums; xxv, 17 (tableau III) et xxxvii, 1, l'arche; xxvi, 15 et xxxvi, 20 (tableau V). la charpente; ou, encore, les *petuhot* d'*Ex.*, xxx, 17; xxxix, 8, 22; xl, 1; *Nomb.*, viii, 1 (le candélabre); x, 1 et xvii, 1 (trompettes et encensoirs).

b) Les lois sur les sacrifices (mais non sur les oblations) ont aussi des *petuhot*, tels *Lév.*, i, 1, 14 et vi. 1, les holocaustes; iii, 1, 6, 12 et vii, 11, les sacrifices de communion; iv, 1, 13, 22, 27, 32; v, 1 et vi, 17, sacrifices pour le péché; v, 14 (tableau V), 17, 20 et vii, 1, les sacrifices de réparation; xvii, 1 et xxii, 17; *Nomb.*, xv, 1 et xxvii, 1. les sacrifices en général.

c) Sur le sacerdoce, Aaron, les prêtres et les lévites, nombreuses sont les *petuhot* dans le *Lévitique* et les *Nombres* : *Ex.*, iv, 27; *Lév.*, vi, 12; *Nomb.*, xvii, 6, 16, 25; xx, 22; xxv, 1 sur Aaron; *Lév.*, vii, 28; viii, 1; x, 8, 12; xxi, 1, 16 (tableau V); xxii, 1; *Nomb.*, xvii, 27; xviii, 8, 25, sur le sacerdoce; *Nomb.*, i, 48; iii, 1, 5, 11, 14; iv, 1, 17, 21; viii, 15; xxxi, 25; xxxv, 1; *Deut.*, x, 1; xvii, 8; xxxiii, 8, sur les lévites. Il est remarquable qu'à Qumrân, les fragments 1 Q 6 et 2 Q 11

concernant les lévites, *Nomb.*, III, 40 et *Deut.*, X, 8 mettent aussi la *petuhah*, contre TR.

d) Les lois portant sur le sabbat ont encore la *petuhah* : *Ex.*, XX, 8; XXI, 12; *Nomb.*, XV, 32 et XXVIII, 9; seul, *Ex.*, XXXV, 1 fait exception. Il en est de même pour les nombreuses lois cultuelles et rituelles, particulièrement en matière de pureté sexuelle et rituelle, *Lév.*, XI, 1; XII, 1, etc.

3. — *Les généalogies et les listes de tribus.*

Les *petuhot* sont encore utilisées pour marquer les généalogies, *Gen.*, V, 1 (tableau V); XI, 1, 10; XXII, 20; XXV, 1, 12; XXXVI, 1, 31; *Ex.*, VI, 13. De même les listes de tribus, *Gen.*, XXXV, 22; XLIX, 1; dans les *Nombres*, on trouve trois listes de tribus avec une *petuhah*, *Nomb.*, II, 1; X, 11 et XXVI, 1; et deux listes avec une *setumah*, mais en ce cas, chaque sous-paragraphe est ponctué par la *petuhah*, une par tribu, *Nomb.*, I, 20 ss (voir cependant tableau V) et VII, 12 ss.

4. — *Les lectures du sabbat.*

Il reste encore près de 70 *petuhot* non signalées. Il serait possible d'expliquer leur présence par le désir de mettre en relief certains thèmes théologiques, et toujours dans la ligne d'Ézéchiel. Ainsi les récits de théophanie commencent par une *petuhah* (*Gen.*, XXXV, 1, 9; *Ex.*, II, 23; XIX, 1; XX, 18; XXIV, 1; XXXIII, 12; XXXIV, 1; XL, 34); de même, les morceaux où Dieu donne un ordre à Moïse et à Aaron surtout (*Ex.*, VI, 10; VII, 8, 26; VIII, 1 (tableau III); IX, 1, 8, 22; X, 1, 21; XIV, 15-16); ou encore les textes concernant l'histoire d'Israël et des patriarches, l'élection du peuple, le choix du pays, la prise de possession et le partage de la terre (toutes les autres *petuhot*). Sans nier l'intérêt des scribes sacerdotaux à l'endroit de ces thèmes, on peut se demander pourtant jusqu'à quel point on n'élabore pas cette dernière classification en vertu de critères assez subjectifs. Ne faut-il pas plutôt expliquer l'existence de ces divisions majeures par la nécessité de pourvoir aux besoins grandissants des synagogues, maisons d'étude et lieux de la lecture sabbatique? L'existence des lectures sabbatiques ne fait pas de doute, bien avant l'ère chrétienne (*Act.*, XV, 21 et *Lc.*, IV, 16 ss.). Néanmoins, on s'interroge encore sur l'antiquité et les modalités de cette pratique hebdomadaire. Avant la destruction du Temple, suivait-on un cycle triennal de lectures, comme c'était l'usage en Palestine suivant *T. b. Meg.* 29 b? Existait-il déjà un cycle de lecture continue

ou seulement des morceaux choisis, laissés à l'arbitraire des chefs de synagogue? Jusqu'à quel point peut-on se fonder sur les listes de sedarim connus d'après les manuscrits postérieurs (palestiniens et babyloniens), les *Midrashim* et les listes de *Haftarot* de la Geniza du Caire? Nous ne pouvons entrer ici dans ces problèmes fort complexes qui feront l'objet d'une autre étude. Relevons seulement quelques points.

A coup sûr, les anciennes lectures sabbatiques, avant l'ère chrétienne, devaient débuter à l'occasion d'une division de lecture, et particulièrement d'une *petuhah*. Même si le choix des lectures restait encore relativement libre, on ne lisait pas la Torah n'importe où et n'importe comment. Et alors que les rouleaux de l'époque n'indiquaient pas, à l'aide d'un sigle particulier, le début de chaque *seder*, la *petuhah* offrait une indication des plus précieuses. D'ailleurs, nous avons vu comment la formule d'introduction « Et parla Dieu à... » constituait un excellent début dans une liturgie de la Parole. En fait, un grand nombre de *sedarim* connus actuellement commencent là où se trouve une *petuhah*. De plus, sur les 70 *petuhot* qui nous occupent maintenant, près de 40 d'entre elles, au moins, coïncident avec le début d'un *seder*. Il en est ainsi, par exemple, pour toutes les petuhot de la Genèse non signalées : *Gen.*, II, 4; III, 22; VI, 5 et 9; XII, 10; XIV, 1; XXII, 1; XXV, 19; XXXII, 4; XXXV, 1, 9; XXXVII, 1; XXXVIII, 1; XL, 1; XLI, 1; sans parler de *Gen.*, XLIV, 18 et XLVI, 28 (tableau V). Nous pouvons donc postuler qu'avant l'ère chrétienne la pratique de la lecture sabbatique a provoqué l'apparition de nouvelles divisions de lecture, de manière à fournir aux lecteurs un choix de lectures adaptées. Mais n'allons pas conclure trop vite qu'il existait déjà un cycle de lecture continue, embrassant le Pentateuque dans son entier. A notre avis, il est plus probable qu'un tel cycle — triennal ou annuel — n'est apparu qu'après les grandes réformes qui ont suivi la destruction du Temple. Auparavant, il y avait bien déjà un ou plusieurs cycles de lecture, mais ne comprenant qu'un ensemble de morceaux choisis parmi les *petuhot*, sans couvrir la Torah dans son ensemble.

En conclusion, la division de la Torah en *petuhot* reflète une longue et complexe histoire. Les premiers scribes n'ont pas cherché à diviser systématiquement le texte en paragraphes équilibrés, comme ceux de la version samaritaine par exemple. Ils se sont contentés de marquer des morceaux utiles. Le sectionnement s'est fait progressivement. Les premières divisions répondaient aux besoins des scribes sacerdotaux imprégnés de la pensée d'Ézéchiel et cela, sans doute, dès l'époque du Chroniste (cf. l'importance donnée aux généalogies et surtout aux

lévites). Par la suite, après les Maccabées sans doute, le développement du culte synagogal sabbatique provoqua l'apparition de nouvelles divisions de lecture qui permirent, avec celles déjà signalées, l'établissement d'un cycle de lectures choisies. Plus tard, après la ruine du Temple, la réorganisation du culte sabbatique et l'établissement d'un culte les jours de fête, — en remplacement de la liturgie du Temple — amenèrent selon les régions de nombreuses modifications dans les systèmes de division des manuscrits.

Les scribes ont signé leur œuvre à leur manière en inscrivant une *petuhah* devant l'ordre divin donné à Moïse d'écrire la Parole : *Ex.*, XVII, 14; XXXIV, 27; *Deut.*, XXVII, 1.

B. — *Les setumot.*

Les difficultés rencontrées précédemment laissent déjà deviner la complexité d'une étude sur les *setumot*, plus nombreuses encore que les *petuhot*. Les sections fermées ne sont pas toujours de simples sous-paragraphes; elles n'ont pas toutes, et de loin, le même caractère, la même fonction et la même signification[40]. Le mot *setumah*, tardif il est vrai, évoque l'idée d'une fermeture, d'un arrêt et d'une pause. Cette pause peut être provoquée par diverses circonstances, soit par des éléments du texte qui précède la pause (ainsi, dans les lectures synagogales, les scribes cherchaient à finir leur lecture sur une bonne finale), soit par des éléments qui la suivent pour permettre l'arrêt nécessaire (ainsi, avant une histoire difficile à lire en public). Au fond, une *setumah* est une sorte de signal et parfois une sonnette d'alarme. Cette remarque faite, tentons un classement des multiples *setumot* de la Torah, malgré le caractère souvent fluent de cette division.

a) Les *setumot* signalent à l'attention du lecteur les histoires qui risquent de porter ombrage à quelques personnages estimés[41] : *Gen.*, XX, 1, Abraham à Gérar; XXVI, 1 (tableau IV); XXI, 1, le renvoi d'Agar; XXI, 22, l'alliance avec Abimeleq (tableau IV); XXVII, 1, le mensonge de Jacob et toute l'histoire de ce patriarche; XXXIII, 18, l'érection d'un autel; XXXIV, 1, la violence faite à Dina; XXXIX, 1, Joseph et la femme de Potiphar; *Ex.*, VI, 29, l'objection de Moïse à sa mission. Il en est de même dans les passages où le comportement du Peuple laisse à

[40] Comme pour la *petuhah*, elle provoque la réflexion du lecteur-commentateur, ainsi dans *Genèse Rabbah*, XCVI, 1 sur la *setumah* de *Gen.*, XLVII, 28.

[41] Une telle pruderie n'a rien d'inconcevable dans le judaïsme antérieur à l'an 70. Encore à l'époque de Juda le Prince, la *Mishna Meg.* IV, 10 signale les lectures à ne pas traduire en langue vulgaire, ainsi *Ex.*, XXXII, 21-25, le veau d'or.

désirer : *Ex.*, xv, 22, Mara; xv, 27 et xvi, 4, 6, 28, les murmures; xxxi, 18-xxxii, 6 et *Deut.*, ix, 12, le veau d'or; *Nomb.*, xiv, 1 (tableau II) et xx, 14, la révolte contre Dieu; xii, 4 et xx, 12, histoires qui portent atteinte à la réputation de Moïse, Aaron et Myriam; *Deut.*, iii, 23, la grâce demandée par Moïse est refusée.

b) Les *setumot* signalent aussi les lieux, les hommes et les événements peu aimés dans la tradition haggadique : ainsi la mention de Canaan ou celle du pays d'Égypte provoque l'insertion d'une *setumah*, *Gen.*, vi, 13, 15; x, 13, 15; ii, 13 et 14, le Nil et le Tigre. Pour les hommes et les événements, signalons, *Gen.*, iv, 1, 3, 13, l'histoire de Caïn; dans la généalogie anté-diluviale des hommes corrompus par le péché, *Gen.*, v, 1 ss, seuls Hénok, Mathusalem et Lamek ont droit à une petuhah (tableau V); *Gen.*, v. 32, les fils de Dieu et les filles des hommes; xvi, 1, la naissance d'Ismaël et sa descendance, xxv, 12 (tableau IV); xxxvi, 34, Esaü et sa descendance; *Lév.*, ix, 1 ss., les irrégularités du culte; xxiv, 10, l'histoire du blasphémateur; *Nomb.*, xxii, 2-xxiv, 25, l'histoire de Balaam; xx, 14, Édom; xxi, 1 et xxxiii, 40, les Cananéens; xxxi, 13, le massacre des femmes guidées par Balaam; *Deut.*, xvi, 21, 22, et xvii, 1, 2, les déviations du culte.

c) Les malédictions divines sont encore marquées par des *setumot* : *Gen.*, iii, 16 et 17, Ève et Adam; vi, 13, « la fin de toute chair est arrivée »; xvii, 15 « l'incirconcis sera retranché »; de même les annonces de châtiment : *Ex.*, xi, 4; xii, 29; xiv, 28-29; xxx, 38; xxxii, 33, 35; *Lév.*, xvii, 10, 13; xxvi, 18, 27; *Nomb.*, xv, 35; xvi, 20 23; xvii, 9, « je vais détruire cette communauté »; xx, 12, châtiment de Moïse; xxiii, 27 « Dieu trouva bon de les maudire »; xxv, 4 « empale-les »; *Deut.*, viii, 19 (cet oracle de menace a une *petuhah* en TR, mais le tableau VI, le samaritain et le ms. 5 Q 1 éliminent cette division); ix, 13 et xxviii, 15-25, « maudit ».

d) Les histoires funèbres portent aussi des *setumot* : *Gen.*, xxiii, 1 tableau IV); xxiv, 1; xxv, 7; *Deut.*, xxxii, 48 (tableau IV) et xxxiv, 1.

e) Les *setumot* permettent en outre au lecteur d'éviter les répétitions et les doublets, ainsi *Ex.*, vi, 2, le second récit de vocation : xxxiii, 12 et xxxiv, 1 (tableau IV), les nouvelles théophanies; *Gen.*, xx, 1, doublet de xii, 10, etc.

f) A titre de sous-paragraphe, les *setumot* ponctuent quelques listes de tribus et les généalogies : *Gen.*, x, 6, 21; xi, 12-26; xlix, 14-22,

dans les bénédictions de Jacob, seules quelques tribus bien considérées ont une *petuhah; Nomb.*, II, 7-25; III, 27; IV, 29, 38; X, 18, 22-25; XXVI, 12-48; XXXII, 5, 16.

g) Les *setumot* ponctuent, enfin, les énumérations de lois : *Ex.*, XX, 1-XXIII, 20; XXV, 1 ss.; XL, 17-33; *Lév.*, XXV, 25-47; XXVI, 9, 26; et un grand nombre de cas dans le *Deutéronome*. Sans doute, les *petuhot* signalent aussi les lois, mais les *setumot* ne marquent justement que les lois ayant un intérêt secondaire. Ainsi dans le *Lévitique*, le sacrifice des pauvres, I, 10; V, 7, 11; XIV, 21; les lois sur l'étranger, XVII, 8, 10, 13; XIX, 33; ou encore, la mention des maladies de second ordre, XIII, 24, 38, 40, 47. En outre, les *setumot* soulignent le caractère infra-valent des oblations par rapport aux sacrifices (qui ont la *petuhah*) II, 1, 4, 5, 7, 14, et VI, 7; ou une fête d'importance secondaire, la Pentecôte, XXIII, 26 et *Deut.*, XVI, 9. Les *setumot* signalent enfin les divers cas d'impureté (non de pureté) en matière alimentaire ou sexuelle, *Lév.*, XI, 24, 29, 39; XV, 16, 18, 25; XVIII, 6 ss., « tu ne découvriras pas la nudité ». On peut faire les mêmes constatations dans *Nombres* et *Deutéronome*.

***

Au terme de cette longue étude sur les *petuhot* et les *setumot*, nous ne prétendons pas avoir résolu tous les problèmes posés par ces divisions de lecture. Mais notre but est amplement atteint, si le lecteur accepte désormais de remettre en question une vue par trop simpliste du problème des divisions bibliques. Souhaitons que ces quelques réflexions amènent un regain d'intérêt pour ces anciennes sections trop souvent négligées. Espérons au moins un peu plus de sérieux sur la question chez ceux qui ont la charge de préparer de nouvelles éditions critiques de la Bible hébraïque et des anciennes versions. Espérons enfin que les liturgistes modernes, en quête de nouveaux lectionnaires, n'oublient pas la longue histoire des systèmes de division de lecture, au risque de rompre tous liens avec l'ancienne tradition.

Moulins-Lyon. Charles PERROT

NOTES D'ÉPIGRAPHIE GRECQUE

I. — Épitaphes juives de Palestine

1

M. Schwabe a publié une inscription gravée sur un sarcophage trouvé à Tallusa au nord-est de Sichem-Néapolis [1].

Ἰώσηπος
Ἰακκώβου
Ζχαρία

« *Josèphe, fils de Jacob, fils de Zacharie.* »

La forme Ἰώσηπος apparaît sur plusieurs ossuaires décelés à Jérusalem [2]. La forme Ἰάκωβος est attestée à Besara [3], Ἰακκόβου apparaît dans une inscription chrétienne de Palestine [4]. L'éditeur a supposé que le deuxième *Kappa* est dû à l'influence du *aïn*. La forme du nom du père de Jacob est attestée ici pour la première fois et, s'il ne faut pas corriger en Ζ(α)χαρία, il s'agit d'une transcription du *shewa*. On ne peut certainement pas rapprocher l'épitaphe de Jaffa [5] : Βίζζου Ῥεβκὰ γυνὴ Ῥουφίνου πρεσβευτοῦ, car dans le mot Ῥεβκά, il y a un *shewa* quiescent.

2

M. Schwabe a édité dans le même article [6] une épitaphe de Faqqoua sur le Gilboa, elle aussi sur un fragment d'un sarcophage :

Ἀλεξᾶ ἱοῦ Ἰακκώβου

« *D'Alexas, fils de Jacob.* »

[1] *Tarbiz*, XIII, 1942, pp. 245-248 (hébreu). Le sarcophage avait été transporté au Musée Archéologique à Jérusalem.
[2] *CIJud.* II, 1211, 1350, 1355, 1368.
[3] *Besara* II, *The Greek Inscriptions*, index, *s. v.*
[4] *SEG*, VIII, 148.
[5] *CIJud.* II, 949.
[6] Voir ci-dessus note 1, art. cit., p. 248.

L'éditeur a profité de l'occasion pour suggérer que le « nom » 'Αλεξαμε, cité par F. Preisigke d'après une épitaphe [7], est dû à une faute de lecture. Il faut lire 'Αλεξᾶ με', « d'Alexas, mort à l'âge de 45 ».

3

M. Schwabe a étudié une épitaphe de Jaffa [8].

Εἰσᾶς Βε-
ννιαμὶν
ἐν τοῖς διὰ ΣΥ
4 ΛΛΑΟΑΝΙΥ
Θανούμας ὑ-
ὸς Ῥουβῆ

Dans le nom Εἰσᾶς (= 'Ισᾶς), il a vu une forme du nom extrêmement répandu 'Ισάκ; mais il me semble qu'il s'agit plutôt d'un *hypocoristicon* d'un nom formé sur Isis. Schwabe a bien vu que Θανούμας est la transcription du nom Tanhum. Il a expliqué le groupe des lettres OANIY à la l. 4 par une bévue du lapicide qui avait l'intention de graver ici le nom Θανούμας. Après avoir gravé l'*upsilon*, il s'était aperçu et avait recommencé à la ligne suivante, ne se souciant guère de sa faute. M. Schwabe a expliqué la formule ἐν τοῖς comme l'équivalent du génitif τῶν. Le génitif de l'article et διά avec le génitif d'un nom propre désignent l'appartenance à la famille d'un tel. C'est sans aucun doute un développement de l'emploi de διά au sens instrumental. Cette signification de διά avec le génitif est attestée dans les papyrus [9] : τῶν διὰ Χωμήνιος μαχίμων. M. Schwabe n'a, semble-t-il, pas regardé le fac-similé de l'épitaphe de Jaffa publié par Ch. Clermont-Ganneau. Il a proposé la lecture Συμᾶ, confusion du *mu* avec un double *lambda*. Or, il faut sans doute lire : διὰ Συλλ(ο)υανί(ο)υ. C'est une forme grécisée du nom sémitique assez fréquent Σιλα ou Σειλα (שאילה) [10].

[7] *NB s. v.* d'après *SB*, I, 3660, 1.

[8] *Tarbiz*, XIII, 1944, pp. 211-213. L'épitaphe fut publiée par Ch. Clermont-Ganneau, dans *PEFQS*, 1900, p. 119, N° 19; *Rec. Arch. Or.*, IV, p. 148, N° 19 (S. Klein, *Corpus*, 124a; *CIJud.* II, 912).

[9] P. Tebt. I, 72, 238, cité par L. Radermacher, *Neutestam. Grammatik*², p. 142, note 1 : « die μάχιμοι werden durch Chomenis auf die Beine gestellt ». Pour cette signification de διά avec le génitif, voir F. Blass, A. Debrunner, R. W. Funk, *A Greek Grammar of the New Testament*, § 223, p. 119; E. Fraenkel, *Aeschylus Agamemnon*, 1930, ad 448, 1485.

[10] Voir H. Wuthnow, *Die semitischen Menschennamen*, 1930, pp. 107, 109, 168; Blass-, Debrunner-Funk, *op. cit.*, § 125, p. 68. Cf. Ch. Clermont-Ganneau, *PEFQS*, 1900 p. 123 : « The name (Συλλα) is sufficiently common in the semitic and jewish onomastics ».

4

J. Kutscher a publié récemment une épitaphe juive décelée sur un arcosole dans une grotte à Eben-Menahem, près de Sumeiriya en Galilée [11].

'Ιοσήφου κοκχος

La transcription grecque du mot hébreu כוך est ici attestée pour la première fois.

5

Un sarcophage en calcaire a été trouvé à Tibériade [12]. Il porte une inscription gravée en lettres rondes :

Σίμωνος
Βαρσεμία

« *Simon fils de Barsemias* »

L'éditeur a transcrit la deuxième ligne de l'épitaphe Βαρ Σεμία et l'a traduite « fils de Semia ». Il a cité d'après le vieux Pape-Benseler, Bechtel et le *Namenbuch* de Preisigke les noms Σημίας, Σιμμίας, etc. Il a supposé qu'il s'agit d'un nom grec, bien qu'il n'apparaît jamais dans les sources hébraïques et araméennes. Or, c'est évidemment un nom de la série des noms sémitiques formés sur Βαρ avec la racine שמי ou שמת [13]. Il ne s'agit pas en tout cas d'un nom grec.

***

II. — Inscriptions juives du Bosphore

Le nouveau Corpus des inscriptions grecques du Bosphore [14] contient plusieurs textes épigraphiques juifs édités d'après diverses publications soviétiques peu connues du public savant. J'étudierai ici six inscriptions de ce Corpus en commençant par trois actes d'affranchissement, deux de Panticapée, le troisième de Gorgippia.

[11] *Eretz-Israel*, VIII, 1967, p. 277, sans photographie et sans dimensions de l'inscription.

[12] A. Ovadia, *A Jewish sarcophagus at Tiberias*, *Yediot (BJPES)*, XXXI, 1967, pp. 225-230, Pl. 16. C'est un sarcophage de la série publiée par N. Slousch, voir *CIJud*, II, 985-986.

[13] Voir H. Wuthnow, *op. cit.*, p. 34, 173. H. Dessau, ILS, 4324 : Marcus Barsemias sacerdos Dolicheni, cf. 2540.

[14] *CIRB (Corpus inscriptionum Regni Bosporani)*, Moscou-Leningrad, 1965. Sur ce Corpus, voir *Rheinisches Museum*, CXI, 1968, pp. 23 s.

6

CIRB, 71. — Une plaque de marbre blanc, brisée en haut. Elle a été décelée à Kertch et se trouve au Musée de cette ville. L'inscription a été publiée par I. Marti dans le *Bulletin de l'Académie de l'Histoire de Culture Matérielle*, CIV, *1935*, p. 66, nº 5.

ΚΑ

χου ἀφίημι ἐπὶ τῆς προσευ-
χῆς Ἐλπία[ν ἐμ]α[υ]τῆς θρεπτ[ῆς?]
4 ὅπως ἐστὶν ἀπαρενόχλητος
καὶ ἀνεπίληπτος ἀπὸ παντὸς
κληρονόμου χωρὶς τοῦ προσ-
καρτερεῖν τῇ προσευχῇ ἐπι-
8 τροπευούσης τῆς συναγω-
γῆς τῶν Ἰουδαίων καὶ θεὸν
σέβων

L. 3. Les éditeurs du *CIRB* lisent avec I. Marti : Ἐλπίαν---α. τῆς. Le premier éditeur a expliqué qu'il s'agissait ici du fils d'une esclave élevée à la maison. Les éditeurs du Corpus ajoutent qu'on peut distinguer après le *tau* les vestiges d'une lettre quadrangulaire; ils rejetent donc la lecture de Tolstoï [ἐμ]α[υ]τῆς θρεπτ[όν]. Ils regardent la lecture θρεπτ[ήν] également inacceptable, et cela à cause du participe σέβων de la dernière ligne.

L. 4. ὅπως ἐστίν, l'indicatif pour le subjonctif [15].

L. 9-10. θεὸν σέβων. Les éditeurs du *CIRB* acceptent l'explication de Nadel qui entend cette formule comme l'équivalent de θωπεία (vénération) dans les autres actes d'affranchissement juifs [16]. Or cette formule est incompréhensible à la fin de l'inscription. Les lignes 6-10 contiennent les clauses dont dépend la condition de l'affranchi : ὅπως ἐστὶν... χωρὶς τοῦ προσκαρτερεῖν τῇ προσευχῇ. Il sera libre, exception faite à son devoir d'assiduité à la proseuque.

L'affranchi devait fréquenter avec assiduité la synagogue juive pour les prières. On trouve une formule analogue dans les actes d'affranchissements à Panticapée même [17] : χωρὶς ἰς τ[ὴ]ν προσευχὴν θωπείας τε καὶ προσκα[ρτερ]ήσεω[ς].

[15] D'après B. Nadel, *Viestnik drevnieï istorii*, 1958, 1, p. 145.

[16] *CIRB*, 70, d'après V. Latyschev, *IosPe*, I, 52 (*CIJud.* I, 683), *CIRB*, 73, d'après *IosPe*, II, 53 (*CIJud.* I, 684) et *CIRB*, 985 d'après *IosPe*, II, 364. Pour l'explication de la formule : χωρὶς ἰς τὴν προσευχὴν θωπείας κτλ., voir le commentaire de V. Latyschev, *IosPe*, II, 52.

[17] *CIRB*, 70, 73; *CIJud.* I, 683, 684. J. B. Frey traduit à tort, « excepté pour ce qui regarde

La communauté juive de Panticapée assurera la tutelle sur l'affranchi conjointement avec les affranchisseurs [18]. On ne peut pas regarder les mots θεὸν σέβων comme une clause supplémentaire, ajoutée à la fin de l'acte d'affranchissement; la formule serait bizarre parce qu'on ne peut pas suppléer le verbe ᾖ étant donné que ὅπως ἐστιν est lié à ἀπαρενόχλητος κτλ. La solution de cette difficulté sera sans doute la correction θεο<ν>σεβῶν. On traduira : « J'affranchis dans la proseuque Elpias (fils?) de mon esclave, élevé à ma maison; qu'aucun de mes héritiers ne puisse lui faire de difficultés ou le reprendre à l'exception de (son devoir de) fréquenter avec assiduité la proseuque; la communauté des Juifs et des pieux (?) sera (avec moi) chargée de la tutelle (de l'affranchi). »

Les éditeurs datent l'inscription d'après l'écriture du Ier siècle après J.-C.

7

CIRB, 72. — Fragment de marbre blanc, décelé à Kertch, publié par L. Schkorpil dans le *Bulletin de la Commission Archéologique Russe*, XLIX, 1913, p. 64, nº 2.

- - - - [συνεπι-]
[τροπευούσ]ης δὲ κα[ὶ]
[τῆς συναγω]γῆς τῶν
4 [Ἰουδα]ίων

Fin du Ier siècle ou début du IIe siècle après J.-C.

8

CIRB, 1124. — Fragment d'une plaque de marbre blanc, probablement de Gorgippia, à présent au Musée de l'Ermitage. L'inscription a été publiée par V. Latyschev dans le *Bulletin de la Commission Archéologique Russe*, XXVII, 1908, pp. 38 ss., nº 34.

[Βασιλ]έοντος βασι[λέως Κότυος φι]-
[λοκαί]σαρος καὶ φιλο[ρωμαίου, εὐσε]-
[βοῦς, ἔτ]ους ϛντ', μηνὸ[ς---]
4 [? Φιλότ]ειμος Γάδειος...

la proseuque, à laquelle il devra dévouement et assiduité ». Dans le N. 684, il donne une lecture fausse [χωρὶς εἰς τὴν προσευχὴν θωπεί[α]ι, χωρὶς [καρτ]ερήσεος, au lieu de [χωρὶς εἰς τὴν] προσευχὴν θωπεί[α]ς [τε καὶ προσκαρτ]ερήσεος.

[18] Frey a pensé qu'il s'agissait de la permission de la communauté juive pour l'affranchissement.

... ον γυναικὸς α̣[ὐτοῦ...]
[... εὐξ]αμένης αὐτῆ[ς...]
...ς καὶ τῆς γυν[αικὸς τοῦ δεῖνα?]
8 [Καλλισθ]ενείας, ἀφί[ησι τὸν θρεπτὸν?]
... ν̣ μετὰ γυν[αικὸς αὐτοῦ...]
[τὸ γένος] 'Ιουδαί[ο]υ[ς...]

J'ai omis la correction βασιλε(ύ)οντος due aux éditeurs du *CIRB*. Latyschev a transcrit [βασιλ]εύοντος. J'ai restitué partiellement les lignes 6-7. L'an 356 de l'ère du Bosphore correspond à 59 après J.-C.

9

CIRB, 743. — Deux fragments d'une stèle de calcaire avec une *menorah*, trouvés près de la ville de Kertch. L'inscription a été publiée par I. Marti dans le *Bulletin de l'Association de l'Histoire et des Antiquités* à Odessa, XXXI, 1913, *Supplément*, nº 167.

ἔνθα
κ(εῖται)
Σαμοὴλ
4 υἱὼς
Σεβέρο

J'ai omis les corrections de Latyschev (dans l'Archive de l'Académie de l'URSS) υἱ(ὸ)ς Σεβ(ή)ρο(υ). La lecture de la l. 2 est due à Latyschev. Les éditeurs datent l'épitaphe, d'après l'écriture, du IVe siècle.

10

CIRB, 1076. — Fragment d'une stèle de marbre blanc trouvé sur le site de la ville Hermonassa, publié par L. Schkorpil dans le *Bulletin de la Commission Archéologique Russe*, XXVII, 1908, p. 48, nº 6.

L'inscription est gravée parmi deux bas-reliefs, dont le supérieur est brisé, tandis que l'inférieur est presque complet. Sur le relief supérieur, un homme debout; sur l'autre, un guerrier debout tient un sabre dans la main droite et un bouclier dans la main gauche.

Βοθύλι 'Ωνία χαῖρε

L'éditeur et Latyschev ont expliqué la forme Βοθύλι comme le vocatif latin d'un nom grec. L'éditeur a rapproché l'inscription sur un vase

trouvé en 1906 : Ὦ Γαυδέντι πίων ζήσεις. Schkorpil regarde le nom du père du défunt comme juif.

D'après l'écriture, les éditeurs datent l'inscription de la première moitié du Ier siècle après J.-C.

11

CIRB, 1225. — Stèle de calcaire brisée trouvée dans la région de Phanagoria. Au milieu du fragment, la *menorah;* à gauche, la *mahtah*, pelle à mèches. Ce symbole n'a pas été reconnu par les éditeurs. V. Latyschev *IosPe*, IV, 426, avec une photo de la pierre, cf. L. Robert, *Hellenica*, III, 107 [19].

ἔνθα χῖθη
Μέμν[ων?]

La restitution du nom du défunt n'est aucunement certaine; la lettre *mu* a été gravée au-dessous du *nu*. Latyschev a ajouté la remarque : « Nomen defuncti videtur fuisse Μέμν[ων] ». Il a expliqué que χῖθη est une graphie de κῖτη (= κεῖται).

(A suivre)

Jérusalem. Baruch Lifshitz.

[19] L'inscription a été oubliée par l'éditeur du *CIJud* I, cf. L. Robert, *l. c.*

RECENSIONS

The Foreign Relations of Palestine during the Early Bronze Age, par J. B. Hennessy (Colt Archaeological Institute Publications). 25 × 31; xx + 122 pp. et lxxvii planches. London, Bernard Quaritch Ltd, 1967. — Prix : 147 sh.

Plusieurs études de détail et des fouilles importantes, comme celles de Tell el-Far'âh, de Jéricho, de Tell Arad et de Tell « Gath », ont singulièrement enrichi, au cours de ces vingt dernières années, nos connaissances sur l'Ancien Bronze palestinien. En multipliant les témoignages sur les contacts entretenus pendant cette période par la Palestine avec l'étranger, ces fouilles ont permis qu'une synthèse soit désormais tentée sur ce sujet. M. J. B. Hennessy s'y est consacré avec cette thèse de Doctorat préparée à l'Institut d'Archéologie de Londres sous la direction de Miss K. M. Kenyon. L'époque étudiée est en fait un peu plus large, puisque l'A. a également inclus dans son enquête la période qui précède, qu'il appelle « Proto-Urban » à la suite de Miss Kenyon et que nous préférons appeler « Pré-Urbaine » ou « PU » à la suite du P. de Vaux[1]; ce parti était souhaitable, puisque c'est en effet avec l'époque PU que la Palestine multiplie ses contacts avec l'extérieur; une époque nouvelle s'ouvre alors, et l'on se trouve à l'aube de l'Histoire Orientale.

Un tel travail exigeait d'abord que les faits palestiniens nous soient connus avec une relative clarté. L'A. s'est donc attaché, en premier lieu, à préciser la chronologie relative de la Palestine pendant l'époque PU et l'AB I-III, en se fondant sur les résultats des fouilles de Miss Kenyon dans les carrés E. III-IV de Jéricho (chap. ii, pp. 6-25). Le grand intérêt de ce chapitre est de livrer au lecteur une documentation demeurée jusqu'alors inédite. Une stratification soigneuse de ce secteur a révélé 62 « niveaux » répartis en 17 « phases » (A-Q), au cours desquelles les traditions céramiques témoignent d'une remarquable continuité, en dépit d'une évolution assez sensible. La séquence mise au jour correspond à celle des niv. VII-II des fouilles de J. Garstang; elle débute donc vers le milieu de l'époque PU (c'est-à-dire après la tombe A 94), pour laquelle elle livre une architecture avec, en particulier, des maisons absidiales, et s'achève avec la fin de l'AB III. Ce matériel nouveau est examiné, classé et discuté par l'A., qui peut ainsi reconsidérer celui provenant d'autres sites. L'A. a reconnu (p. xix) combien il est difficile d'étendre à l'ensemble de la Palestine les conclusions suggérées par le seul site de Jéricho, mais, même avec cette réserve, la stratigraphie comparée et le cadre chronologique qu'il nous propose sont les plus cohérents de ceux dont nous disposons aujourd'hui (p. 21); selon ses options personnelles, le spécialiste leur apportera peut-être quelques amendements mineurs, mais ceux-ci n'en modifieront guère les résultats

[1] *RB*, LXVII, 1960, pp. 599 s.

essentiels. Ce riche chapitre ne remplace pas l'ouvrage classique de G. E. Wright sur la poterie de l'Ancien Bronze [2], mais il le complète sur bien des points importants.

Disposant désormais d'un cadre de références pour classer les faits palestiniens, l'A. a pu aborder la partie essentielle de son travail qu'il a développé selon un plan chronologique : Période « Proto-Urban » (chap. III, pp. 26-48); Ancien Bronze I-II (chap. IV, pp. 49-68); Ancien Bronze III (chap. V, pp. 69-84). Chacun de ces chapitres étudie successivement les relations de la Palestine avec l'Égypte, puis avec le reste du Proche-Orient; pour chacune de ces sections, l'A. passe en revue plusieurs aspects du matériel archéologique palestinien pour lesquels il donne les parallèles extérieurs. Ce plan est assurément un peu scolaire, mais il a l'avantage de faciliter la consultation de l'ouvrage et, en outre, l'A. a mené son enquête avec tant de diligence que l'on voit mal ce que l'on pourrait ajouter à la masse des parallèles qu'il a proposés. Cet aspect du travail de J. B. Hennessy, le plus important puisqu'il en représente la partie documentaire, est impossible à résumer; mais il a permis à l'A. de parvenir à plusieurs conclusions intéressant l'histoire et la chronologie, et celles-ci méritent que l'on s'y arrête plus longuement.

L'époque PU fait l'objet d'un nouvel examen grâce auquel l'A. a tenté de déterminer les origines de cette culture. Reprenant, après amendements, l'hypothèse de Miss Kenyon, il a vu dans l'avènement de la culture PU le résultat de la migration d'un peuple originaire du Nord, arrivé en Palestine en trois groupes; le groupe PU A (céramique rouge, lustrée ou non), le plus important des trois, a certainement pénétré dans le pays à partir de la Syrie du Nord, mais il doit provenir de la Haute-Mésopotamie; le groupe PU C (céramique grise lustrée), peu important, se présente plutôt comme une simple catégorie céramique dont l'origine ultime doit être cherchée en Anatolie Centrale; quant au groupe PU B (céramique peinte), il n'a pas d'équivalents étrangers, et l'A. suggère qu'il est la résurgence d'une vieille tradition hassounienne de céramique peinte conservée par une culture encore non-identifiée à l'Est du Jourdain et dans le Hauran (p. 46). En somme, c'est le PU A que l'A. considère comme définissant vraiment la culture PU, et celle-ci est donc d'origine Nord-Syrienne et Nord-Mésopotamienne. L'analyse des parallèles invoqués par l'A. nous oblige pourtant à nuancer ces affirmations.

S'agissant de la poterie PU B, plutôt que de postuler un « proto-PU B » pour le moins hypothétique, il nous paraît plus simple de suggérer, comme l'a déjà fait P. W. Lapp [3], qu'elle dérive de la poterie PU A; de fait, toutes les formes du PU B existent en PU A, et ces deux catégories céramiques ne se distinguent vraiment l'une de l'autre que par le décor peint et une plus grande finesse de la pâte; le PU B pourrait donc n'être qu'une variante luxueuse du PU A apparue au dernier stade de son développement comme l'indiquerait, à Jéricho, la stratification des tombes A13 et K2 [4]. Quant à la poterie PU C, les arguments de l'A. sont peu convaincants, car, des deux centres de production de céramiques grises lustrées avec lesquels le PU C palestinien présente le plus d'affinités, l'un, le centre cilicien, est antérieur

[2] *The Pottery of Palestine from the Earliest Times to the End of the Early Bronze Age*, New Haven, 1937.

[3] *AJA*, LXV, 1961, p. 70.

[4] K. M. Kenyon *et al.*, *Excavations at Jericho*, volume one, London, 1960, pp. 47-51; *Excavations at Jericho*, volume two, London, 1965, pp. 8-27.

à l'époque PU [5], et l'autre, le centre anatolien, lui paraît en partie postérieur [6]. En fait, la tradition des céramiques grises lustrées est très ancienne au Proche-Orient; elle y paraît dès le VIe millénaire, avec la « Dark Faced Burnished Ware » et, durant le IVe millénaire, elle y connaît un regain de faveur avec des vases carénés qui, en liaison avec les progrès de la métallurgie, pourraient peut-être s'inspirer de prototypes métalliques. En Palestine, des vases carénés dont les formes sont comparables à celles du PU C sont courants dès la phase dite de « Ouadi Rabah », peu avant le milieu du IVe millénaire [7], et l'on observe par ailleurs que parmi les quatre types de bols PU C recensés par G. E. Wright [8], les types 1 et 4 imitent clairement des vases ghassouliens en basalte ou en céramique [9]. En somme, l'essentiel de la céramique PU C paraît être d'invention locale, et si une influence étrangère s'est exercée sur elle, il semble hasardeux d'en vouloir préciser l'origine. En ce qui concerne le groupe PU A, c'est-à-dire pratiquement l'ensemble de la culture PU, l'influence étrangère paraît certaine car plusieurs formes de sa céramique s'inspirent en effet de modèles syriens, ciliciens et même mésopotamiens, mais c'est bien vainement qu'on leur chercherait dans ces régions des parallèles rigoureux. En fait, la Palestine et la Haute-Syrie ont alors en commun une même prédilection pour les engobes rouge lustrés, ou lustrés en quadrillage, et pour des formes telles que des bols bas et larges, des cruches et des bouteilles (mais, en revanche, les anses surélevées et les goulots latéraux, si fréquents dans le PU palestinien, sont rares dans l'ʿAmuq). Les productions des deux pays présentent donc bien un indiscutable « air de famille », mais cette constatation ne semble pas suffisante pour faire dériver la culture PU de la Syrie du Nord. Plusieurs caractéristiques du PU A existent d'ailleurs dans la Palestine de l'époque précédente, soit à l'époque ghassoulienne (cf. les remarques de l'A., pp. 17-18), soit à celle de la phase de « Ouadi Rabah », où les engobes rouge lustrés sont fréquents.

La rupture avec l'époque antérieure n'est donc pas totale : la culture PU a reçu un héritage et a connu un développement, mais elle a bénéficié aussi d'apports extérieurs introduits par diffusion culturelle et par l'intermédiaire de populations d'origine étrangère immigrées en Palestine, populations que l'A. appelle ici PU A; ces dernières viennent certainement du Nord, ne serait-ce que parce que les régions septentrionales connaissent alors des progrès plus rapides que la Palestine, mais nous pensons que leur infiltration en Palestine a été continue tout au long de l'époque PU et que celle-ci débute moins sous l'effet d'une immigration massive que grâce à l'installation de relations privilégiées avec le Nord.

La Palestine demeure en somme en symbiose culturelle avec les régions plus septentrionales. Ainsi s'expliquerait la communauté de civilisation et d'évolution

[5] M. J. Mellink, *Neolithic and Chalcolithic Pottery*, dans H. Goldmann, *Excavations at Gozlu Kule, Tarsus*, vol. II, Princeton, 1956, p. 80.

[6] C. A. Burney, *Northern Anatolia before Classical Times*, dans *Anatol. Stud.*, VI, 1956, p. 183; voir aussi J. Mellaart, *Anatolia c. 4000-2300 BC*, *CAH*², vol. I, chap. XVIII, Cambridge, 1962, p. 44.

[7] J. Perrot, art. *Préhistoire Palestinienne*, dans *DBS*, VIII, 1968, col. 443 et fig. 846.

[8] *The Problem of the Transition between the Chalcolithic and Bronze Ages*, dans *Eretz-Israel*, V, 1958, pp. 37 ss.

[9] Pour le type 1 : cf. J. Perrot, *op. cit.*, fig. 849 (en basalte) et *Une Tombe à Ossuaires du IVe Millénaire à Azor, près de Tel Aviv*, dans *ʿAtiqot*, III, 1961, fig. 38 (en céramique); pour le type 4 : cf. Sh. Yeivin, *First Preliminary Report on the Excavations at Tel « Gat »*, Jérusalem, 1961, Pl. VIII (niv. XI et IX).

de la Palestine, de la Phénicie et de la Syrie. Dans ces trois zones, en effet, l'Ancien Bronze débute par un processus pacifique et progressif; dans notre région, il y a une certaine continuité entre le PU et l'AB I, illustrée, en particulier, par la persistance des traditions de la céramique PU jusqu'à la fin de l'AB I (pp. 10-12 et 18). C'est donc avec raison que l'A. estime (pp. 49 et 67) que la civilisation de l'AB I résulte, dans une large mesure, des progrès réalisés par la Palestine pendant l'époque PU. Cependant, l'AB I est surtout marqué par l'apparition de l'urbanisme, et il faut bien reconnaître que l'époque PU n'en laissait guère prévoir le développement. L'A. suggère donc que les débuts de l'AB I ont été accompagnés de l'arrivée d'une nouvelle vague d'immigrants originaires de Syrie et étroitement apparentés à leurs prédécesseurs PU A, mais il considère que cette immigration a eu un rôle secondaire par rapport aux progrès réalisés pendant l'époque PU. Il s'agit là d'une question de proportion et d'accent, et nous serions enclin à réserver à ces nouveaux arrivants un rôle plus important dans l'élaboration de la civilisation urbaine de l'AB. Pendant l'époque PU (l'A. l'a clairement montré), la Palestine s'est ouverte au monde extérieur et a accueilli des hommes, des objets et des idées; avec l'AB, la situation reste la même, mais la Palestine accueille aussi désormais des hommes porteurs de traditions urbaines, que l'on peut considérer comme les constructeurs des premières cités de l'AB I; ces hommes viennent certainement encore des régions septentrionales, car l'urbanisme y est sans doute apparu plus tôt qu'en Palestine; le fait paraît d'ailleurs compréhensible si l'on tient compte que le voisinage avec la Mésopotamie leur assurait à cet égard, un puissant stimulant.

La Palestine entre alors, jusqu'à la fin de l'AB II au moins, dans un âge nouveau, pacifique et prospère. Pour la première fois, nous avons la preuve des relations commerciales suivies qu'elle entretient avec l'étranger. Avec la Syrie et, par son intermédiaire, la Mésopotamie, on en a l'indication par le fait que quelques objets, datés en Mésopotamie de l'époque Dynastique Archaïque II, existent en Palestine dans des contextes de l'AB II (p. 67), où se rencontrent aussi des empreintes de cylindres-sceaux (pp. 64-66); ces dernières, comparables ou analogues à celles de Byblos « Première Installation Urbaine » et de l''Amuq G, résultent du déroulement du cylindre sur une jarre, selon un usage spécifiquement Nord-Syrien [10]; l'A. a hésité à dater leurs prototypes mésopotamiens, qui pourraient appartenir à des séries archaïsantes de l'époque Dyn. Arch. I; on remarque, en particulier, que les plus proches parallèles des empreintes palestiniennes ou giblites se trouvent à Suse, à l'époque de la céramique monochrome [11]. Avec l'Égypte, on a la confirmation de telles relations par le fait que la « foreign ware » des tombes royales d'Abydos présente, à l'analyse spectrographique, une composition chimique analogue à celle de ses équivalents palestiniens, qui ont donc été directement importés en Égypte (pp. 49-60).

Ces importations d'objets palestiniens en Égypte attestent que les relations entre les deux pays se font alors plutôt à sens unique, l'Égypte recevant davantage qu'elle ne donne. Cette situation, qui était déjà celle de l'époque PU (pp. 26-34), se poursuit jusqu'à la fin de l'AB II, mais elle semble s'inverser à l'AB III, en même temps que se multiplient les contacts (cf. l'étude des offrandes du Sanctuaire A de 'Ay, pp. 69-71). L'A. suppose donc (pp. 74 et 88) qu'une intervention

[10] P. Amiet, *La Glyptique Syrienne Archaïque*, dans *Syria*, XL, 1963, p. 65.
[11] P. Amiet, *La Glyptique Mésopotamienne Archaïque*, Paris, 1961, pp. 42-43.

militaire égyptienne en Palestine a pu se produire à la fin de l'AB II et qu'elle est peut-être responsable de l'abandon de Tell Arad et de Tell « Gath ». Une telle intervention est possible, malgré la fragilité des arguments présentés, mais il faut remarquer que, vers la même époque, Tell el-Far'âh et Râs el-'Ain sont également désertés, sans traces de destructions apparentes, de même que Megiddo dans le courant de l'AB III; l'hypothèse demeure donc possible qu'une modification des conditions écologiques ait alors rendu certain site inhabitable; elle nous a été formulée par le P. de Vaux pour Far'âh, elle l'a été aussi par Sh. Yeivin pour « Gath » [12]. Dans l'ensemble pourtant, l'AB III débute sans solution de continuité (p. 88) et il se signale surtout par l'apparition de la céramique dite « de Khirbet Kerak ». Celle-ci présente au Proche-Orient une distribution vaste mais discontinue (Pl. LXII-LXXIV), depuis le Caucase jusqu'à la Palestine, en passant par l'Anatolie méridionale et la Syrie. Les comparaisons entre ces différents centres font ressortir d'indiscutables parallèles que l'A. passe en revue (pp. 76-79); ils montrent que, cette fois encore, la Palestine et la Syrie ont entretenu des relations étroites : la céramique de Kh. Kerak apparaît dans l''Amuq à la phase H, c'est-à-dire à une époque contemporaine de l'AB II palestinien, et c'est à partir de cette région que les groupes porteurs de cette céramique se sont lentement répandus vers le Sud; il s'agit, estime l'A., de groupes peu nombreux d'artisans itinérants, potiers et métallurgistes, dont le centre d'origine se situe en Turquie Orientale et dont la pénétration, en Palestine comme ailleurs, a été pacifique; cette conclusion s'accorde avec les faits connus et constitue peut-être la solution palestinienne de ce problème qui intéresse une grande partie du Proche-Orient [13].

Cette vaste enquête, appuyée sur une documentation très large, a naturellement permis à l'A. de parvenir à des conclusions chronologiques importantes, malheureusement difficile à résumer (cf. les tableaux, pp. 87 et 89). Sa contribution la plus utile sera sans doute d'avoir défini avec précision la chronologie comparée de l'Égypte et de la Palestine. S'écartant des vues exprimées par W. F. Albright [14] et par le P. de Vaux [15], qui ont considéré que l'AB I de Palestine commence au moins un siècle *avant* la Ire Dynastie d'Égypte, l'A. a conclu qu'il ne commençait qu'*après*, précisément avec le règne de Zer, la fin de l'époque PU étant contemporaine des règnes de Narmer et de Ménès. Cette équation pourrait être discutée (et elle le sera sans doute), puisqu'elle n'est fondée que sur les résultats des fouilles de tel « Gath », pour lesquelles le matériel des niv. VII-IV a été publié si sommairement qu'il ne devrait pas autoriser des conclusions aussi tranchées [16]; mais elle est vraisemblable, d'une part parce que le gerzéen récent d'Égypte et la fin du PU sont probablement contemporains (cf. pp. 27-35 et p. 108, n. 229), d'autre part parce que les poteries de l'AB I n'apparaissent pas en Égypte avant le règne de Zer (pp. 50-52). Quant

[12] *IEJ*, IX, 1959, p. 270.

[13] S'il est possible que les porteurs de la céramique de Kh. Kerak soient responsables des progrès de la métallurgie palestinienne à l'AB III, il n'est cependant pas exact que celle-ci ait subi une éclipse consécutive à la disparition de la culture de Ghassoul-Beersheba (p. 79); le trésor de Kfar Monash prouve, au contraire, qu'il existait en Palestine à l'AB II une métallurgie qui ne le cède en rien à celle de l'époque précédente : cf. R. Hestrin et M. Tadmor, *A Hoard of Tools and Weapons from Kfar Monash*, dans *IEJ*, XIII, 1963, pp. 265 ss.

[14] *Some Remarks on the Archaeological Chronology of Palestine before about 1500 BC*, dans *Chronologies in Old World Archaeology*, édité par R. W. Ehrich, Chicago, 1965, pp. 50 et 57.

[15] *Palestine in the Early Bronze Age*, *CAH*², vol. I, chap. xv, Cambridge, 1966, p. 26.

[16] Sh. Yeivin, *op. cit.*, *supra* n. 9, Pl. VI-VIII.

à l'AB II, il s'étend du règne d'Udimu à la fin de la IIe Dynastie, ce qui paraît assuré (p. 60), et l'AB III s'achèverait avec la Ve Dynastie, ce qui l'est moins, car, pour cette dernière équation, l'auteur invoque l'argument du silence, qui n'est pas forcément le meilleur (p. 70); avec Miss H. Kantor [17], W. F. Albright [18] et le P. de Vaux [19], il nous semble qu'il y a assez de raisons pour penser que la fin de l'AB III correspond plutôt à celle de la VIe Dynastie. Concernant la chronologie relative de la Palestine avec le reste du Proche-Orient, des remarques de détail nous semblent devoir être faites. Des synchronismes relativement précis contribuent à placer sur un même horizon (à 50 ans près) le gerzéen récent d'Égypte, la fin du PU de Palestine et l'époque de Djemdet-Nasr en Mésopotamie; il n'est donc pas possible de faire commencer la Ire Dynastie d'Égypte en même temps que le « Protoliterate a-b », ni l'AB I de Palestine en même temps que le « Protoliterate c-d », comme il n'est pas davantage possible de faire commencer la phase G de l'ʿAmuq en même temps que le Dyn. Arch. II de Mésopotamie, puisque aux tous débuts de cette phase on trouve des écuelles grossières qui datent, au plus tard, de la fin de l'époque de Djemdet-Nasr (« Protoliterate d »). Si les synchronismes signalés ont une valeur, il faudrait plutôt considérer comme à peu près contemporains (à 50 près) la Ire Dynastie d'Égypte, l'AB I de Palestine et le Dyn. Arch. I de Mésopotamie; de ce fait, la date de 2900 proposée par W. F. Albright pour les débuts de la Ire Dynastie [20] serait préférable à celle de 3100 que l'A. utilise. Quant à la phase G de l'ʿAmuq, elle doit débuter peu avant le Dyn. Arch. I, ou sensiblement en même temps, et sa durée est fort longue puisqu'elle supporte aussi des comparaisons étroites avec l'AB II et le Dyn. Arch. II; cette très longue durée de l'ʿAmuq G est d'ailleurs en accord avec les données stratigraphiques (9 sols) et les synchronismes avec l'AB I-II de Tarse; nous croyons donc que l'A. a attribué à la phase F une durée beaucoup trop longue (PU *et* AB I) que semblent contredire les évidences archéologiques (1 ou 2 sols seulement); mais il est juste de préciser que la transition des phases F à G est pour le moins incertaine dans l'ʿAmuq.

Ces quelques remarques ne donnent qu'une idée imparfaite de ce travail, par ailleurs si riche en hypothèses et suggestions diverses. On regrettera l'absence d'un index analytique et celle de références aux planches (elles existent en notes, mais il faut se reporter au texte et il y a des oublis); cette omission sera d'autant plus ressentie que l'ouvrage de J. B. Hennessy doit devenir un livre de consultation permanente sur la table de travail de tous les palestinologues et sur les rayons de toutes les bibliothèques d'archéologie.

Jérusalem. Pierre de Miroschedji.

Der Glaube im Hebräerbrief, par Erich Grässer (Marburger Theologische Studien, 2). 24 × 17; vii-252 pp. Marburg, N. G. Elwert Verlag, 1965. — Prix : DM 34, toile DM 39.

Dans son *Habilitationsschrift*, écrite sous la direction du Prof. W. G. Kümmel à l'université de Marburg, Erich Grässer se donne comme tâche de dégager la

[17] *The Relative Chronology of Egypt and Its Foreign Correlations before the Late Bronze Age*, dans R. W. Ehrich, *op. cit.*, p. 18.
[18] *Op. cit.*, *supra* n. 14, p. 52.
[19] *Op. cit.*, *supra* n. 15, *ibid.*
[20] *Op. cit.*, *supra* n. 14, p. 50.

notion de la foi propre à cette épître, tout en la comparant à celles de Paul et aux écrits tardifs du N. T.

Il fait remarquer que l'usage de πίστις (32 fois) se limite aux passages parénétiques (p. 13). L'acte de foi se réfère essentiellement à la Parole entendue (p. 14). Mais la Parole présuppose la foi déjà existante chez celui qui l'écoute selon l'usage de συγκεραννύναι (*Héb.*, IV, 2; p. 15).

L'A. définit la foi selon l'Épître aux Hébreux comme étant simplement l'état conséquent au bien espéré donné objectivement et sûrement garanti; elle est la vertu correspondante aux promesses (« Pistis ist einfach die durch das objektiv vorgegebene und sicher verbürgte Hoffnungsgut herausgeforderte στάσις, die der ἐπαγγελία angemessene ἀρετή; p. 19). Un peu plus loin (p. 24), l'A. écrit que la foi est une prise de position, un état en face de l' « entendu » qui se caractérise par l'endurance dans la tâche initiale, la persévérance dans les biens de l'espérance choisis une fois pour toutes, la non-désertion (« Pistis beschreibt primär eine *Position*, eine Verhaltensweise zur einem Gehörten, die durch *Festhalten* an der 'Ausgangslage', durch Beharren in der einmal gewählten Haltung des Hoffens, durch 'Nicht-Desertieren' charakterisiert ist »). La foi serait donc un état (στάσις) qui se caractérise par la stabilité, la persévérance, l'immutabilité. Cela est vrai de Dieu (*Héb.*, X, 23; XI, 11), de Jésus (II, 17; III, 2), de Moïse (III, 5), et doit aussi se vérifier dans le cas du Peuple de Dieu (p. 23). La foi est l'idéal de vie du Peuple en marche vers le ciel, i.e. la persévérance (p. 62 et note 290). C'est une question de vertu, de vertu morale (p. 71). L'A affirme que cette notion de foi est dans la même ligne de pensée que celle de l'A.T. et de l'histoire générale des religions, i.e. tenir pour vrai, fidélité, obéissance, espérance, endurance et persévérance (p. 72). La foi et l'espérance sont synonymes en *Héb.*, et se réfèrent à la perfection eschatologique (p. 68).

Se basant sur le fait que πίστις a deux fois pour objet Dieu (VI, 1; XI, 6), mais jamais Jésus, l'A. affirme que la foi selon *Héb.* n'est pas spécifiquement « chrétienne » (p. 45). Cela ne veut pas dire que Jésus n'a rien à voir avec la foi dans cette épître. Au contraire, Jésus en est l'exemplaire (III, 2; II, 13, 17; III, 1) (p. 22); le fondateur (p. 29); le chef et le guide (XII, 2; cf. III, 1; V, 7 ss) (p. 58); l'image et le précurseur (II, 14 ss; VI, 19 ss; VIII, 6 s; IX, 15; X, 14) (p. 61). Paul, qui utilise toujours « la foi en... », considère les choses du point de vue anthropologique, tandis que *Héb.* se place du point de vue du peuple en marche (p. 70). Il est vrai que le salut dépend de l'accueil fait à la prédication de Jésus, mais cette idée n'est pas développée comme telle, peut-être parce qu'elle est très évidente (p. 77, note 73). L'existence fidèle a comme base et fin le Christ, mais cet aspect christologique n'est pas exprimé ouvertement par *Héb.* (pp. 146, 216). Il ne s'agit pas d'une relation à une personne, mais d'une relation persévérante avec les objets promis (p. 94). Nous voyons cela dans la description de la loi fournie par *Héb.*, XI, 1 où ὑπόστασις-ὑπόστολη signifierait « tenir ferme », « le fondement », et ἐλπιζόμενα les biens célestes (cf. IV, 1, 3, 10, 11; IX, 23; XII. 22; XIII, 14; IX, 15; II, 5; XII, 28) qui ne sont pas, à proprement parler, des objets « chrétiens » (pp. 48-50 et note 214).

Héb. dénote une tendance à classifier la foi parmi les « vertus » chrétiennes (p. 117). Cela se voit dans l'usage des termes σπουδή (VI, 11 s.) et μίμημα (VI, 12; XIII, 7; cf. IV, 11; XII, 2) pour décrire la foi (pp. 119-121). Ce sont des termes que l'on retrouve dans la philosophie grecque (pp. 120-121). La foi devient donc une vertu, ἀρετή, qui implique nécessairement un engagement intellectuel (p. 142),

et qui se caractérise par la contemplation et un aspect eschatologique (p. 143). L'usage de termes philosophiques dans l'élaboration de la notion de foi rappelle Philon. Mais plutôt qu'une dépendance littéraire d'*Héb.* sur celui-ci, Grässer pose une source commune (p. 145).

La notion de la foi qu'on trouve dans *Héb.* s'explique par la situation de l'Église à l'époque de sa composition (p. 148). Avec le retard de l'eschatologie, l'Église envisage une période d'attente, « Zwischenzeit », où la stabilité, la persévérance et la permanence sont à l'ordre du jour. *Héb.* nous présente d'une manière parénétique et concrète la théologie de l'Église primitive dans le domaine même de l'eschatologie (p. 172). Elle ne parle qu'une fois du Royaume (XII, 28), n'emploie pas du tout ἐγγύς, tandis que ἐγγίζειν n'apparaît qu'une fois (X, 25) et d'une façon traditionnelle. Il n'est pas question non plus du nouveau monde, de la Résurrection du Christ comme source de la résurrection de tous, ni du Christ comme juge, mais seulement comme sauveur (p. 173). L'eschatologie est envisagée non en termes temporels mais plutôt en termes d'espace : lieu du repos, domaine, éon, pays et ville à venir (pp. 173-174). Le Christ a déjà atteint le but, tandis que l'existence chrétienne se caractérise justement par ce pèlerinage dans la foi vers un pays futur dont le Christ est la garantie (p. 181). C'est le culte qui rattache le présent à l'avenir (p. 182). Dans un tel contexte, rien de surprenant à ce que la foi soit envisagée comme un état de stabilité, persévérance et fidélité dans l'attente, comme une vertu qui implique la connaissance de la vérité (X, 26; XI, 6, 27).

En dépit de l'originalité de *Héb.*, Grässer ne croit pas qu'elle soit en contradiction avec le reste du N.T. Au contraire, l'A. affirme qu'elle n'est pas infidèle à l'Église Primitive, mais cherche seulement à expliquer la notion de la foi en se servant de termes philosophiques accentuant ainsi ce qui existait déjà dans l'Église (p. 144). Pour avoir une idée complète de la notion de la foi dans le N.T., Grässer dit qu'il faut prendre en considération saint Paul avec son élaboration de la genèse de la foi, et *Héb.* où se trouve exprimée la coopération que l'homme doit y apporter (p. 66).

Comme on vient de le constater, l'étude de Grässer se montre fort intéressante à plusieurs points de vue. Elle est bien documentée (seize pages de bibliographie : pp. 221-237) tant du côté catholique que du côté protestant. L'auteur nous présente une étude qui reflète le résultat de plusieurs générations de recherche exégétique, tout en y ajoutant des remarques et des jugements personnels.

Notre seule réserve se porte sur le fait que l'auteur affirme que la foi selon l'Épître aux Hébreux n'est pas « chrétienne ». Peut-être n'est-ce qu'une question de vocabulaire. L'A. lui-même met le mot « chrétien » entre guillemets; il admet que c'est le Christ qui nous introduit aux biens célestes; qu'il est le fondateur, le chef, le guide, l'exemplaire, l'image, la garantie, la base et la fin de notre foi. Sans doute, *Héb.* n'utilise pas « foi dans le Christ », mais le rôle du Christ dans toute l'épître et dans le contexte immédiat de la foi justifierait amplement, il nous semble, que nous désignions la foi selon l'Épître aux Hébreux comme chrétienne, et l'épître comme partie intégrante du N. T. C'est d'ailleurs ce que fait l'A. tout en démontrant ce qu'il y a de spécifique à notre épître : une foi pour le « Zwischenzeit » où la fidélité, la persévérance, l'engagement intellectuel et l'espoir sont de mise. C'est la foi d'un peuple en marche vers une terre promise déjà conquise par le Chef-Précurseur, le Christ, qui est la garantie de l'aboutissement final.

Ottawa. THOMAS-R. POTVIN, O. P.

BULLETIN

Généralités. — Au cours d'une *Semaine biblique* organisée à Strasbourg en 1965, des exégètes protestants et catholiques ont exposé avec loyauté la situation des recherches bibliques sur les problèmes majeurs actuellement en débat, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament [1]. Mgr Jean-Julien WEBER (pp. 9-25) commente la Constitution *De divina revelatione* du IIe Concile du Vatican. P. GRELOT ajoute un appendice de trois pages sur l'inspiration et traite ensuite (pp. 29-50) de la lecture chrétienne de l'A.T., en particulier du sens plénier. — H. CAZELLES (pp. 51-66) résume les travaux concernant le Pentateuque, au point de vue de l'histoire et de la théologie (voir un exposé plus technique, *Positions actuelles dans l'exégèse du Pentateuque*, dans *ETL*, XLIV, 1968, pp. 55-78). — C. HAURET (pp. 67-84) expose les théories récentes sur l'origine et la signification des Psaumes. — E. JACOB (pp. 85-106) traite de la tradition prophétique dans l'ancien Orient (Mari, etc.) et en Israël, ainsi que du langage prophétique, à la lumière des recherches récentes. — J. SCHMITT (pp. 107-133) analyse les formes et le contenu de la tradition apostolique, spécialement dans les discours des *Actes*. — P. CLAUDEL (pp. 135-165) explique ce qu'est la discipline nouvelle appelée « l'histoire de la rédaction des synoptiques »; il s'attache particulièrement à la formation de l'évangile de *Marc*, tant du point de vue littéraire que théologique. — A. FEUILLET (pp. 167-183) donne les grandes lignes de la doctrine du quatrième évangile, centré sur l'idée du Christ révélateur du monde divin. — Les Évangiles méritent-ils notre confiance? Mgr J.-J. WEBER répond affirmativement à cette question (pp. 185-212), en critiquant l'exégèse bultmannienne. — Enfin, J. SCHMITT (pp. 213-233) discute le même sujet et montre comment on peut, en partant du kérygme, aboutir au Jésus de l'histoire (p. 228, en bas, lire : Joseph d'Arimathie, au lieu de : Nicodème; cf. *Mt.*, XXVII, 60).

R. TOURNAY

Le Père R. Lapointe s'est proposé de recourir à une problématique délibérément philosophique pour aborder l'ensemble des problèmes que pose aujourd'hui l'*interprétation de la Bible* [2]. En s'inspirant surtout de l'œuvre monumentale de H. G. Gadamer [3], il a voulu « dévoiler les dimensions essentielles de l'interprétation scripturaire ». Il lui fallait tout d'abord situer son propos dans le champ des recherches contemporaines, ce qui nous vaut une présentation, brève mais fort intéressante par la diversité des orientations qu'elle révèle, de quatre grandes « questions disputées » : les rapports du dogme et de l'exégèse, le sens plénier, l'unité

[1] *Ou en sont les Études Bibliques? Les grands problèmes actuels de l'exégèse* (L'Église en son temps /Études, 14). 21,5 × 14,5; 240 pp. Paris, Éditions du Centurion, 1967. — Prix : 15 F.

[2] R. LAPOINTE, *Les trois dimensions de l'herméneutique* (Cahiers de la Revue Biblique, 8). 16 × 25; 154 pp. Paris, Gabalda, 1967. — Prix : 37 F.

[3] *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 1965.

des deux Testaments et l'interprétation du mythe. On notera, dans la présentation des controverses sur le sens plénier, le plaidoyer très ferme de l'auteur pour la rupture de « l'union séculaire du sens littéral et du sens de l'auteur » (p. 35) : il n'a pas de peine à montrer le décalage considérable qui existe sur ce sujet entre les théories modernes de l'œuvre littéraire (cf. R. Wellek et A. Warren, W. Kayser, etc.) et les positions communément admises en cette matière par la majorité des exégètes. Mais l'originalité de cet ouvrage ne se situe pas là; l'intérêt se concentre en effet sur le dégagement des « dimensions essentielles », des « grands axes » (ce qu'il nomme assez curieusement des « paramètres », cf. p. 8) de l'interprétation de l'Écriture : le paramètre « ontologique » (ou « historique »), le paramètre « esthétique » (ou « littéraire ») et le paramètre « existentiel » (pp. 62-68). Personne n'a jamais nié sérieusement que la Bible possède une triple dimension historique, littéraire et existentielle, mais il y a bien des manières de valoriser chacune de ces dimensions : l'examen des positions de G. von Rad (pp. 93-96) et de R. Bultmann (pp. 113-119) s'avère très instructif de ce point de vue. Pour sa part, l'A. insiste (p. 76) sur la dimension proprement littéraire et esthétique des textes et soutient chaudement l'application des méthodes de la stylistique à la poésie hébraïque telle qu'elle est pratiquée par L. Alonso Schökel [1]. En ce domaine, l'inspiration de notre auteur semble venir de l'Espagne, de l'Amérique et de la France, plutôt que la philosophie allemande.

L'avant-dernier chapitre nous a paru le plus neuf et le plus fécond. L'A. y montre, de façon convaincante bien que trop schématique à notre avis, qu'il n'y a pas une seule démarche de l'intelligence en face du texte de la Bible, mais plusieurs cheminements complémentaires, tous légitimes, et qui se distinguent essentiellement par leurs objectifs et leur point de départ. Alors que l'exégèse se propose d'expliquer le texte à partir des faits historiques et de leur signification existentielle (p. 136), la théologie systématique part au contraire du texte pour remonter aux événements salvifiques et déployer leurs conséquences pour l'existence chrétienne fécondée par les gestes et les paroles de Dieu (pp. 134-135), etc. Les démarches de la théologie biblique, de la théologie pastorale, de la philosophie religieuse et de la lecture privée sont esquissées dans une dizaine de pages, malheureusement trop brèves. La préoccupation qui se fait jour ici rejoint celle de P. Grelot dans un article d'inspiration très différente, mais finalement très proche pour le contenu [2]. La différence réside essentiellement dans le recours à un langage philosophique qui permet certainement d'aller beaucoup plus au fond des choses, mais qui rend la lecture de l'ouvrage du P. Lapointe plus difficile. Espérons que les exégètes, même non initiés aux catégories de la philosophie allemande, ne se laisseront pas rebuter par les « paramètres » et l'« historialité ». Ce contact avec la philosophie peut les aider beaucoup à élargir les perspectives de leur spécialité.

Michel Froidure, O. P.

Inaugurant une nouvelle collection, « Aux sources de la foi », André Ridouard présente aux chrétiens de langue française une excellente *introduction générale* à la lecture de la Bible [3]. De nombreuses pages de ce livre ont déjà été données en conférences. L'A. souhaite que son travail soit lu et commenté dans les cercles

[1] *Estudios de Poética hebrea*, Barcelona, 1963.
[2] *Exégèse, théologie et pastorale*, dans *NRT*, LXXXVIII, 1966, pp. 3-13 et 132-148.
[3] André Ridouard, *A la lumière de la parole. Introduction aux Saintes Écritures.* (Aux sources de la foi. La Bible). 19 × 14; 280 pp. Bourges-Paris, Tardy, 1967.

bibliques. Après avoir parlé du renouveau biblique, il entreprend quelques sondages dans l'histoire de l'exégèse chrétienne depuis vingt siècles. Puis il expose les questions théologiques, historiques et littéraires soulevées par la Bible (inspiration, inerrance, milieu oriental, genres littéraires, etc.). Un survol rapide des deux Testaments laisse entrevoir le cheminement de la foi jusqu'à la révélation de Jésus-Christ. Les deux derniers chapitres précisent la règle de la lecture fidèle, en situant l'Écriture par rapport à l'Église et à la vie quotidienne. De courtes bibliographies et deux tableaux chronologiques (biblique et patristique) fournissent au lecteur les renseignements indispensables pour une étude plus personnelle de la Bible.

R. T.

C'est avec un certain retard que la *Revue* signale à ses lecteurs le magnifique recueil d'*illustrations en couleur* [1] édité par les professeurs de l'Université hébraïque de Jérusalem, M. Avi-Yonah, A. Malamat, M. Haran, H. Tadmor, S. Talmon sous la direction de B. Mazar, et avec la collaboration de nombreux experts et techniciens. Cinq volumes d'égale importance présentent un choix varié et pittoresque de paysages, de monuments, d'inscriptions, de documents de toutes sortes. L'ensemble recouvre toute la Bible : la Loi, les Premiers Prophètes, les Derniers Prophètes, les Écrits, enfin le Nouveau Testament (cette dernière partie sous la responsabilité du professeur M. Avi-Yonah). Chaque illustration est accompagnée d'un verset biblique et d'un commentaire approprié. Parmi tant d'albums sur la Terre Sainte, cette œuvre remarquable, élaborée par des spécialistes renommés, occupera un rang à part, tant par sa qualité scientifique que par sa valeur artistique.

R. T.

Ancien Testament. — *Généralités.* — K.-H. Bernhardt a entrepris un grand ouvrage sur le *monde de l'Ancien Testament.* Il s'agit de présenter sous une forme concise et, autant que possible, complète une vue du monde environnant l'Ancien Testament d'après l'état actuel de la recherche. Le premier volume est paru [2] : il traite seulement des sources et de l'histoire des recherches. Un deuxième volume sera consacré à la géographie, l'histoire, les cultures, les religions de l'ancien Orient et de l'Égypte. Un troisième volume se concentrera sur la Palestine et étudiera spécialement l'histoire, la civilisation et la religion de Canaan avant l'arrivée des Israélites. C'est un énorme projet si l'on considère que, dans ce « monde de l'Ancien Testament », il embrasse géographiquement depuis l'Afrique du Nord jusqu'à l'Iran, depuis l'Arménie jusqu'à la Haute Égypte et l'Éthiopie, et temporellement depuis la préhistoire jusqu'à l'époque gréco-romaine. Voici le contenu du premier volume : les témoignages littéraires de l'antiquité classique; les voyageurs du Moyen Age et de l'époque romaine jusqu'à la fin du XVIIIe siècle; les recherches archéologiques jusqu'au milieu du XIXe siècle; les méthodes de l'archéologie proche-

[1] *Views of the Biblical World.* 1 *The Law.* 2 *Former Prophets.* 3 *Later Prophets.* 4 *The Writings.* 5 *The New Testament.* 22 × 29; 303 pp., 303 pp., 303 pp., 296 pp. 302 pp. Jerusalem-Ramat-Gan, The International Publishing Company, 1959-1961. — Prix : le tome, 60 L. isr., la série, 260 L. isr.

[2] K.-H. Bernhardt, *Die Umwelt des Alten Testaments*, I, *Die Quellen und ihre Erforschung.* 24,5 × 17; XIV-388 pp., 48 pl. dont 8 en couleurs. Gütersloh, G. Mohn, 1967. — Prix : DM 38.

orientale; les fouilles et découvertes importantes depuis 1870, classées par régions et sites (la plus longue section : 200 pp.); les écritures et les langues (100 pp.). Ce volume a demandé plusieurs années de préparation, sa préface est datée du printemps de 1966, il est sorti des presses à la fin de 1967. Il n'était pas possible à un seul homme de rassembler une telle documentation sans laisser de lacunes, ni de la maintenir au courant des publications récentes : le domaine est trop vaste et les disciplines sont trop variées. Les quatre pages d'*addenda* témoignent d'un effort louable, mais qui ne pouvait pas accomplir son objet. Je ne signale ici que quelques omissions qui me paraissent particulièrement regrettables; d'autres y ajouteront, selon leur spécialité et l'étendue de leurs lectures. On verra qu'il s'agit généralement de travaux récemment parus et l'auteur est excusé de ne les avoir pas connus ou de n'avoir pas pu les citer. — Pp. 182-183, 195, 192, les bibliographies sur les fouilles de Mari, de Tell Churera et de Harran ne sont pas au courant. — P. 220 : il n'y a rien sur les fouilles italiennes de Tell Mardikh, qui ont commencé en 1964 et sur lesquelles trois volumes ont déjà été publiés. — P. 276 : sur Tchoga-Zanbil, ajouter le premier volume de la publication définitive : R. Ghirshman, *Tchoga-Zanbil (Dur-Untash), I, La Ziggurat* (*MDAI* XXXIX), Paris, 1966. — P. 216 : la bibliographie sur Qaṭna omet le travail essentiel de J. Bottéro, *Les inventaires de Qaṭna*, dans *RA*, XLIII, 1949, pp. 1-40, 137-215. — Sur Sfiré, il faut maintenant connaître J. A. Fitzmyer, *The Aramaic Inscriptions of Sefire*, Rome, 1967. — Dans la section sur les écritures et les langues, p. 297, ajouter la publication de W. F. Albright, *The Proto-Sinaitic Inscriptions and their Decipherment*, 1966. — P. 239 : citer les dernières éditions de C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, 1965; J. Aistleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache* [2] (éditée par O. Eissfeldt), 1965. — Les noms français sont parfois maltraités : Dovier-Lapierre pour Bovier-Lapierre, Yogotte pour Yoyotte, Barquet (trois fois) pour Barguet, M. de Buit pour M. du Buit. — Ces remarques ne sont pas des critiques, elles sont des corrections et des additions à un ouvrage de référence qui va devenir indispensable, et elles veulent être un tribut payé à l'énorme labeur de l'auteur.

R. de Vaux.

Le cinquième tome de l'*Encyclopédie biblique* en hébreu moderne (cf. *RB*, 1964, p. 104) va de *Memuchan* à *Sithri*[1]. Plus de soixante collaborateurs y ont travaillé. Parmi les très nombreux articles publiés, signalons particulièrement les très importantes synthèses concernant la Mésopotamie (71 colonnes, par H. Tadmor et W. Hallo), l'Égypte (43 colonnes, par Thomas Lambdin), la Massore (29 colonnes, par I. Yeivin), les Sanctuaires (56 colonnes, par M. Haran et S. Yeivin), l'Écriture (77 colonnes concernant les mss, les éditions, la ponctuation, l'exégèse, le canon, etc.), le Droit (49 colonnes), le Prophétisme (41 colonnes), les Armes (45 colonnes, par Y. Yadin), les Livres, la Métallurgie, la Musique, les Chiffres, le Messie, les *Proverbes*, les *Maccabées*, etc. On ne peut s'empêcher de souhaiter qu'une œuvre de cette envergure soit un jour traduite en anglais pour devenir accessible à un très large public.

R. T.

[1] *Encyclopaedia Biblica*, t. V. 28 × 22,5; xxxviii pp. et 1 140 colonnes, avec 16 planches et une carte. Jérusalem, Institut Bialik, 1968. — Prix : 40 L. Isr.

Dictionnaires. — Le grand *dictionnaire hébreu-araméen* de L. Koehler (†) et W. Baumgartner est devenu un instrument de travail indispensable aux biblistes et aux orientalistes. Aussi faut-il se réjouir de le voir réapparaître sous une forme renouvelée [1] grâce aux efforts persévérants de W. Baumgartner, aidé dans sa lourde tâche par un certain nombre de spécialistes, en particulier B. Hartmann (pour l'arabe) et E. Y. Kutscher (pour l'hébreu et l'araméen). Pour gagner de la place, les traductions anglaises ont été supprimées. Un matériel linguistique considérable a pu être incorporé : variantes des mss hébreux orientaux et des mss samaritains, des textes hébreux de Ben Sira, des mss de Qumrân, de la littérature rabbinique, des Targums, des inscriptions nouvellement découvertes. Les rapprochements avec les langues sémitiques ont été multipliés après un dépouillement systématique des plus récents lexiques et répertoires (ugaritique, phénicien et punique, araméen et mandéen, akkadien, sud-arabique, éthiopien, etc.). Les recherches étymologiques ont été signalées, tandis qu'un grand nombre de corrections textuelles, devenues sans intérêt, ont été passées sous silence. De nombreuses références bibliographiques à des livres et à des articles ont été ajoutées. Ce premier fascicule renferme déjà neuf pages de corrections et d'additions. C'est dire la volonté des auteurs d'aboutir à un dictionnaire parfaitement à jour.

R. T.

Le travail de bénédictin de Jacob Kena'ani [2] a pour base un gigantesque fichier de *toute* la littérature hébraïque. Tant par le style personnel de l'A. que par les matériaux accumulés, c'est là une réponse aux critiques de G. Bergsträsser (*Einführung in die Semitischen Sprachen*, 1928, p. 47) qui voyait dans la renaissance de l'hébreu « une langue européenne sous un vêtement hébraïque tout transparent ». Ce vaste *dictionnaire* donne aux mots internationaux habillés en hébreu leur équivalent en hébreu « sémitique »; ce terme en « pur » hébreu est parfois paradoxalement plus clair pour les non-initiés que le terme international (ainsi, p. 147[b], *asomati* rendu par *nè'dar-guf* « privé de corps »). L'A. omet seulement certains termes véritablement trop « vulgaires »; on ne saurait le lui reprocher. Les omissions sont très rares dans le vocabulaire technique, par exemple en « mycologie » : *gamṣuṣ* « morille », *ḥilpit* « marasme » (petit mousseron), etc., mots qu'on trouve dans *Kemehin u-phiṭriyot* (Ed. Sifrè Tarschisch, Jérusalem, 1952). Les spécialistes féliciteront l'A. pour l'ordre qu'il a adopté. Mots et expressions sont rangés presque toujours selon leur évolution linguistique naturelle en partant, soit de la Bible, soit de la première apparition du terme ou de l'expression. L'A. déroge volontairement à cette règle quand le sens « premier » n'est perçu que dans des textes postérieurs ou quand cette inversion chronologique est requise pour la compréhension. La typographie est très agréable. Les coquilles sont très rares (p. 2388, art. *lgm*, ordre des voyelles à intervertir : *logem*, non *legom;* p. 1471, col. gauche, l. 16 : *'o*, non *'i;* p. 810, l. 5, *alef*, non *aïn* comme avant-dernière lettre du dernier mot; p. 656, art. *daqzanav*, 2e l., *taw*, non *teth;* p. 429, l. 15, *goneaḥ*, non *gogeaḥ*. Les

[1] W. Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Lfg. I (סבח־א). 28 × 20,5; LVI-352 pp. Leiden, E. J. Brill, 1967. — Prix : 64 fl.

[2] Jacob Kena'ani, אוצר הלשון העברית *(Thesaurus linguae hebraicae)*, t. I à IX (מעתקן) [déjà parus. 26 × 18,5; 3 157 pp. Jérusalem, Éd. Massada, 1, rue Ben-Hillel, 1960-1968. — Prix de chaque tome paru : L. Isr. 15.50; dol. 5.16.

racines du vocabulaire sont données accompagnées des mots où elles se rencontrent. On souhaiterait ici une explication, au moins pour les dérivations dont le sens n'est point obvie. Je regrette que l'A. n'ait pas signalé dans sa préface, à propos des noms de plantes, que les explications visent principalement l'espèce (du genre) habituellement la plus connue, de préférence l'espèce qui pousse en Terre Sainte. Il aurait ainsi élucidé pas mal de difficultés dont nous pourrions donner une liste très précise. Comme certains autres auteurs juifs modernes, l'A. a fait un effort souvent très réussi pour présenter les idées et les mots du vocabulaire chrétien d'une façon exacte et respectueuse. Mais si on compare ce vocabulaire chrétien à celui des dictionnaires des grandes langues du monde, on doit constater en ce domaine d'importantes lacunes. Peut-être l'A. se réserve-t-il de les combler dans un appendice. Quoi qu'il en soit, ce dictionnaire hébreu est indubitablement le plus complet qui existe; il cite un très grand nombre de mots et d'expressions qu'on ne rencontre dans aucun autre ouvrage de ce genre. Aussi peut-on parler ici de chef-d'œuvre.

J. M. Bauchet, S. S. S.

Pentateuque. — Aux études récentes sur *Gen.*, xv s'est ajoutée une contribution importante de N. Lohfink [1]. Le titre qu'elle porte : « La promesse du pays sous forme de serment » souligne déjà sa nouveauté. Ce chapitre est généralement intitulé « l'alliance avec Abraham » et, généralement aussi, on y reconnaît le premier témoin de la source élohiste mêlée à la source yahviste. Lohfink n'y trouve rien d'élohiste : tout le chapitre est yahviste, sauf le v. 3, qui éclaire le v. 2 devenu incompréhensible, et les vv. 13-16, qui sont une addition composée pour ce texte et ne proviennent pas d'une autre source. Ce récit rassemble en les élaborant trois traditions sur Abraham : vv. 1-4, résumé d'une narration sur la promesse d'un fils; v. 5, référence à une histoire sur la promesse d'une nombreuse descendance (le v. 6 est une liaison avec la suite); vv. 7-12, 17-21, reprise libre d'une narration sur la promesse du pays. Le matériel verbal qui est employé suggère que ces traditions ont leur origine dans un milieu prophétique et dans un milieu cultuel. La liste des peuples, vv. 19-21, est ancienne : la mention des Qénites et des Qenizzites suppose que ces groupes n'étaient pas encore intégrés aux tribus israélites. La définition de la terre promise comme allant « du Fleuve d'Égypte au Grand Fleuve », v. 18, est sans parallèle et date de l'époque de David et Salomon, où l'espoir d'une telle expansion pouvait être permis. Le v. 1 rattache ce chapitre aux oracles de salut, et la conclusion, vv. 18-21 le rapproche des promesses de victoire faites au roi dans le culte royal. Tout cela s'accorderait avec l'époque du Yahviste, si l'on met celui-ci sous Salomon. Mais le Yahviste a reçu *Gen.*, xv déjà formulé : le vocabulaire n'est pas le sien, ni la tendance théologique; cependant il lui est peu antérieur, peut-être d'une génération, et vient probablement de Jérusalem. Il est possible qu'entre la composition du texte fondamental de *Gen.*, xv et son insertion dans l'œuvre du Yahviste il y ait eu une étape intermédiaire : la liaison avec le texte actuel de *Gen.*, xiv (ceci est l'un des points les plus contestables de cette étude). Si, au delà de ces étapes de la composition, on cherche l'origine de la tradition sur la promesse du pays faite à Abraham, le rapprochement avec *Gen.*,

[1] N. Lohfink, *Die Landverheissung als Eid. Eine Studie zu Gn* 15 (Stuttgarter Bibelstudien, 28). 20,5 × 13,5; 136 pp. Stuttgart, Verlag Katolisches Bibelwerk, 1967. — Prix : DM 7.80.

XII, 6 ss. autorise à penser que le récit primitif se localisait à Sichem, près du Chêne de Moré. C'était un récit d'incubation : dans un songe, Abraham voit passer Yahvé entre les animaux partagés et il reçoit la promesse du pays. Le texte dit que Yahvé a « coupé » une *b^erît* avec Abraham, v. 18. Ce mot ne doit pas être traduit par « alliance », il s'éclaire par le rite imprécatoire du v. 18, cf. *Jer.*, XXXIV, 18 : Dieu se lie par un serment imprécatoire. C'est le sens qu'il faut donner ici à *b^erît* et c'est ce que fait le Yahviste lui-même lorsqu'il se réfère à *Gen.*, XV dans *Gen.*, XXIV, 7 : « Yahvé... qui m'a juré qu'il me donnerait ce pays » : c'est une promesse sous serment. C'est le sens qui convient aussi à *Ex.*, XXXIV, 10, où une promesse du pays est donnée au groupe sorti d'Égypte. Mais, au Sinaï, il s'y ajoute des obligations pour ceux qui reçoivent la promesse et, à partir de là, s'est développée la tradition de « l'alliance ». Il faut lire et étudier ce travail de première valeur, qui sera discuté, mais qui fait avancer l'interprétation de *Gen.*, XV et qui a des conséquences pour l'étude, toujours à la mode, de « l'alliance » et pour la compréhension de la religion patriarcale.

R. de V.

Deutéronome. — C'est à un problème ancien et toujours débattu que s'attaque E. W. Nicholson en étudiant les *origines* du *Deutéronome* [1]. Le petit livre qu'il nous offre est de lecture agréable et pourrait atteindre un public assez large : il met à la disposition des lecteurs des aperçus intéressants sur les travaux des spécialistes. Minette de Tillesse (pp. 25 ss), von Rad (pp. 40 ss, 50 ss, 83 ss, 115 ss) Mendenhall (pp. 43 ss), Bächli (pp. 88 ss) ... tiennent dans l'exposé une place considérable, peut-être même exagérée : elle laisse, en effet, l'impression que le livre de Nicholson n'apporte rien de très neuf et elle risque d'accentuer la surprise des spécialistes, lorsqu'ils constateront l'absence de noms qui leur sont familiers (par exemple : Baltzer, Brekelmans, Caquot, Fensham, Frankena, Galling, Hillers, Klostermann, L'Hour, Lohfink, Malfroy, McCarthy, Weinfeld...). Dans un ouvrage consacré aux origines du *Deutéronome*, ces omissions sont regrettables. Elles le sont d'autant plus que, pour accepter, rectifier, ou refuser les théories qu'il expose, Nicholson a recours à des arguments généraux (d'ailleurs intéressants), voire à des citations de textes bibliques, mais jamais à l'exégèse détaillée d'un texte particulier. Cette discussion légitime est parfois plus féconde qu'un examen trop minutieux de quelques versets difficiles. Mais alors, pourquoi ne pas l'élargir encore et en faire un exposé d'ensemble qui donnerait au lecteur un état de la question?

Il reste que ce petit livre, dont le texte, parfois, pourra sembler superficiel, est le résultat d'un travail considérable. Sur le sérieux de la recherche, les notes abondantes, pertinentes, précises ne laissent pas le moindre doute. C'est en raison même de leur qualité que les omissions signalées ci-dessus surprendront les spécialistes. Mais, en dépit de ses limites, l'ouvrage mérite certainement d'être lu. Les étudiants, en particulier, y trouveront une synthèse claire, excellente introduction à une étude personnelle, qui leur permettra de compléter eux-mêmes ce que l'introduction avait de trop partiel.

Une énumération des sujets traités donnera quelque idée du *contenu* de l'ouvrage : le *Deutéronome* et la réforme de Josias; structure et unité du *Deutéronome;* nature du *Deutéronome* et traditions sur lesquelles il repose; le *Deutéronome*

[1] E. W. Nicholson, *Deuteronomy and Tradition.* 23 × 15; XII-145 pp. Oxford, Basil Blackwell, 1967. — Prix : 25 sh.

et l'Israël du Nord; le *Deutéronome* et Juda; le *Deutéronome* et le Deutéronomiste. — Que le *Deutéronome* hérite des traditions de la vieille amphictyonie et qu'à l'arrière-plan du livre on aperçoive nettement le culte et la fête du renouvellement de l'alliance, ces idées n'ont rien de très original. Plus vigoureux est le plaidoyer de Nicholson en faveur des milieux prophétiques du Nord, qui seraient, selon lui, aux origines du *Deutéronome* (composé à Jérusalem au VIIe s.). Contre les partisans de l'origine lévitique, Nicholson défend sa thèse avec conviction (pp. 73 ss). Mais le choix s'impose-t-il entre ces théories? H. W. Wolff (que Nicholson critique pp. 73 ss) a le mérite d'avoir montré que la réalité était vraisemblablement plus complexe. A la nouvelle présentation par Nicholson de la thèse « prophétique », on peut légitimement préférer une solution moins tranchée, qui prenne en considération lévitisme et prophétisme, sans oublier pour autant l'apport des milieux de sagesse. *Deuteronomy and Tradition* est un bon livre, mais partiel.

F. Langlamet.

L'interprération théologique du Deutéronome, centrée sur le *peuple choisi*, que R. E. Clements destine à un large public [1], se recommande à la fois par son information, sa clarté et son équilibre. Dans un premier chapitre, Clements y souligne l'importance théologique du *Deutéronome*, son rôle dans la réforme de Josias, l'intérêt qu'il présente pour une histoire des origines du canon de l'A. T. Le chapitre II est consacré au Peuple de l'alliance, Peuple saint, objet de l'élection divine. L'amour de Dieu pour son peuple s'exprime dans le don de la Terre, de la Loi, d'institutions religieuses où prophètes et lévites ont un rôle à jouer (chap. III). Dans le culte, le Peuple exprime sa gratitude au Dieu incomparable, non seulement au sanctuaire central où Il a fait habiter son Nom, mais dans une attitude du cœur, dans l'amour (chap. IV). Le chapitre V étudie le *Deutéronome* et le Canon. Si la prophétesse Huldah a donné au livre de la Loi l'*imprimatur* de l'autorité prophétique (p. 96), ce n'est pourtant pas au prophétisme que le Livre doit son autorité (contre Nicholson, notons-le, Clements maintient que le *Deutéronome* est l'œuvre des lévites — cf. p. 94). L'autorité du *Deutéronome* dépend finalement de celle qu'on attachait à l'alliance de l'Horeb. C'est cette autorité que Josias appuya de son pouvoir royal. Un dernier chapitre (VI) élargit le débat. La théologie de l'A. T. ne peut se limiter à une histoire des idées religieuses qui oublierait les institutions : le *Deutéronome* lui-même ne voulait-il pas établir un culte centralisé? La tradition cultuelle de Jérusalem devint pour les Israélites un canon d'orthodoxie, et le document qui établissait ce culte permettrait un jour au judaïsme, privé de son Temple, de devenir la religion d'un Livre. Cette histoire du canon de l'A. T. ne peut être négligée par la théologie de l'A. T. Le *Deutéronome* nous apprend enfin qu'on ne saurait opposer Loi et promesse. Promesse et alliance sont des réalités « que la loi n'établit pas, mais qui établissent la loi » (p. 114). — Pour faire apprécier cette petite synthèse, un résumé est insuffisant : il faut lire le livre de Clements. L'auteur y exprimant son point de vue sur plusieurs questions d'actualité exégétique, les spécialistes ne manqueront pas d'en prendre connaissance. Mais il faut souhaiter à l'ouvrage beaucoup d'autres lecteurs.

F. L.

[1] R. E. Clements, *God's Chosen People. A Theological Interpretation of the Book of Deuteronomy*. 19 × 12,5. 126 pp. London, SCM Press, 1968. — Prix : 9 sh. 6 d.

C'est une tâche difficile que de présenter clairement une *histoire de la recherche exégétique* relative au *Deutéronome* et tous ceux qui ont essayé de le faire apprécieront à sa juste valeur le fascicule 22 des *Stuttgarter Bibelstudien*, où S. Loersch, après un *status quaestionis* de l'exégèse antérieure au XIXe siècle, résume en une centaine de pages les travaux des XIXe et XXe siècles [1]. S. Loersch nous fait parcourir les grandes étapes de cette histoire : critique littéraire du XIXe siècle et du début du XXe siècle, discussions des années 1920-1930, *Formgeschichte*, *Bundesformular* et recherches stylistiques. Rien de trop dans cet exposé, mais l'essentiel est dit, avec précision et clarté. Il faut remercier l'auteur de mettre ainsi à la disposition des étudiants (et des professeurs) une initiation et une synthèse de qualité exceptionnelle.

F. L.

Livres historiques. — Deux nouveaux fascicules du grand commentaire des Rois par M. Noth ont paru [2]. Ils vont de *I Rois*, VII, 29 à *I Rois*, XIV, 18 et il n'est pas nécessaire de redire l'exceptionnelle qualité de ce commentaire. Hélas, il ne sera pas achevé. Martin Noth en préparait la suite à Jérusalem où il dirigeait, depuis la fin de 1964, l'Institut Évangélique Allemand pour l'Archéologie de la Terre Sainte, remis par lui en activité. Il est mort subitement d'une thrombose, le 30 mai 1968, au cours d'une visite aux ruines de Sbeita, au sud de Beersheba. Cette disparition est une lourde perte pour les études bibliques et elle est douloureusement ressentie par ceux qui, comme moi, ont eu le privilège de son amitié et qui, en plus de l'admiration qu'ils avaient pour la compétence et la loyauté du savant, ont aimé en lui la simplicité de l'homme et l'esprit religieux du chrétien.

R. de V.

La dissertation de U. Kellermann sur *Néhémie. Sources, tradition et histoire* [3] propose une nouvelle appréciation de la personne et du rôle de Néhémie, à partir d'une étude littéraire et traditionnelle. Le premier chapitre analyse le livre de Néhémie et y distingue trois couches littéraires : 1° la *Nehemiaquelle* qui comprend I, 1-VII, 5 abα (sauf des gloses); XII, 27 aα, 31-32, 37-40; XIII, 4-31 (sauf des gloses); 2° la rédaction du Chroniste : gloses dans VI; puis VIII 1b-IX, 1 (sauf des gloses); une bonne partie de X, 29-XIII, 3. — Enfin 3° les additions au livre : des gloses et VII, 5bβ-VIII, 1a; la plus grande partie de XI. Le deuxième chapitre détermine le genre littéraire de cette source néhémienne. Elle ne représente pas des « mémoires » de Néhémie, ni proprement une « justification »; elle s'adresse à Dieu et se rattache au genre littéraire de la « prière des accusés ». Elle ne doit donc pas être utilisée sans discernement pour l'histoire. Un troisième chapitre, très intéressant même s'il est un peu arbitraire, retrace l'évolution de la tradition sur Néhémie dans la rédaction du Chroniste, les additions postérieures du livre, *Sir.*, XLIX, 13, *II Mac.*,

[1] Sigrid LOERSCH, *Das Deuteronomium und seine Deutungen. Ein forschungsgeschichtlicher Überblick* (Stuttgarter Bibelstudien, 22). 20,5 × 13,5; 116 pp. Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1967. — Prix : DM 6.80.

[2] M. NOTH, *Könige* (Biblischer Kommentar. Altes Testament, IX 3-4). Deux fascicules 25 × 18; pp. 161-240 et 241-320. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1967 et 1968.

[3] U. KELLERMANN, *Nehemia. Quellen, Überlieferung und Geschichte* (Beihefte zur ZAW, 102). 23 × 16,5; XII-227 pp. Berlin, Töpelmann, 1967. — Prix : DM 50 geb.

I, 10-II, 18 et l'apocryphe sur Néhémie qu'il utilise, le IIIe Esdras, l'Enoch éthiopien, Josèphe. Le chapitre IV examine les problèmes historiques : Néhémie est arrivé à Jérusalem en 445 comme « commissaire à la reconstruction » des murailles. Il a été nommé gouverneur de la province de Juda, qui a été constituée pour lui et séparée de Samarie. Sa charge s'est achevée en 433-432. Il a eu à lutter contre des ennemis dont trois sont expressément nommés : Sanballat, Tobia, Geshem. Mais il a été entraîné dans les luttes internes de la communauté post-exilique, chapitre V, et cet aspect est nouveau : Néhémie appartenait à la descendance davidique et il est devenu la victime de l'opposition entre le parti « sioniste », qui voulait la restauration d'un État juif laïc, et le parti « théocratique » qui groupait le clergé. Néhémie a cherché à exercer ses droits et ses devoirs de représentant de la lignée davidique, tout en restant loyal au roi de Perse dans ses fonctions de gouverneur. Il s'est attiré ainsi la haine de la hiérarchie sacerdotale, mais, d'un autre côté, il ne s'est pas assez gardé contre l'enthousiasme messianique non contrôlé du parti « sioniste » et il a été accusé de trahison auprès d'Artaxerxès. C'est pour répondre à ces accusations qu'il a composé, sous la forme d'une prière à Dieu, un écrit qui le justifiait. Un dernier chapitre esquisse l'histoire de la période. On pourra reprocher à l'auteur le jugement défavorable qu'il porte, dès son Introduction, sur la valeur historique de l'œuvre du Chroniste en général (on est bien revenu de cette condamnation globale) et le caractère hypothétique de certaines de ses interprétations, qui dépassent les documents dont nous disposons, mais ce travail est une salutaire mise en garde contre une utilisation trop simpliste des « mémoires » de Néhémie et il apporte une contribution importante à l'étude d'une époque obscure.

R. de V.

Religion de l'Ancien Testament. — Le livre de W. F. Albright, *Yahvé et les dieux de Canaan* [1] est la publication, avec un changement de titre et un contenu en partie différent, des « Jordan Lectures » que l'auteur a données à Londres en 1965 et qui s'appelaient : « Canaan, Phénicie et Israël, une analyse historique de deux croyances opposées. » Il se compose de cinq chapitres : Poésie et prose dans l'ancienne tradition israélite; L'arrière-plan patriarcal de la foi d'Israël; Religion cananéenne à l'époque du Bronze; La lutte entre Yahvé et les dieux de Canaan; Les cultures religieuses d'Israël et de Phénicie en tension périodique.

Il faut d'abord dire ce qu'on ne trouvera pas dans ce livre. On n'y trouvera pas un exposé systématique de la religion israélite : dans le chapitre sur l'arrière-plan patriarcal, une page seulement, la dernière, pp. 94-95, parle de la religion des Patriarches, et seulement pour dire que le Dieu des Patriarches, Shaddaï, le Dieu du père, a des parallèles dans les anciennes sociétés caravanières, les marchands assyriens d'Asie Mineure et les Nabatéens; sur la religion mosaïque, on nous dit : « Dans quelle mesure la religion de Moïse était-elle nouvelle, et dans quelle mesure était-elle dérivée de sources hébraïques plus anciennes, c'est ce qu'il est difficile de dire », p. 144; sur le culte israélite ancien : le sanctuaire portatif et les objets cultuels des Israélites ont dû avoir des parallèles prochains, mais nous ne les connaissons pas, p. 169. On ne trouvera pas davantage un exposé systématique des

[1] W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*. 22 × 14; XIV-250 pp. University of London, The Athlone Press, 1968. — Prix : 50 sh.

religions de Canaan et de Phénicie, en dehors d'une étude très poussée et remarquable des divers panthéons : la reconstruction des épopées, des cultes, de la pratique religieuse ne peut être que conjecturale en attendant la publication de documents nouveaux, p. 131. On n'y trouvera même pas, malgré le titre général du volume et le titre plus explicite du chapitre IV, un exposé cohérent de la lutte entre Yahvé et les dieux de Canaan; en particulier, il n'y a rien sur les rapports, souvent étudiés récemment, entre Yahvé et El, et entre Yahvé et Baal; le chapitre V, malgré son titre encore, s'applique surtout à définir la culture phénicienne et l'influence littéraire de la Phénicie sur Israël, mais dit peu sur les « tensions périodiques » entre les deux religions, à part un long développement sur les sacrifices « moloch », pp. 203-211. En fermant le volume, tous les lecteurs n'auront peut-être pas l'impression qu'on leur a prouvé, comme dit la conclusion, p. 229, « l'exactitude remarquable de la tradition israélite », ni qu'on a suffisamment établi que « le contraste entre le paganisme cananéen et phénicien, d'une part, et la foi et la pratique d'Israël, d'autre part, était relativement aussi grand qu'entre le paganisme gréco-romain et le monothéisme judéo-chrétien du temps des rabbins et des Pères de l'Église », *ibid.*

Mais, à défaut d'un exposé complet et ordonné, on trouvera énormément de choses dans ce livre. Comme tous les travaux d'Albright, il est un déploiement éblouissant d'érudition linguistique, historique, archéologique, un feu d'artifice d'idées, de suggestions, de conjectures. Beaucoup de ces idées ont déjà été émises par l'auteur, mais elles sont ici enrichies, précisées ou nuancées. Je ne puis retenir que quelques exemples. On sait qu'Albright fait remonter très haut dans le temps certaines compositions poétiques de l'Ancien Testament. Voici les dates qu'il propose ici, d'après des critères de langue et de style et la comparaison avec la poésie cananéenne, pp. 10-18 : Cantique de Miryam, *Ex.*, XV, 1-18 (et pas seulement le refrain d'*Ex.* XV, 21), premier quart du XIIIe siècle; Cantique de Débora, *Jug.*, V, vers 1150; Oracles de Balaam, *Nomb.*, XXIII-XXIV, vers 1200 (peut-être un peu plus tôt); Bénédictions de Moïse, *Deut.*, XXXIII, milieu du XIe siècle; Cantique de Moïse, *Deut.*, XXXII, vers 1025; Bénédictions de Jacob, *Gen.*, XLIX, avant l'accession de Saül. La signification historique de ces poèmes est ainsi rehaussée. Par exemple, le Cantique de Miryam est contemporain de l'exode, qu'Albright date vers 1297 (au début du règne de Ramsès II, d'après la chronologie de Rowton : 1301-1235), p. 138; la mention des Philistins au v. 14, est très gênante pour cette date, mais le texte est corrigé : il s'agirait des Shutu, p. 41. Quant aux récits en prose, Albright exprime son opinion actuelle sur la composition du Pentateuque, p. 30 : quand les anciennes traditions en vers et en prose furent rassemblées au Xe siècle, une paraphrase en prose fut faite qui utilisait d'une manière prédominante le nom de Yahvé (J), mais, après la division de la monarchie, elle fut remplacée dans le Nord par une rédaction élohiste (E). Vers le début du VIIe siècle, une nouvelle édition fut faite, prenant J pour base mais le complétant par du matériel divergent de la recension E. Il dira plus loin, p. 56, que P lui-même est une recension et que son matériel remonte probablement aussi à l'époque des recensions J et E, aux Xe-IXe siècles. Finalement tout le matériel est donc d'origine ancienne et c'est pourquoi la critique littéraire tiendra si peu de place dans ce livre. Les divergences s'expliquent moins par la distinction des sources que par le travail des recenseurs, et il prend deux exemples : la liste des stations de l'exode dans *Ex.*, XII-XV et dans *Nomb.* XXXIII; la tradition du mariage madianite-qénite de Moïse dans *Ex.*, *Nomb.*, et *Jug.*, pp. 31-37. Il reprend aussi, pp. 146-149,

son explication du nom de YHWH comme un causatif du verbe « être » : Yahvé est celui qui fait venir à l'existence; les arguments lui paraissent établir la thèse d'une manière irréfutable, mais ils ne semblent avoir convaincu jusqu'ici que certains de ses élèves.

Depuis 1961 surtout (*BASOR*, **163**), Albright a développé la théorie que les Patriarches hébreux étaient, non pas des pasteurs semi-nomades, mais des conducteurs de caravanes d'ânes; le nom d'Hébreu, comme celui de ʿApiru, signifie « poussiéreux » et désigne les âniers qui marchent derrière leurs bêtes (les conducteurs de caravanes de chameaux marchent devant). L'exposé de cette théorie prend une bonne partie du chapitre sur l'arrière-plan patriarcal de la foi d'Israël, pp. 51-79. Pour démontrer que les ʿApiru-SA.GAZ étaient originairement des âniers, il n'apporte ici aucun autre texte que ceux qu'il avait cités, en 1966, dans la réédition de la *Cambridge Ancient History*, et je me permets de renvoyer à la critique que j'en ai faite (*RB*, LXXIV, 1967, pp. 391-392). Il avoue que les ʿApiru des lettres de Mari ne sont que *rarement* mis en relation spécifique avec les caravanes d'ânes, p. 72 : ils ne le sont *jamais*, si on écarte, comme fait Albright et comme on doit le faire, la lettre mal lue par Ch. F. Jean, p. 63, n. 43. Il ajoute ici une référence à *Gen.*, XVIII, 27, où Abraham dit : « Je suis (seulement) saleté et fine poussière », p. 66, n. 49; mais cela définit-il Abraham comme un ânier, ou n'est-ce pas une formule d'humilité, comme on la retrouve fréquemment dans la bouche des roitelets des lettres d'Amarna s'adressant au Pharaon? Dans la même note, les noms des documents égyptiens du type *ʿpr-Bʿl*, qu'il traduisait naguère « Nourrisson de Baal », sont expliqués « Poussière (que) Baal (piétine) ». En dehors de ce chapitre, les âniers-caravaniers deviennent une sorte d'obsession dans le reste du livre. Pp. 43-44 : le Cantique de Débora, *Jug.*, V, 6-11, se réfère à la cessation du trafic caravanier à la suite des incursions des Peuples de la Mer; dans ce texte, comme ailleurs dans la Bible et comme dans les lettres d'Amarna, *hlk* « marcher » a le sens spécifique d' « être membre d'une caravane d'âniers »; cf. p. 60, et n. 36, où *Gen.*, XIII, 3 est traduit : « And his (Abraham) caravane journeyed by stages from the south (Negeb) to Bethel. » — P. 45 : *Gen.*, XIV ne s'expliquerait que par les activités caravanières d'Abraham : seul un riche chef de caravane pouvait réunir 318 partisans armés; cette tradition de *Gen.*, XIV, comme le Cantique de Débora, a pu être transmise par des caravaniers, p. 45. — P. 88 : les lois ḫurrites-sémitiques de Harran et de Nahor ont été apportées dans l'Ouest par les caravaniers. — Pp. 93-94 : les caravaniers avaient besoin d'être protégés par des traités : avec ceux qui fournissaient les bêtes et l'équipement, avec les marchands, avec les États et les tribus qu'ils traversaient, et cela expliquerait l'importance de la notion d'alliance dans la religion d'Israël. — Pp. 99 : durant les premiers siècles du IIe millénaire, « il n'y a pas de raison de supposer que les Hébreux avaient déjà atteint aucun degré de solidarité ethno-politique; ils étaient encore des âniers-caravaniers semi-nomades en majorité d'origine sémitique du Nord-Ouest ». — P. 135 : les anciens âniers-caravaniers installés en Égypte étaient méprisés par leurs voisins, aussi bien les Cananéens que les Égyptiens; ainsi isolés, ils ont mieux conservé leurs traditions. — P. 230, Add (c) : *Gen.*, XLIX, 14 est lu « Issachar est un étranger (résident) ânier *(ḥammôr)*, qui campe entre les foyers (du camp) ». — P. 234, Add (r) : dans *Gen.*, XXXIV, le nom du père de Sichem, Hamor doit être lu *Ḥammôr*, l'ânier. Il est un Hivvite d'après l'hébreu, mais il faut lire Horite avec le grec : d'après cette tradition, « Sichem a été fondé par des caravaniers ḫurrites, qui furent remplacés (probablement au XIVe siècle av. J.-C.) par des ʿApiru sémi-

tiques ». — On se demandera si les récits bibliques s'accommodent de toutes ces hypothèses.

Ces quelques exemples sont une invitation à aller puiser dans ce Pactole, mais ils avertissent aussi d'éprouver les paillettes qu'il roule à la pierre de touche de la critique littéraire et de la critique traditionnelle, qui sont trop négligées dans ce livre.

R. de V.

Le hasard fait que, peu après le livre de W. F. Albright qui vient d'être recensé, un autre ouvrage paraissait, qui traite le même sujet mais qui est d'un genre opposé : « La foi de l'Ancien Testament et le monde qui l'environnait », par W. H. Schmidt [1] est un *Studienbuch*, qui vise à être complet, qui multiplie les titres et les sous-titres, qui ne comporte aucune note, seulement une brève bibliographie (allemande sauf des exceptions) en tête de chaque paragraphe. Mais le lecteur averti reconnaîtra que, derrière cette apparence dépouillée, se cache une information étendue et exacte. L'exposé, qui reste toujours sobre, suit le développement de l'histoire. Chapitre I : *La préhistoire nomade* : le Dieu des pères (généralement excellent); la sortie d'Égypte (le Dieu de l'exode n'a été assimilé que plus tard au Dieu des pères; le miracle de la mer, qui est présenté de deux façons, a une base historique mais les détails nous échappent); la révélation du Sinaï (la théophanie a deux aspects : volcanique et orageux, entre lesquels il est difficile de choisir et l'on ne sait pas où était le Sinaï; le Dieu miséricordieux du Sinaï n'est pas, originairement, le même Dieu que le Dieu guerrier de l'exode); le nom et les exigences de Yahvé (« Yahvé » désigne Dieu comme existant, ou plutôt comme agissant; l'origine madianite-qénite du nom est vraisemblable mais elle n'est pas démontrée); de toute manière, le premier commandement, qui n'a pas d'analogue dans l'ancien Orient, met ce Dieu à part du milieu environnant; ce n'est pas la formulation d'un monothéisme théorique, c'est l'expression d'une exigence pratique : Yahvé réclame une adoration exclusive; les conséquences de cet exclusivisme séparent Israël de ses voisins; le second commandement, l'interdiction des images, est aussi sans parallèles et son origine est inconnue; les deux commandements sont complémentaires : les dieux des autres peuples représentent des entités terrestres ou sont assimilés à des corps célestes, ils peuvent donc être représentés; Yahvé n'a aucun analogue dans le monde. — Chapitre II : *Les premiers temps après la conquête* amènent des contacts avec les Cananéens et aboutissent à une symbiose, qui n'épargne pas le domaine religieux : les « guerres de Yahvé » (la notion n'est vivante que de la conquête à l'institution de la monarchie); la ligue des tribus (doutes sur l'amphictyonie sacrale et le sanctuaire central; *Jos.*, XXIV est difficile à utiliser historiquement et il est prudent de ne pas lui donner trop d'importance dans la reconstruction de l'histoire première d'Israël; doutes sur les comparaisons avec les traités de vassalité); les sanctuaires (la Tente est un élément qu remonte au désert; cela est incertain pour l'Arche : il est possible qu'une vieille coutume nomade ait été obscurcie par des traits sédentaires; l'influence cananéenne a agi sur les titres de Yahvé « qui siège sur les chérubins » et de Yahvé « Sabaot »). — Chapitre III : *A l'époque monarchique* : un État qui comprenait des Israélites

[1] W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt* (Neukirchener Studienbücher, 6). 21 × 14,5; 252 pp. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1968. — Prix : 14.80 DM.

et des Cananéens devait être tolérant et la porte était ouverte à un syncrétisme religieux : l'importance des dieux cananéens dans l'Ancien Testament (rapports avec El, lutte avec Baal); les nouveaux prédicats de Yahvé (Israël a emprunté à son entourage les titres de roi, saint, vivant, donnés à son Dieu, le cadre des théophanies et le motif du combat avec les puissances du Chaos; la théologie de Sion est pleine de traits mythiques; mais Israël a réinterprété tous ces emprunts dans la perspective des rapports entre l'homme et Dieu et dans la perspective du futur; on ne peut pas parler de « syncrétisme »; la pensée d'Israël est historique, elle n'est pas mythique); le roi (l'idéologie royale en Israël combine le souvenir de son passé nomade, l'influence des sédentaires, spécialement les petits royaumes cananéens, l'imitation des grands empires orientaux; mais alors que, chez ses voisins, le roi est conçu d'une manière davantage mythique, il est davantage en Israël une figure historique, à laquelle des traits mythiques sont appliqués); le roi est « fils de Dieu » (c'est au sens de fils adoptif; un fait important est qu'Israël étend ce titre au peuple); « l'image de Dieu » (c'est un titre donné au roi en Égypte et en Mésopotamie; il n'apparaît dans l'A. T. que dans P et il est appliqué à l'homme en général, jamais au roi); le messie (l'A. T. a distingué toujours plus nettement entre la puissance divine et la puissance messianique; il ne lui a pas suffi de transporter dans le futur l'idéologie royale de l'ancien Orient, il l'a tellement changée qu'elle a perdu son essence); la prophétie (le phénomène a tout un développement, qui commence en dehors d'Israël et qui se différencie en Israël même). — Chapitre IV : *L'époque postérieure* : c'est celle de l'apocalyptique. — Des pages de conclusion, je tire cette citation qui semble exprimer l'idée maîtresse de l'auteur : « Au cours de son histoire, Israël a reconnu toujours plus nettement la différence entre son Dieu et les dieux du monde environnant. Le précepte du premier commandement a d'abord exclu seulement pour les fidèles de Yahvé la vénération des dieux étrangers; mais, avec le temps, le culte des dieux étrangers dans son ensemble tomba sous la raillerie et la proscription, même pratiqué par d'autres peuples. L'élargissement du premier commandement réduisit les autres dieux à des « néants » ... Cependant l'A. T. n'a pour ainsi dire jamais nié l'existence des dieux; pour lui les dieux ne sont pas des riens, ils sont des inutiles », p. 238.

Ce sommaire a essayé de résumer le contenu du livre, en signalant certains points d'un intérêt particulier. On aura reconnu qu'il suppose une critique littéraire, traditionnelle, historique, dans laquelle l'auteur doit beaucoup à M. Noth et à G. von Rad. Cette influence est spécialement notable pour la période ancienne. Par exemple, la thèse de la composition du Pentateuque à partir de traditions particulières d'abord indépendantes commande ses jugements sur la distinction primitive entre le Dieu des pères, le Dieu de l'exode, le Dieu du Sinaï et, j'ajoute ici, sa conclusion réservée sur Moïse qui a existé historiquement, mais duquel nous ne savons pas ce qu'il a fait. Je crois qu'on peut établir plus de continuité dans le développement de la religion d'Israël et être plus positif sur le rôle de Moïse. D'ailleurs, sur bien des points, l'auteur garde son indépendance et je me trouve très souvent d'accord avec lui. C'est un ouvrage qui mérite de devenir un « classique » de nos études, un *Studienbuch* au meilleur sens du mot.

R. de V.

Dans le même domaine, je signale la traduction récente en anglais du livre de Th. Vriezen sur la religion de l'ancien Israël [1], qui avait été publié en néerlandais en 1963 [2]. Il met la religion d'Israël en contraste avec les religions du Proche-Orient ancien et il retrace les luttes et la victoire du Yahvisme. C'est aussi un excellent ouvrage, qui, sous cette forme nouvelle, pourra être utilisé plus largement.

R. de V.

Le Père A. Charbel a publié un extrait de la thèse qu'il a soutenue devant la Commission Biblique Pontificale sur les sacrifices *šᵉlâmîm*, qu'il appelle : *sacrifices pacifiques* [3]. Après une introduction sur les divers sacrifices de l'Ancien Testament, il étudie les noms et les variétés de ce type sacrificiel, les rites, l'usage du terme dans le texte hébreu et ses correspondants dans les versions, l'étymologie et le sens du mot, la signification du rite du sang, enfin le sens religieux et figuratif. C'est un travail honnête et utile. On regrettera cependant qu'il soit alourdi par des références à des ouvrages anciens, même très anciens, et qu'il n'ait pas tiré meilleur parti des commentaires les plus récents sur le *Lévitique*, ceux de M. Noth, 1962, et de K. Elliger, 1966. L'étude spéciale de R. Schmid, *Das Bundesopfer in Israel. Wesen und Bedeutung der alttestamentlischen Schelamin*, 1964, qui est citée en abrégé dans la bibliographie, a eu peu d'influence sur la rédaction de cette thèse; en particulier, elle aurait dû être mentionnée et discutée dans les pages sur la signification de ce sacrifice, en tenant compte des remarques de D. Gill, dans *Biblica*, XLVII, 1966, pp. 255-262.

R. de V.

Le problème de l'existence d'un culte des morts en Israël est soulevé de temps en temps et résolu différemment (le tout est de s'entendre sur le sens qu'on donne au mot « culte ») et W. F. Albright a récemment rattaché au culte des ancêtres les hauts lieux cananéens. Il sera très utile de lire, à ce propos, l'étude brève mais, comme toujours, bourrée de notes de J. Henninger sur le culte des ancêtres chez les Arabes bédouins [4]. Les témoignages de l'époque préislamique sont indécis en eux-mêmes, mais ils sont éclairés par les croyances et les pratiques des Bédouins modernes : même ici, il faut être critique et refuser certaines conclusions, par exemple celle de Jaussen, d'après lequel les Ruala vénéreraient leur ancêtre sous le nom d'Abu-d-Dhur : c'est seulement le nom de leur palanquin sacré (qui est analogue à la Tente du culte israélite au désert). Ces témoignages plus récents permettent d'affirmer l'existence d'un culte des ancêtres chez les anciens Arabes, mais nous ne savons guère en quoi il consistait et la place qu'il tenait dans l'ensemble de la religion.

Nous profitons de cette occasion pour signaler les notes que le même auteur

[1] Th. C. Vriezen, *The Religion of Ancient Israel*. 22 × 14; 328 pp.; London, Lutterworth Press, 1967. — Prix : 45 s.

[2] *De Godsdienst van Israël*, cf. *RB*, LXXII, 1965, pp. 132-133.

[3] A Charbel, זבח שלמים, *Il sacrificio pacifico nei suoi riti e nel suo significato religioso e figurativo*. 24 × 16,5; xi-108 pp. Jérusalem, The Commercial Press, 1967.

[4] J. Henninger, *Einiges über Ahnenkult bei arabischen Beduinen*, dans *Der Orient in der Forschung. Festschrift für Otto Spies*, ed. W. Hoenerbach, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1967, pp. 301-317.

a rédigées en marge du grand travail de W. Caskel sur l'œuvre généalogique d'Al-Kalbi (VIIIe siècle de notre ère) [1]. On y trouvera des remarques critiques sur le caractère artificiel des généalogies arabes, sur leur signification, sur les problèmes sociologiques qu'elles soulèvent, en particulier celui de la soi-disant matriarchie des anciens Arabes et celui de l'exogamie. On en tirera profit pour l'étude des généalogies bibliques, spécialement celles qui servent de cadre à l'histoire primitive et à l'histoire patriarcale [2].

R. de V.

Institutions politiques de l'A.T. — La question de la *royauté israélite* a été très débattue en ces dernières années, mais les travaux ont porté surtout sur l'idéologie royale, le caractère sacré du roi, son rôle dans le culte. Les problèmes intitutionnels, l'origine et le développement du régime monarchique en Israël sont restés au second plan. Ils sont remis à l'honneur dans le travail de J. A. Soggin sur « la royauté en Israël, origines, tensions, évolution [3] ». Fondamentalement, l'auteur distingue dans la monarchie israélite un aspect charismatique : le roi est choisi par Dieu, qui lui accorde ses dons, et un aspect démocratique : le roi est accepté par le peuple. La monarchie s'institutionnalise sous l'influence du milieu cananéen, auquel elle emprunte aussi le caractère sacral du roi, pour autant qu'il est distinct de l'aspect charismatique des débuts. Cependant, les aspects primitifs subsistent, aussi bien dans le sud que dans le nord [4].

La première partie fait l'histoire de l'institution monarchique en Israël d'après les textes bibliques. Sous les Juges, une assemblée populaire offre la royauté à Gédéon, qui la refuse en invoquant le régime théocratique qui doit être celui d'Israël; bien qu'elle soit exprimée dans un récit littérairement récent, cette tradition est ancienne. Abimélek est choisi par les bourgeois de Sichem, sans intervention divine; c'est un type de royauté cananéenne, et Abimélek n'est pas roi sur Israël. Jephté est nommé chef et commandant par les anciens de Galaad, mais il s'agit de faire face à une situation temporaire et locale, et le mot de roi n'est pas prononcé. C'est avec Saül que commence l'histoire de la monarchie. Des trois traditions sur l'élévation de Saül au trône, la plus proche des événements est celle de *I Sam.*, XI, qui se continue par XIII, 1-4, 16 ss., XIV. Les trois traditions s'accordent sur le caractère charismatique et démocratique de cette royauté : l'assemblée acclame celui qui a manifesté les dons qu'il a reçus de Dieu. Saül est une figure intermédiaire entre les juges et les rois, son pouvoir apparaît temporaire comme celui des juges, mais son onction marque un pas vers une institution stable. Avec lui se pose la question de la position du roi vis-à-vis de l'« amphictyonie » : ou bien le roi sera une sorte de fonctionnaire de la ligue des tribus, ou bien il deviendra le chef du culte amphictyonique et, dans ce cas, il sera dangereusement semblable aux rois orientaux. L'élément religieux s'y opposa dans la personne de Samuel et, cette fois, l'emporta.

[1] J. Henninger, *Altarabische Genealogie (Zu einem neuerschienen Werk)*, dans *Anthropos*, LXI, 1966, pp. 852-870. Il s'agit de W. Caskel, *Gamharat annasab. Das genealogische Werk des Hišam ibn Muḥammad al-Kalbi*, Leiden, 1966.

[2] Concernant un tout autre domaine, on lira aussi A. Malamat, *King Lists of the Old Babylonian Period and Biblical Genealogies*, dans *Yediot*, XXXI, 1967, pp. 9-28 (en hébr.).

[3] J. A. Soggin, *Das Königtum in Israel. Ursprünge, Spannungen, Entwicklung* (*Beihefte zur ZAW*, 104). 23,5 × 16; 167 pp. Berlin, Töpelmann, 1967. — Prix : DM. 36.

[4] Une première synthèse avait déjà été présentée par J. A. Soggin, *Zur Entwicklung des altisraelitischen Königtums*, dans *TZ*, XV, 1959, pp. 401-417.

Un nouveau pas est fait avec David [1]. Sa monarchie était un régime d'union personnelle : David était roi d'Israël et roi de Juda. C'était aussi un compromis entre les coutumes traditionnelles et la tendance absolutiste de la monarchie, ce qui n'alla pas sans difficultés ni sans oppositions. Une évolution importante se fit sous Salomon, sous lequel la monarchie devint vraiment institutionnelle et se modela sur celle de Canaan. Cela correspondait au mélange des populations dans le royaume et eut ses répercussions dans la religion : un syncrétisme officiel obéissant à des motifs politiques se manifesta dans la construction et le culte du temple [2].

Après Salomon, il y eut, dans le royaume du nord, un retour aux conditions anciennes, mais la vieille tradition démocratique se heurte aux tentatives d'hommes forts comme Omri et Jéhu, qui voulurent fonder des dynasties, et il y eut une tension entre les réalistes politiques et les prophètes qui restaient attachés au principe charismatique. En Juda, après l'essai de pouvoir despotique de Salomon (et de Roboam), la voix de la communauté put s'exprimer à nouveau, et l'élément charismatique fut remplacé par la promesse dynastique faite à la maison de David.

La seconde partie du volume compare à la monarchie israélite les régimes des peuples voisins : les petits royaumes de Syrie et de Palestine, la monarchie des Hittites et de l'Égypte. Un chapitre étudie la « démocratie primitive » en Mésopotamie et refuse d'établir, sur ce point, un lien entre Sumer et Israël. Le dernier chapitre expose ce que nous pouvons connaître de l'organisation des nomades et des semi-nomades de l'Ancien Orient et se demande si les institutions démocratiques d'Israël n'ont pas leur origine dans son passé nomade.

Ce travail est très bien informé et ses notes sont précieuses. Il est utile et se lit avec beaucoup d'intérêt, mais on pourrait souhaiter que les différentes formes que la monarchie a prises en Israël fussent définies avec plus de rigueur.

Mais, à côté du livre de Soggin, il faut lire celui de G. Buccellati, qui a paru presque en même temps et qui couvre à peu près le même terrain : son titre est « Cités et nations dans la Syrie ancienne », mais son sous-titre le donne comme un « essai sur les institutions politiques en référence spéciale aux royaumes israélites [3] ». Ce travail suit une marche inverse de celui de Soggin : il étudie d'abord les régimes politiques de l'ancienne Syrie-Palestine, puis il montre comment Israël se situe par rapport à eux. Il se place aussi plus méthodiquement au plan des institutions politiques. Il y eut, chez les sédentaires de la Syrie-Palestine, deux types de régime politique. Il y eut l'État territorial, fondé sur la cohabitation dans un même territoire et sous une même autorité; c'est la Cité-État avec un gouvernement monarchique à succession normalement héréditaire; cet État ne se limite pas à la cité et à sa banlieue, il peut inclure d'autres villes ou villages, peut avoir des vassaux qui sont sous le même régime politique, mais il n'est pas expansionniste, sauf dans le cas des États territoriaux agrandis, dont l'exemple le plus clair est l'État d'Amurru à l'époque d'Amarna; un tel État, au lieu d'avoir le nom de la cité capitale, reçoit le nom de la région. Ces États territoriaux ont

[1] A la p. 59, n. 3, je suis cité par erreur comme acceptant l'explication du nom de David par *dawîdum* des textes de Mari.

[2] Cf. J. A. Soggin, *Der offizielle gefördete Syncretismus in Israel während des* 10. *Jahrhunderts*, dans *ZAW*, LXXVIII, 1966, pp. 179-204.

[3] G. Buccellati, *Cities and Nations. An Essay on Political Institutions with Special Reference to the Israelite Kingdoms* (*Studi Semitici*, 26). 23,5 × 15,5; 264 pp. Roma, Istituto di Studi del Vicino Oriente. Università di Roma, 1967.

existé en Syrie-Palestine depuis le début du IIe millénaire, d'après le témoignage des textes (et ont dû exister depuis le début du IIIe millénaire d'après l'archéologie : les cités fortifiées de l'Ancien Bronze et leur territoire ne s'expliquent pas autrement). Vers la fin du IIe millénaire apparaît un autre type politique : les États nationaux, fondés sur les liens du sang, réels ou supposés, et sur la communauté de langue, de religion et de souvenirs historiques. Ces États nationaux ne portent pas le nom d'une cité ou d'une région, mais le nom du peuple qui les compose. Ils sont fondés par des groupes nomades qui se sédentarisent. Ils adoptent plus ou moins rapidement le régime monarchique. C'est le cas d'Édom, de Moab et d'Ammon en Transjordanie. C'est le cas d'Israël, sur lequel nous sommes le mieux renseignés.

G. Buccellati n'accepte pas le terme d'« amphictyonie » israélite, il préfère parler d'une ligue de tribus et il entend démontrer que cette ligue, bien qu'elle ait eu une motivation religieuse, était une unité politique et qu'elle mérite d'être appelée un État : en effet, la ligue des douze tribus était indépendante de toute domination étrangère, elle était unie intérieurement par des institutions supra-tribales et par la reconnaissance d'une même loi. Cette conclusion est difficile à accepter et elle ne répond pas à l'image que le livre des *Juges* nous a laissée[1]. Cette hypothèse a des conséquences pour l'interprétation des règnes de Saül et de David. Prenant la suite de la ligue des tribus considérée comme une unité politique, le royaume de Saül comprend « tout Israël ». En réalité, il est difficile de déterminer l'étendue et le caractère de l'autorité de Saül [2]. Il faut, en revanche, donner raison à Buccellati lorsqu'il dit que la royauté de Saül acceptait déjà le principe dynastique; ses arguments sont convaincants [3]. Mais il reconnaît aussi le caractère charismatique de cette royauté. Avec David se pose le problème de la double royauté sur Israël et sur Juda. Ce régime d'union personnelle a des parallèles anciens, que Buccellati étudie en détail, spécialement ceux de Siyannu-Ushnatu, Zobah-Rehob, Hamat-La'ash. Mais les informations relatives à David lui paraissent contradictoires, et il conclut que le régime d'union personnelle n'est apparu qu'au cours du règne de David : David aurait d'abord été roi sur un « tout Israël », non différencié. Ce jugement est évidemment influencé par la position qu'il a prise sur l'unité politique, sur le caractère d'État de la ligue des tribus. Mais cela présente une grosse difficulté : on peut concevoir que deux royaumes sous un régime d'union personnelle puissent se fondre en un seul royaume, on a peine à admettre que, sous le même roi et un roi de la stature de David, un royaume se scinde en deux États et passe au régime de l'union personnelle; l'explication que propose pour cela Buccellati est peu satisfaisante. Le régime d'union personnelle sous David et la facilité avec laquelle s'est faite la séparation après la mort de Salomon ne s'expliquent que par l'isolement politique, plus ou moins complet, dans lequel

[1] Les promoteurs de la thèse « amphictyonique », A. Alt et M. Noth eux-mêmes, n'en demandaient pas tant. Cf., à l'opposé, les positions négatives de H. M. Orlinsky, *The Tribal System of Israel and Related Groups in the Period of Judges*, dans *Oriens Antiquus*, I, 1962, pp. 11-20; G. Fohrer, *Altes Testament — « Amphiktyonie » und « Bund »?*, dans *TLZ*, XCI, 1966, col. 801-816.

[2] L'auteur n'a pas utilisé le travail de G. Wallis, *Die Anfänge des Königtums in Israel*, dans *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität* (Halle), XII, 1963, pp. 239-248 : les trois récits d'intronisation de Saül correspondraient à sa reconnaissance par Galaad, Éphraim, Benjamin; mais Juda, Issachar, Zabulon, Nephtali ne lui étaient pas politiquement soumis.

[3] Il les avait déjà développées, et certains plus longuement, dans *Da Saul a David*, dans *Bibbia e Oriente*, I, 1959, pp. 99-128.

ont vécu Juda et les groupes apparentés au moment de la sédentarisation et pendant toute la période des Juges. Dans l'étude des royaumes séparés, Buccellati prend des positions différentes de celles que Alt a fait communément accepter. Il démontre que le principe dynastique a existé en Israël aussi bien qu'en Juda et que, si la succession dynastique a été aussi souvent interrompue, cela tient à des circonstances historiques et non à une différence institutionnelle. Il démontre aussi que la royauté d'Israël n'était pas plus « charismatique » que celle de Juda. Il s'oppose enfin à la théorie de Alt, d'après laquelle Jérusalem en Juda et Samarie en Israël avaient le statut d'États-Cités du type cananéen et formaient des enclaves politiques dans les royaumes. Ici encore, il faut lui donner raison [1].

Ce livre, publié en 1967, était entièrement écrit dès la fin de 1964 et n'a pas profité d'études plus récentes. Elles auraient peut-être invité l'auteur à nuancer certaines de ses conclusions. Mais son livre reste très important, car il pose correctement les problèmes, dénonce les faiblesses d'opinions généralement admises et propose des solutions nouvelles, qui doivent être sérieusement considérées.

R. de V.

Théologie biblique. — Confronter la notion biblique de *nouvelle création* avec le thème de l'*éternel retour*, tel était le but de la thèse de doctorat présentée par Gerhard Schneider devant la faculté de théologie catholique de Trèves. Il a voulu en monnayer les résultats pour un public plus large. Il en est résulté un petit livre alerte, bien composé, agréable à lire, ce qui n'est pas étonnant puisque l'auteur est professeur de pédagogie [2]. La question à laquelle il s'agit de répondre est d'abord clairement posée : La conception biblique de l'histoire est linéaire; elle a un commencement et une fin, la création et l'avènement eschatologique. Elle s'oppose à une vue cyclique de l'histoire, abondamment attestée en dehors de la Bible, selon laquelle il y a des périodes qui reproduisent d'autres périodes dans un recommencement sans fin. Le but de l'auteur n'est pas d'illustrer cette opposition par des textes, il veut examiner de quelle façon la Bible parle *aussi* d'un retour, d'une certaine correspondance entre l'état initial et l'état final, entre la création et la nouvelle création. C'est ce thème biblique qu'il s'agit de comparer aux doctrines extra-bibliques. L'ouvrage est divisé en trois parties. Tout d'abord l'A.T. est étudié. Après une analyse rapide du verbe *bara'*, la nouvelle création eschatologique des prophètes est caractérisée dans ses rapports avec la nouvelle alliance, par le renouvellement de l'homme auquel est donné un cœur et un esprit nouveau. Il y a bien l'idée d'un retour, c'est-à-dire d'une restauration de l'homme dans son intégrité détruite par le péché. Schneider insiste avec raison sur le fait que les prophètes annoncent un nouveau cosmos parce qu'ils attendent un peuple de Dieu renouvelé et transformé. Le premier est le prolongement et la conséquence du second. — La deuxième section est consacrée aux conceptions extra-bibliques : dans un survol quelque peu vertigineux sont successivement présentés : l'apocalyptique juive (et en particulier Qumrân), Philon, le rabbinisme et, en dehors du monde juif, Zoroastre, les stoïciens, la gnose. — La troisième partie, la plus importante, étudie le N.T. Sont successivement envisagés : la nouveauté eschatologique dans l'enseignement de Jésus, la παλιγγενεσία et l'ἀποκατάστασις (*Mt.*,

[1] Cf. ma recension de A. Alt, *Der Stadtstaat Samaria*, dans *RB*, LXIII, 1956, pp. 101-106.

[2] Gerhard Schneider, *Neuschöpfung oder Wiederkehr? Eine Untersuchung zum Geschichtsbild der Bibel.* 21 × 14; 94 pp. Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1961. — Prix : broché DM 6,50.

XIX, 28 et *Act.*, III, 21), les cieux nouveaux et la nouvelle terre de *II Pi.*, III, 13 et *Apoc.*, XXI, 1. Schneider arrive enfin à saint Paul, dont la pensée sur le sujet traité est brièvement et clairement caractérisée. Les deux passages où se trouvent l'expression καινὴ κτίσις (*Gal.*, VI, 15 et *II Cor.*, V, 17) sont étudiés et remplacés dans l'ensemble de la théologie paulinienne. Ce concept est anthropologique et christologique. C'est dans le Christ mort et ressuscité que, par le baptême, le chrétien est une nouvelle création, il participe à un monde nouveau inauguré par le Christ ressuscité. Et ceci est éclairé et précisé par le parallèle Adam-Christ de *Rom.* V et *I Cor.* XV, et par la théologie de l'image de Dieu dans l'homme, défigurée par le péché, restaurée par le Christ de façon infiniment plus glorieuse, et communiquée au chrétien. Schneider termine par une analyse de *Rom.* VIII, 19-22 [1]. Il répond en conclusion à la question posée au début. La création n'est pas pour l'A. T. un acte du passé, mais, d'une certaine façon, une réalité qui se répète dans l'histoire dans de nouveaux actes créateurs par les interventions salutaires de Dieu, jusqu'au salut final. Il n'y a nulle part d'influence nette des conceptions non bibliques. Paul, par certains égards, se rapproche des conceptions juives; il est radicalement nouveau pour l'essentiel : l'aspect christique de la nouvelle création. Il n'y a pas retour à l'état initial, mais dépassement, transfiguration, divinisation.

Comme on le voit, ce livre n'apporte rien de bien nouveau; mais il est une présentation claire et précise d'un thème majeur de la Bible. Signalons cependant quelques lacunes. Rien n'est dit sur Noé, en qui se réalise pourtant la première restauration de la création pervertie par le péché. En ce qui concerne l'éternel retour et la conception cyclique de l'histoire, il y a un livre qui paraît se rapprocher assez singulièrement de cette manière de voir, et qui n'est même pas évoqué : c'est *Qohélet* (cf. I, 9-10). Cette lacune est étonnante. Enfin, si l'auteur a raison d'insister sur l'aspect anthropologique de la nouvelle création, on peut se demander si son aspect cosmique, qui est présenté, n'est pas quelque peu minimisé. Et puisqu'il a étudié *Rom.*, VIII, 19-22 où l'expression « nouvelle création » ne figure pas, il aurait dû présenter également *Col.*, I, 15-20 où le thème se trouve exposé avec une précision bien plus grande. Malgré ces lacunes, le livre est fort bon.

F. Dreyfus

Les questions de théologie fondamentales relatives à l'Écriture sont traitées par le P. H. Kruse S. J., professeur d'A.T. à Tokyo dans un petit livre dont le titre est révélateur : *La Sainte Écriture dans l'épistémologie théologique* [2]. La Bible n'est pas considérée dans sa place dans le dessein de Dieu, dans la vie de l'Église; mais elle est étudiée en tant que l'une des sources du savoir théologique. Ceci est clairement indiqué dès le début : l'épistémologie théologique est définie en effet comme la réflexion de la théologie sur son mode spécifique de connaissance, pour fonder son statut scientifique. Kruse précise immédiatement qu'il ne s'agit pas seulement dans cette réflexion d'inventorier et de définir les lieux théologiques, mais avant tout de justifier la prétention de la théologie à formuler des énoncés vrais.

[1] Les difficultés de ce passage célèbre sont passées sous silence : qui a soumis la création à la vanité? Quelle est cette vanité du v. 20? Est-elle identique à la corruption du v. 21?

[2] Heinz Kruse, S. J., *Die heilige Schrift in der theologischen Erkenntnislehre. Grundfragen des katholischen Schriftverständnisses* (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, 5). 23,5 × 15; 115 pp. Paderborn, Verlag Bonifacius-Druckerei, 1964. — Prix : DM 7,80.

Parallèlement et dans la même perspective, la révélation est définie (p. 2, n. 4) : « Par révélation, nous entendons ici toujours une communication de vérités par Dieu » « et par la foi, l'adhésion de l'homme à une telle communication » [1]. C'est un point de vue; le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il est limité; et on aimerait au moins qu'il soit davantage *situé*. Il est légitime, nécessaire même, d'étudier de façon distincte la rate ou le pancréas d'un organisme humain, mais à condition de ne jamais perdre de vue la place qu'occupent ces organes dans la vie biologique d'un individu. Après tout, Dieu ne s'est pas révélé à l'homme pour augmenter son bagage de connaissances certaines, mais pour le sauver et pour lui faire partager sa vie. Kruse le sait bien (cf. p. 13); on aurait aimé cependant que cette perspective soit davantage présente dans son livre. — Après une introduction assez ample (pp. 9-17), la logique de son propos amène l'auteur à étudier successivement la place de l'Écriture dans les connaissances apologétique (pp. 18-25), dogmatique (pp. 25-70) et enfin exégétique (pp. 71-105). Dans l'étude sur la connaissance dogmatique, il cherche à caractériser dans leurs relations réciproques l'Écriture, la Tradition et le magistère. Son point de départ axé sur les vérités conceptuelles et la communication de connaissances précises l'amène naturellement à opter pour la théorie dite des « deux sources ». Il prend l'exemple des dogmes de l'Immaculée Conception et de l'Assomption. Comme elles sont affirmées par le Magistère infaillible, et qu'elles ne sont pas dans l'Écriture, il faut qu'elles soient dans la Tradition (p. 60). Dire que ces dogmes sont contenus dans l'Écriture de façon implicite, à l'état de germe, ne sert à rien, il faudrait pouvoir les expliciter par une démonstration syllogistique rigoureuse (p. 67, n. 119). Mais ces dogmes mariaux sont-ils contenus dans la Tradition de façon plus explicite que dans l'Écriture? Cela ne paraît pas être en tous cas l'avis de Pie XII qui, dans la bulle définissant l'Assomption (*Denz.* 3900), se garde bien d'avoir recours à une tradition orale datant des apôtres pour combler le fossé entre l'âge apostolique et les premiers témoignages patristiques qu'il cite (VIe s.). Il dit au contraire que ces témoignages « s'appuient sur l'Écriture comme sur leur fondement ultime ». — La dernière partie, consacrée à la « connaissance exégétique » comporte un chapitre important consacré à l'inerrance. Il soutient la position classique : l'affirmation divine épouse toutes les nuances de l'affirmation humaine. Dieu engage sa vérité quand l'homme engage la sienne [2]. Pour les évangiles de l'Enfance, il applique ce critère de façon assez hardie : « Matthieu a loyalement et consciencieusement transmis les traditions apostoliques. Mais comme il n'était pas important pour la vérité de la foi chrétienne que Jésus enfant soit allé en Égypte ou non, il se peut qu'il ne se soit pas cru obligé de remonter aux sources et de vérifier l'historicité des faits, qu'il transmet comme il les a reçus » (p. 79). Autrement dit, il est possible que Matthieu veuille dire : « Voilà ce qu'on raconte, mais je n'ai pas vérifié ». Ce critère paraît d'une utilisation bien délicate [3] et semble quelque peu revenir à la panacée des « citations implicites [4] ». Appliqué à l'A.T., ce critère serait évidemment très commode, car il peut s'appliquer dans presque tous les cas, l'auteur, très éloigné

[1] Bien sûr, Kruse ne prétend pas que révélation et foi soient seulement cela (cf. p. 13); mais c'est sous ce point de vue formel qu'il les envisage.

[2] C'est bien à tort que Kruse s'oppose au P. Benoit (p. 82, n. 157) qui, dans l'article cité, ne dit pas autre chose.

[3] Matthieu et Luc pouvaient-ils vérifier si Jésus était bien né d'une vierge? Faudrait-il en conclure qu'ils ne se portent pas garants de la vérité de la conception virginale?

[4] Kruse s'en défend en disant qu'il s'agit de *citations virtuelles* qu'il distingue des citations implicites par le fait que le lecteur contemporain ne pouvait s'y tromper. Voire...

des faits, n'ayant aucune possibilité de vérifier leur historicité. C'est toujours le souci de vérification épistémologique qui est au point de départ de ce livre, et que l'auteur veut retrouver jusque chez les écrivains inspirés eux-mêmes... On peut se demander si ce n'est pas ce même souci qui le rend si défiant à l'égard du sens plénier (pp. 90 ss.). Ce livre est clair, il est facile et agréable à lire. Et il est stimulant par les objections qu'il soulève, presque à chaque page, chez le lecteur. Son imperfection majeure paraît provenir de son point de départ inadéquat. Il a l'excuse d'être antérieur au concile. Souhaitons que l'auteur nous en donne une deuxième édition qui se situe dans la perspective de *Verbum Dei*, tout en restant aussi clair, aussi précis.

F. D.

Ce que l'interprétation existentiale de Bultmann et de son école compromet, c'est la *réalité* même *de Dieu*. Telle est la thèse centrale d'un livre assez incisif du théologien protestant Wilhelm Knevels, professeur émérite de l'université de Berlin [1]. Son propos est nettement défini dès le début. A son avis, la démythologisation n'a pas tort de vouloir libérer les croyants d'une « orthodoxie » intégriste, grâce aux méthodes scientifiques de l'exégèse; elle a raison de vouloir présenter l'Évangile dans la langue de l'homme d'aujourd'hui. Mais elle présente un visage de la révélation biblique et de la foi qui est une caricature mutilante. Car ce qui est révélé à l'homme, c'est Dieu dans sa réalité, et non une compréhension authentique de l'existence humaine. Le but de l'auteur est donc de dénoncer ces erreurs et de tracer un chemin « entre le Charybde de l'existentialisme et le Scylla de l'orthodoxie ». Après avoir défini quelques notions de base (science, théologie, religion), il définit le mythe ainsi : c'est le résultat (litt. le précipité, *Niederschlag*) d'une rencontre avec une puissance transcendante, exprimé sous forme de symboles et de récits. Suit une longue étude du mythe, ses rapports avec la religion, le culte, la mythologie, la transcendance, étude assez abstraite et théorique où les références aux données de l'histoire des religions sont rares et sommaires. Les différentes théories élaborées sur le mythe depuis deux siècles sont ensuite passées en revue; puis il aborde la Bible en commençant par cette déclaration catégorique « Sur Dieu, on ne peut que se taire ou parler en mythe » (p. 75). Trois possibilités s'offrent alors pour interpréter le mythe : le prendre pour de l'histoire réelle (position des « orthodoxies »), le prendre psychologiquement, de façon *religionsgeschichtlisch*, existentiellement, etc. *(sic)*, ou le prendre de façon symbolique-réelle (cf. la définition donnée plus haut) (p. 77). Vient ensuite un rapide aperçu des mythes de l'A.T., où il égratigne au passage les tenants de « Die Bibel hat doch recht »; puis il passe au N.T. qui se réduit à un seul mythe : la présence et l'action unique et singulière de Dieu en Jésus (p. 84). Le chapitre suivant traite de la résurrection de Jésus, ou plus exactement, car le titre est trompeur, des apparitions du Ressuscité. Ils sont les expressions mythiques d'une rencontre transcendante, réelle, avec le Christ vivant (p. 107), et non le produit de la foi. Il s'attaque ensuite à la conception bultmannienne du mythe, et particulièrement à la phrase bien connue de Bultmann sur l'incompatibilité entre le monde scientifique actuel et l'univers surnaturel de la Bible. Il montre qu'il n'y a pas plus d'opposition entre le mythe et la

[1] Wilhelm Knevels, *Die Wirklichkeit Gottes, ein Weg zur Überwindung der Orthodoxie und des Existentialismus*. 22 × 14; 285 pp. Stuttgart, Calwer Verlag, 1964. — Prix, br. DM 9; rel. DM 13,50.

science qu'entre la foi et la science, à condition que chacun des termes soit correctement défini et ne déborde pas les frontières de sa compétence; ils se situent sur deux plans différents (p. 128). Après un coup de chapeau donné en passant à l'exégèse scientifique et critique, et en particulier à la *Formgeschichte*, il fait une longue critique de l'interprétation existentiale. La « juste conceptualité » que Bultmann emprunte à Heidegger exclut à priori la possibilité d'une révélation portant sur la réalité de Dieu : « l'existence chrétienne est la seule possibilité existentielle qui chez Heidegger est impossible » (p. 192). On jugera le ton de la critique par ce titre d'un paragraphe : « Vorglaübiges Vorverständnis oder nachgläubiges Fehlverständnis? » (p. 223), où il accuse la précompréhension bultmannienne d'être celle d'un monde athée qui a délibérément refusé la foi. Dans les deux derniers chapitres, Knevels expose ses propres conceptions des rapports de la révélation, de l'histoire et de la foi face à Bultmann et face aux durcissements d'une « orthodoxie » représentée à son avis (fort injustement à mon sens) par W. Pannenberg. Il se rattache à la théologie de H. Gollwitzer et résume ses positions en 17 points (pp. 276 ss) qu'un catholique signerait assez volontiers, et dont voici, à titre d'exemple, le 12e : « Nous ne pouvons pas décrire l'être de Dieu, mais seulement son action. Mais nous pouvons à partir de cette action remonter à son être, de l'amour manifesté à la source de l'amour ».

Il est difficile de porter un jugement équitable sur ce livre à la fois intéressant et profondément irritant. De nombreuses critiques adressées à Bultmann sont très justes. Il est bien vrai que la réduction du mythe à l'anthropologie, du *Was* au *Dass* exclut à priori la possibilité d'une révélation portant sur le mystère, la réalité de Dieu. Dans le fond, c'est un peu l'attitude des pharisiens de l'Évangile qui fixaient à priori un cadre à l'intérieur duquel devait obligatoirement s'inscrire l'action de Dieu et la doctrine de son envoyé. Il est vrai également que l'analyse existentiale rend impossible à priori la manifestation d'un Dieu qui, par hypothèse, voudrait révéler quelque chose de lui-même. Cela a été montré récemment, de façon beaucoup plus précise et plus sereine que Knevel, par le philosophe juif Hans Jonas, un heideggerien de la première heure, bien connu par son interprétation existentiale de la gnose, sur les travaux duquel Bultmann s'est souvent appuyé [1]. Mais tout ce que dit Knevels, il le dit de manière très contestable, unilatérale, sans nuance, sur un ton de pamphlet. Les problèmes graves qui sont en jeu ne gagnent rien à ce ton de journaliste satirique. Et combien d'affirmations contestables chez Knevels ! Il n'est pas vrai que le mythe soit toujours le résultat d'une rencontre avec la transcendance. C'est vrai de certains, non de tous. Un regard superficiel sur les religions anciennes ou même sur les premiers chapitres de la *Genèse* suffirait à le montrer. Il n'est pas vrai que pour parler de Dieu, il faut parler en mythe ou se taire. Si c'était exact, tout ce que dit Knevels sur Dieu, et en particulier ses 17 propositions finales, serait mythique. Un jour, peut-être, redécouvrira-t-il les vieilles notions d'analogie et de participation... Pourtant, sa thèse fondamentale est parfaitement juste : ce qui est révélé à l'homme, c'est *Dieu*, salut de l'homme, et non pas *l'homme* sauvé par Dieu. Il est dommage que tant de bonnes choses soient si mal dites...

F. D.

[1] H. Jonas, *Heidegger und die Theologie*, dans *EvangelischeTheologie*, XXIV, 1964, pp. 621-642, spécialement p. 641.

A. C. Charity n'est pas un exégète. Il est *lecturer* d'anglais à l'université d'York. Son ouvrage consacré à la *dialectique de la typologie chrétienne dans la Bible et chez Dante* témoigne cependant d'une grande familiarité avec l'Écriture et d'une connaissance approfondie de la littérature correspondant au sujet traité [1]. Ce que Charity appelle typologie est plus vaste que ce que l'on entend d'habitude par ce mot. Il ne s'agit pas seulement de la correspondance entre deux événements (comme la délivrance de la captivité égyptienne et celle de l'exil babylonien); le terme englobe chez notre auteur tout le processus de la promesse et de sa réalisation, et donc, finalement, toute la théologie biblique de l'histoire. Une première partie, assez dépendante de von Rad, est consacrée à la typologie dans l'A.T. Elle comprend quatre chapitres : Dieu et l'histoire, l'homme et l'histoire, Dieu et le futur, l'homme et le futur; ces divisions étant fondées sur la distinction entre le dessein de Dieu et la réponse de l'homme d'un côté, entre l'histoire et l'eschatologie de l'autre. Mais comme ces différents éléments interfèrent sans cesse, le contenu de ces chapitres correspondent assez imparfaitement à leur titre, et il y a d'inévitables chevauchements. Il y a des oublis étonnants : le texte de *Jug.*, II, 11-19, si important pour la théologie deutéronomiste de l'histoire et sa répétition typologique, n'est pas mentionné dans l'index (supposé complet) des références bibliques. Pourtant c'est ce texte qui illustre le mieux l'aspect sur lequel l'auteur insiste : la « typologie » vétéro-testamentaire est « existentielle », elle est la réalisation demandée à Israël du type d'existence historique impliquée par les actes sauveurs de Yahvé. — Dans la section consacrée au N.T., la « typologie », telle qu'elle est conçue par l'auteur, consiste à faire voir dans les événements de l'A.T. une sorte de motif de crédibilité marquant l'homogénéité existant entre l'action passée de Dieu et son œuvre actuelle en Jésus-Christ, tout cela en vue d'une décision existentielle de l'auditeur ou du lecteur. Trois chapitres étudient spécialement la typologie Jésus-Israël (Jésus récapitule la destinée d'Israël et personnifie l'Israël nouveau); le récit de la Tentation; le Serviteur souffrant et le Fils de l'Homme; *Mt.*, I-IV. Un dernier chapitre montre que Jésus ne récapitule pas seulement la destinée d'Israël en sa personne, mais il résume aussi toute l'action de Dieu en faveur d'Israël en donnant à cette action sa dimension plénière : c'est ce que Charity appelle la typologie Jésus-Yahvé. Une troisième partie enfin montre comment Dante a repris et prolongé les grands thèmes de la typologie biblique, et il esquisse une comparaison entre la Bible et la Divine Comédie sur ce point. Ce livre n'apporte rien de bien nouveau, et il n'est pas toujours rédigé de façon très limpide. Mais il présente un bon dossier de la question, précis et bien informé. Ses jugements sont pondérés et équilibrés.

F. D.

Théologie du Nouveau Testament. — Du tome VIII du *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* de Kittel-Friedrich sont déjà parus 6 fascicules couvrant toute la lettre T et une partie de la lettre Υ [2]. — Ταπεινός et ses dérivés

[1] A. C. Charity, *Events and their Afterlife. The Dialectics of Christian Typology in the Bible and Dante.* 21 × 15; XI-288 pp. Cambridge University Press, 1966. — Prix : rel. 60 sh.

[2] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, begr. von G. Kittel, hrsg. von G. Friedrich. Band VIII, Lief. 1-6 (ταπεινός-υἱός), pp. 1-384; 29,5 × 31,5. Stuttgart, Kohlhammer, 1965-1967. — Prix de souscription du fascicule : DM 5,80.

(GRUNDMANN) ont un sens péjoratif dans l'hellénisme; les exceptions existent, mais elles sont rares, et elles se situent dans un contexte de soumission. L'homme doit être soumis aux dieux, aux lois. La Septante traduit par les mots de cette racine le vocabulaire des *pauvres* de la Bible hébraïque (עני, ענו), d'où leur valorisation positive : Σὺ λαὸν ταπεινὸν σώσεις καὶ ὀφθαλμοὺς ὑπερηφάνων ταπεινώσεις (*Ps.*, XXXIII, 19). C'est ce thème qui est repris dans l'hymne des *Philippiens* (*Phil.*, II, 6-11), lequel fonde la parénèse qui précède et qui invite à l'humilité. Ἐταπεινώσεν du v. 8 répond à la ταπεινοφροσύνη du v. 3 et vise la mort du Christ, tandis que ἐκένωσεν ἑαυτόν (v. 7) vise l'Incarnation. L'expression ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ par laquelle Jésus se désigne lui-même (*Mt.*, XI, 29), viserait son rapport à Dieu : il lui est totalement donné. L'adjonction de τῇ καρδίᾳ précise que cette attitude est volontaire et libre. La ταπείνωσις du Magnificat (*Lc.*, I, 48) désignerait l'état de petitesse d'une jeune fille qui n'a pas de considération aux yeux du monde. Ce sens paraît trop faible, surtout quand on le compare à *I Sam.*, I, 11, ou mieux *Deut.*, XXVI, 7, qui a servi de modèle. Il s'agit plutôt de la fille de Sion eschatologique dont Luc voit la figure réalisée en Marie. L'humilité des chrétiens (ταπεινοφροσύνη) est fondée sur le Christ qui est source et modèle. C'est particulièrement net dans *Phil.* (*supra*), mais également dans *Col.*, III, 12 (cf. le οὖν faisant la liaison avec le v. 11) où l'authentique humilité est opposée à la fausse humilité des docteurs de Colosses (II, 18, 23). — L'étude de τάσσω et de ses dérivés a été confiée à DELLING. L'article consacré à ὑποτάσσω comporte un classement correct des différentes significations, mais certains aspects importants ne sont pas traités : la signification de la soumission réciproque des chrétiens entre eux (*Éph.*, V, 21), rapport ὑποτάσσεσθαι — ἀγαπᾶν dans les relations mari et femme, Christ et Église (*Éph.*, V, 22-25). — C'est également DELLING qui a été chargé de traiter τέλος et ses composés, en particulier τέλειος. Ce dernier mot ne fait *pas* partie du vocabulaire des religions à mystères (à la différence de τελεῖν). Chez *Mt.*, il signifierait à la fois l'idée de totalité et l'absence de partage. En *Mt.*, V, 48, (« soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait »), il s'agirait seulement d'imiter Dieu dans le caractère universel et illimité de sa bienveillance. En *Mt.*, XIX, 21 (« si tu veux être parfait »), il s'agit de faire la volonté de Dieu dans sa totalité, et de ne pas être partagé en conservant un attachement pour quelque chose qui sépare de Dieu. Il est douteux que cette réduction de la perfection à un comportement moral corresponde à la pensée de Matthieu, et il est encore plus douteux que *Lév.*, XIX, 2 (« soyez saints comme je suis saint ») soit pour *Mt.*, V, 48 un parallèle purement formel (p. 75, n. 36). L'étude du vocabulaire paulinien est assez superficielle. Le sens général d'*adulte* (par opposition à νήπιος) est retenu à juste titre, mais l'analyse n'est guère poussée plus loin. Il n'y a pas, dit l'auteur, de tension dialectique entre *Phil.*, III, 12 (« non que je sois déjà devenu parfait... ») et III, 15 (« nous tous qui sommes des parfaits »). Qu'y a-t-il alors? La question reste sans réponse. La similitude entre ἄνθρωπον τέλειον de *Col.*, I, 28, ἄνδρα τέλειον de *Éph.*, IV, 13 avec le glissement de sens de l'un à l'autre, n'a pas retenu l'attention de l'auteur. Bref, un article décevant. — L'article τέρας a été judicieusement confié à RENGSTORF, l'auteur de l'article σημεῖον (cf. *RB*, 1968, p. 625), auquel il peut ainsi renvoyer et éviter ainsi des redites. Dans le N.T., τέρας n'est jamais seul, mais toujours accompagné de σημεῖον, reflétant ainsi l'expression אותות ומופתים de l'A.T. Dans l'A.T., affirme Rengstorf, מופת a un sens théologique plus fort que אות, lequel a un contenu purement formel. Il indique de façon particulièrement nette l'intervention de Dieu pour appuyer

la parole de son messager, pour manifester sa volonté [1]. L'absence de τέρας tout seul dans le N.T. est dû à l'usage peu fréquent du terme dans la langue courante (d'où l'adjonction de σημεῖον pour l'expliquer; il s'explique peut-être aussi par le fait que le τέρας vétéro-testamentaire a Dieu pour auteur, alors que les écrivains du N.T. veulent marquer qu'il y a une certaine autonomie du Christ et des apôtres dans leur manière d'opérer des miracles. Cette dernière raison ne paraît guère convaincante. — τερεῖν et ses composés ont été bien étudiés par Riesenfeld. Il distingue trois significations : *garder de* (de l'épreuve eschatologique, de la puissance de Satan); *garder au sens de conserver* (*II Tim.*, iv, 7 : j'ai gardé la foi); *garder au sens d'observer* (garder la parole, garder les commandements). On peut cependant se demander si le deuxième sens n'est pas le sens fondamental : garder jusqu'à la fin ce qui a été initialement reçu. Les deux autres significations en découleraient : la première, garder contre les dangers; et la troisième, garder ce don dans les exigences concrètes qu'il comporte. — Maurer traite de τίθημι et de ses composés. A propos de la formule : τίθημι τὴν ψυχὴν ὑπὲρ..., il montre bien que cette formule inhabituelle ne peut se comprendre que comme un décalque de l'expression de *Is.*, liii, 10 : אם תשים אשם נפשו. Par contre, il ne pense pas que la formule également inhabituelle : τίθησιν τὰ ἱμάτια (*Jn*, xiii, 4) fasse allusion à τίθημι τὴν ψυχήν, interprétation soutenue par Bauer et Bultmann. Mais il ne donne pas la raison de sa réticence. A propos de ἐπιτίθημι, un classement des différents types d'imposition des mains dans le N.T. nous est donné : guérison, envoi en mission, octroi d'un ministère, complément du baptême, mais le contenu et le sens de cette imposition des mains n'est pas détaillé. Le paragraphe consacré à παραθήκη est un exposé rapide, mais clair et précis, de la notion de *dépôt* dans les *Pastorales*. — Joh. Schneider, traitant de τιμή, analyse les différentes significations de ce mot dans le N.T., et s'attarde plus longuement aux textes christologiques où τιμή et δόξα sont simultanément employés : (*Hébr.*, ii, 7, 9; iii, 3; *II Pi.*, i, 17); il essaie de préciser le sens des deux termes, τιμή ayant celui d'une situation d'honneur, et n'étant qu'un aspect de la δόξα. Peut-être faudrait-il davantage tenir compte du fait que la Septante utilise fréquemment τιμὴ καὶ δόξα comme une redondance (*Ps.*, viii, 7; xxix, 1, etc...) et ne pas trop peser la différence des deux termes. En *Col.*, ii, 23, Schneider pense que τιμή est une notion appartenant aux conceptions colosssiennes que Paul combat et dont, dans ce passage, il nie la valeur. Il s'appuie sur Reitzenstein pour qui ce mot est un terme technique des religions hellénistiques. Tout ceci reste conjectural. — L'article τράπεζα a été confié à Goppelt. Après avoir rapidement passé en revue les emplois de ce mot sans portée théologique, il étudie les textes où le mot *table* désigne la communion qui s'instaure dans un repas. Le sens eschatologique (*Lc*, xxii, 30) s'éclaire par la comparaison avec les trois autres textes lucaniens où il s'agit d'un repas ordinaire où s'instaure une communion (*Lc*, xxii, 21; *Act.*, vi, 2 et xvi, 34). Mais ce sens est particulièrement net en *I Cor.*, x, 21, qui fait l'objet d'une étude spéciale. Goppelt refuse de trouver dans ce texte un fondement à une conception sacrificielle de l'eucharistie (opinion soutenue non seulement par des exégètes catholiques, mais par Lietzmann); et ceci malgré l'opposition faite par Paul entre la table du Seigneur et la table des démons (qui, elle, est sûrement sacrificielle), et bien que τραπέζα τοῦ κυρίου désigne l'autel de Yahvé en *Mal.*, i,

[1] En conséquence, la traduction habituelle française : signes et prodiges, est discutable dans la mesure où elle laisse entendre que le prodige est un fait purement merveilleux, sans signification.

7 et *Éz.*, XLIV, 16, textes dont il reconnaît que Paul s'inspire. La comparaison porterait uniquement sur la κοινωνία. Il est permis d'être d'un avis différent. — Dans l'article τρείς, DELLING étudie brièvement les énoncés théologiques contenant soit ce nombre soit des énoncés à trois termes. La mention de la résurrection le *troisième jour* renvoie à *Os.*, VI, 2, mais le pourquoi de sa place dans les énoncés kérygmatiques n'est pas élucidé. Les textes dépendant de *Deut.*, XIX, 15 sur la nécessité de deux ou trois témoins signifient simplement qu'un seul témoin ne suffit pas. Les formules « trinitaires », dont la fréquence est bien mise en lumière, montrent que le Père, le Fils et l'Esprit sont considérés comme les auteurs ou les porteurs du salut. Elles ont leur origine, non dans la réflexion théologique, mais dans les données de la foi, de l'annonce de la parole, de la vie liturgique de la communauté. — La *course* (article τρέχω, de BAUERNFEIND) est, chez Paul, tantôt valorisée positivement, pour caractériser soit l'activité apostolique de Paul (*Gal.*, II, 2; *Phil.*, II, 16) soit la vie chrétienne (I *Cor.*, IX, 24-27; *Gal.*, V, 7); soit négativement, pour manifester la vanité d'un effort qui chercherait le salut par ses propres forces (*Rom.*, IX, 16). L'arrière-plan est celui des courses du stade; cela paraît incontestable; mais n'y aurait-il pas aussi le thème biblique de la marche que le dynamisme de Paul et sa tension eschatologique accélère et transforme en course (cf. déjà *Ps.*, CXIX, 32)? — GOPPELT résume le sens de τύπος dans une formule qu'il paraît affectionner particulièrement : das prägende Geprägte, (que l'on pourrait traduire par quelque chose comme : l'imprimé qui imprime). C'est avec cette définition qu'il explique les textes où sont qualifiés de *types* par Paul : lui-même d'abord, (*Phil.*, III, 17), la communauté à qui il s'adresse (*I Th.*, I, 7), l'enseignement reçu par les Romains (*Rom.*, VI, 17). Goppelt traite ensuite assez longuement les deux textes qui emploient le mot dans un sens appartenant au langage technique de l'herméneutique (*I Cor.*, X, 6; *Rom.*, V, 14). C'est une préparation (Vorausdarstellung), par laquelle Dieu annonce déjà la phase finale et définitive de son dessein de salut. C'est cet avènement eschatologique qui seul permet de comprendre l'événement ancien qui lui-même éclaire la réalité actuelle en montrant la constance du dessein de Dieu. Que cette correspondance se manifeste sous forme de contraste, l'antithèse Adam-Christ, cela correspond à une des dimensions du τύπος grec, l'empreinte en creux. Goppelt élargit ensuite son horizon et montre la racine vétéro-testamentaire de cette conception, et sa présence dans tout l'A.T., alors même que le mot τύπος n'y figure pas. Il y a là un excellent exposé d'ensemble de la typologie biblique, à la fois sobre, dense et clair. Cette typologie historique et « horizontale » est différente de celle de *Act.*, VII, 44 et *Héb.*, VIII, 5 qui se réfèrent tous deux à *Ex.*, XXV, 40 où les réalités célestes sont modèles (τύποι) des réalités terrestres. Cette dernière conception provient d'un milieu chrétien influencé par le judaïsme hellénistique, et elle n'est pas élaborée de la même façon dans *Act.* et dans *Héb.* Dans *Act.*, Étienne oppose la tente du témoignage qui avait un modèle divin, au temple de Salomon qui avait été construit sur une initiative humaine et qui limitait indûment la présence divine. Mais la correspondance entre la tente du témoignage et Jésus n'est pas formulée. Au contraire, dans *Héb.*, la tente du témoignage, anti-type (IX, 24) du type (VIII, 5) céleste, n'est que l'ombre (VIII, 5) de la réalité véritable (VIII, 2). Les analogies avec Philon sont incontestables. Mais à la différence de la typologie uniquement « verticale » de Philon, il y a dans *Héb.* une sorte de fusion des dimensions horizontale et verticale. Cet article est excellent. — L'article τυφλός (SCHRAGE) est d'une ampleur étonnante (24 pp., dont 16 en petits caractères, alors que τέλειος

n'a que 15 pp.). Mais cette ampleur elle-même manque d'équilibre. De longues pages traitent de la cécité dans l'antiquité, alors que quelques lignes seulement (qui ne sont guère qu'une paraphrase du texte évangélique) sont consacrées à la cécité spirituelle du pharisien dont le péché est justement de ne pas se reconnaître aveugle (*Jn*, IX, 40 s.). — La notice sur ὕβρις (BERTRAM) montre que si ce mot tient une place importante dans le monde antique, il ne joue à peu près pas de rôle dans le N.T. Cette constatation étonne. Il aurait été utile d'en chercher l'explication et de montrer que cette idée est exprimée par d'autres mots (καύχημα, etc...). — L'article ὑγιής (LUCK) apporte une précision intéressante sur la signification de l'emploi fréquent (7 fois) du mot ou du verbe correspondant dans les *Pastorales*. Quand cet adjectif qualifie la doctrine, il ne s'agit pas d'une saine doctrine par opposition à une doctrine frelatée, périlleuse ou manquant de réalisme, mais il s'agit d'une doctrine juste, exacte, correcte. Tel est en effet le sens métaphorique de l'adjectif et du verbe dans la langue contemporaine [1].

Ὕδωρ est traité par GOPPELT. L'eau est expérimentée par l'homme antique de trois façons différentes : l'eau qui ravage (la mer hostile, les crues dévastatrices); l'eau source de vie pour les plantes, les animaux et l'homme; l'eau qui lave et purifie. A cette triple fonction correspond un triple symbolisme et dans le monde ancien et dans la Bible : l'eau symbole des forces du mal, du chaos, l'eau symbole de vie, et enfin l'eau qui signifie la purification spirituelle. Après l'étude de ce triple symbolisme dans l'A.T., la même étude se poursuit dans le N.T., où sont successivement étudiés les Synoptiques et la tradition johannique. Dans cette dernière, après un paragraphe consacré à l'Apocalypse, les textes relatifs à l'eau vive dans le quatrième évangile sont examinés. Comme dans l'A.T., l'eau est le don eschatologique. Mais dans l'A.T., l'homme n'aura plus soif parce que la source désaltérante sera toujours à sa disposition; chez Jean, c'est parce que cette source sera en lui (IV, 14). Cette eau vive est la parole de Jésus, son Esprit, et finalement Jésus lui-même. D'après VII, 38, boire de cette eau vive signifie croire; les fleuves d'eau vive sortent du sein de Jésus (c'est du moins l'interprétation la plus probable de ce verset). Le thème de l'eau qui purifie est présent chez *Jn* aux Noces de Cana (cf. II, 6), à la guérison du paralytique de Béthesda (cf. V, 3 et 5) et de l'aveugle né (cf. IX, 7), et enfin au lavement des pieds. Une section spéciale est consacrée à l'eau dans le symbolisme baptismal. Le baptême dans l'Esprit de *Act.*, I, 5 (cf. XI, 16) désigne le don de l'Esprit en général, et non spécialement le baptême chrétien (p. 329). Certes, mais à condition de bien marquer que le baptême chrétien est présenté comme intimement lié à ce don de l'Esprit; il en est le signe privilégié. L'eau et le sang par lesquels Jésus est venu (*I Jn*, V, 6) sont les événements historiques de la vie de Jésus (baptême et crucifixion) rendus présents grâce à l'Esprit dans la prédication et de façon particulière dans le baptême (eau) et l'eucharistie (sang). Le parallèle avec *Jn* XIX, 34 (l'eau et le sang coulant du côté de Jésus) est évident. Les formules de *Éph.*, V, 26 et *Héb.*, X, 22 sont ensuite brièvement commentées. L'explication du sens du baptême par la symbolique de l'eau, son aspect destructeur et vivifiant, est présentée en *I Pi.*, III, 20 ss, et *I Cor.*, X, 1 ss. Une mention rapide est faite de *Rom.*, VI, sans que soit mentionnée la question disputée de savoir si *Rom.*, VI, 4 contient ou non une allusion au rituel et au symbolisme baptismal. Cet article est remarquable. Le fascicule contient

[1] Ceci est reconnu par C. SPICQ, *Les Épîtres Pastorales*, Paris 1947, *in h.l.*, mais il pense que Paul modifie la signification du mot pour lui donner le sens de salutaire, bienfaisant.

encore le début de l'article υἱός, dû à plusieurs collaborateurs, et qui sera recensé ultérieurement. Il convient, en terminant, de féliciter les collaborateur du *TWNT* pour la qualité de leurs contributions.

F. D.

Égyptologie. — Les premiers égyptologues, frappés de l'abondance des exemplaires d'un certain ouvrage retrouvés dans les tombes, l'ont qualifié de Bible des Anciens Égyptiens. Il convenait que les Éditions du Cerf, éditeurs de la *Bible de Jérusalem*, inaugurassent leur collection des *Littératures anciennes du Proche Orient* par la publication de cette autre « Bible » à l'usage non plus des vivants, mais des morts, d'où le nom généralement donné à ce recueil [1]. Il s'agit, en effet, d'un recueil, non d'un ouvrage logiquement conçu dans lequel on puiserait une foi et qui nourrirait une piété. C'est le culte qui faisait l'unité, et non l'adhésion à une croyance. Cet ouvrage, descendant des *Textes des Sarcophages*, du nom de leur support, et par-delà ceux-ci, des *Textes des Pyramides*, n'a pas pris de suite sa forme définitive. Il est encore en formation au début de la XVIIIe dynastie et l'on peut en suivre l'accroissement progressif et la régularisation jusqu'à la recension saïte (vers 650 av. J.-C.) dont l'ordonnance deviendra canonique, et dont certains exemplaires tardifs, plus complets, ont été divisés par Lepsius en 165 chapitres, à quoi vinrent s'en ajouter d'autres, pour atteindre les chiffres de 186 avec Naville et de 190 avec Budge. A ces éditions « princeps », il y a lieu de joindre quelques papyrus inédits, comme l'a fait T. G. Allen pour la collection de l'Institut Oriental de l'Université de Chicago. Si ce recueil est originaire de la région thébaine, on y reconnaît cependant des formules empruntées aux diverses écoles théologiques qui s'échelonnent le long de la Vallée du Nil : Héliopolis, Memphis, Héracléopolis et Hermopolis. Bien peu d'exemplaires sont identiques, sans qu'on puisse découvrir la raison (fantaisie, manque de place?) du désordre des formules et de l'élimination de certaines d'entre elles. Peut-être certaines personnes, même assez aisées, n'avaient-elles pas les moyens de se procurer un exemplaire complet, fort coûteux, et devaient se contenter des formules principales et d'illustrations esquissées.

Dans cet agrégat se sont bien glissées quelques recettes réservées aux vivants, comme celles qui doivent protéger contre les sauriens et les serpents, mais les autres, qu'elles soient récitées par le mort lui-même, ou à son profit par des tiers, renferment l'essentiel pour assurer sa sauvegarde dans l'autre monde. Grâce à ces formules le défunt, dont la momie a été bardée d'amulettes, pourra y circuler librement; rendre l'hommage requis aux dieux qui y règnent, et singulièrement Rê et Osiris; entrer et sortir à volonté à la suite du soleil et, pour cela, se manifester sous différentes formes animales en empruntant le *ba* d'un dieu; se faire accepter parce qu'il connaît les aîtres, de tout ce qui, animé ou inanimé, voudrait lui interdire l'accès de cet empire souterrain où il fait figure d'intrus.

Traduire un tel ouvrage est une tâche particulièrement ardue. Bien des allusions mythologiques, des jeux de mots, des étymologies déroutent le lecteur moderne et le mettent à *quia*. Bon nombre de copistes, au cours des siècles, n'étaient pas mieux informés et cette ignorance, ajoutée aux erreurs de lecture ou d'audition

[1] Paul Barguet. *Le Livre des Morts des Anciens Égyptiens*. Introduction, traduction, commentaire. 25,5 × 21; 312 pp. Paris, Éditions du Cerf, 1967. — Prix : 58,20 Fr.

et aux négligences, a produit un texte parfois incompréhensible. Pour obtenir un texte correct, il est donc sage de ne pas se borner à un exemplaire unique mais d'en utiliser plusieurs, dont la teneur devra encore être parfois améliorée par un recours à la copie la plus ancienne, celle des *Textes des Sarcophages*. La présente traduction est l'une des plus complètes et des meilleures que nous possédions à l'heure actuelle. En dépit des obscurités inhérentes au texte, elle a un sens et se lit avec plaisir. Les égyptologues pourront discuter tel ou tel point de détail. Le bibliste, lui, se félicitera d'avoir désormais accès, grâce à P. Barguet et à sa traduction qui met à profit tout ce qu'on sait dans le domaine, encore bien obscur, de la religion et dans celui de la philologie égyptiennes, à l'une des œuvres religieuses capitales de la Vallée du Nil. Il y fera connaissance avec les genres les plus divers : récits, épisodes dramatiques, prières, implorations, litanies interminables. Il verra se côtoyer la morale la plus élevée, celle des *Déclarations d'innocence*, et la magie la plus caractérisée, les incantations, les conjurations. Grâce aux dessins tirés des papyrus du Musée du Louvre et relevés avec beaucoup de talent par Mlle Françoise Le Saout, il accompagnera le défunt dans sa *Marche vers la Nécropole;* il assistera à sa *Sortie au Jour* — régénération puis transformation — et parcourra avec lui *Le Monde souterrain* grouillant d'êtres étranges. Il mesurera surtout l'abîme qui sépare ces conceptions religieuses de celle de la Bible en ce qui touche la vie future et celui qui existe entre ce « monothéisme à facettes » (p. 19) et le monothéisme d'Israël.

B. Couroyer.

Dans le compte rendu du second tome de l'*Altägyptische Grammatik* d'E. Edel [1]. Je formais le souhait de voir poursuivre, et étendre, l'*Index* des citations des *Textes des Pyramides* publié, pour le premier volume, par le regretté J. Sainte-Fare Garnot. Mme Alice Gœdicke devait, au reste, poursuivre sur ce point le travail de l'égyptologue français. Lorsque le Dr. Rolf Gundlach et Mlle Barbara Schwarzkopf proposèrent au Pr. E. Edel d'utiliser les ressources du Centre de Calcul de Darmstadt pour établir un *Index Général*, il accueillit cette suggestion avec d'autant plus d'empressement que lui-même avait déjà presque achevé la rédaction des fiches de la première partie. Les deux co-signataires [2] expliquent d'abord à quelles servitudes les ont astreints l'utilisation des machines électroniques et donnent ensuite les éclaircissements nécessaires pour l'utilisation de leur travail qui comprend quatre parties : les *Urkunden* de l'Ancien Empire; les *Textes des Pyramides*; une liste d'*Autres citations* où ouvrages et auteurs, mélangés, sont rangés par ordre alphabétique et, pour terminer, les *Citations* en transcription.

On s'associera aux remerciements que le Prof. E. Edel adresse, non seulement aux réalisateurs de cet *Index* et à leurs collaborateurs, mais encore aux deux Institutions qui ont rendu possibles l'élaboration (Centre de Calcul de Darmstadt) et la publication (Institut Biblique Pontifical) de ce complément indispensable de l'*Altägyptische Grammatik*.

B. C.

[1] *RB*, LXXIII, 1966, p. 617.

[2] Rolf Gundlach und Barbara Schwarzkopf, *Altägyptische Grammatik. Elmar Edel. Register der Zitate*. 29 × 23; IX-55 pp. Rome, Institut Biblique Pontifical, 1967. — Prix : L. It. 900; dol. 1,50.

Parmi les personnages énigmatiques du panthéon égyptien, le *dieu Seth* figure en bonne place. Ses aspects sont si multiples, et parfois si contradictoires, qu'on se demande si on a affaire à un seul et même dieu. Les documents le représentent comme l'adversaire d'Horus dans un combat où l'un, Horus, perd son œil et l'autre, Seth, sa virilité, que les cérémonies du culte sont censées leur restituer sous la forme des offrandes. Ces ennemis ne sont pourtant pas si irréconciliables qu'on ne les voie, sur les monuments, lier de concert les plantes symboliques du Nord et du Sud de l'Égypte et faire ainsi l'unité du pays. Par ailleurs Seth est le meurtrier d'Osiris et tenu pour un fauteur professionnel de troubles. Son domaine est le désert, les contrées arides. Il s'est vu assimilé au Ba'al sémitique introduit par les Hyksos, semble-t-il, dans la Vallée du Nil. S'il est malfaisant, si son animal sert de déterminatif à des noms de maladies chez les humains, mais surtout à des vocables qui désignent des troubles atmosphériques amenant vent, pluie, tonnerre et neige, il repousse le serpent Apophis qui tente d'entraver la navigation de la barque solaire. Objet d'une vénération officielle sous les Ramsès, il tombe par la suite en disgrâce. Son nom est martelé sur les monuments où il est visible et un texte, sorte d' « hymne au diable », pour reprendre une expression du regretté Ch. E. Drioton, énumère avec complaisance ses méfaits et ses vices [1].

Seth est donc un « dieu de confusion » [2] qui, dès sa naissance, a dérangé la belle ordonnance des générations divines où chaque couple divin en engendrait un autre.

Comment organiser ces données disparates qui s'étendent sur trois millénaires?

Son nom, écrit de différentes manières, demeure pour le moment étymologiquement inexplicable malgré les dérivations, toutes défavorables, proposées par les anciens Égyptiens eux-mêmes.

L'animal qui le caractérise est tout aussi mystérieux, et les modernes qui se sont ingéniés à l'identifier ont cru le reconnaître dans un certain nombre d'animaux allant de la gerboise à la giraffe, en passant par le lièvre, le chacal, le sanglier et l'âne. Il s'agit vraisemblablement d'une créature fantastique, comparable au griffon, mais à un griffon de mauvais augure, à une bête fatale (pp. 25-26).

Quelle est la nature du conflit qui oppose Horus à Seth? Pour certains, et J. G. Griffith s'est fait récemment le champion de cette thèse, le mythe traduirait la lutte politique et historique, terminée par une réconciliation sous Ménès, qui aurait opposé deux clans vénérant ces divinités. L'A. s'insurge contre cette interprétation. « Les événements politiques n'engendrent pas la religion », dit-il après Th. P. van Baaren (p. 78). Pour lui, le conflit Horus-Seth, auquel les textes religieux ne font que de brèves allusions, mais sur la nature duquel les contes populaires fournissent quelques précisions, ne serait pas une guerre, comme on l'a dit, mais un jeu amoureux dû aux tendances homosexuelles de Seth, avec les inévitables conflits qu'un tel jeu comporte (p. 39). L'œil d'Horus et les testicules de Seth, les deux offrandes, auraient avec la lumière et la sexualité ce rapport qu'on retrouve, par exemple, dans la religion thibétaine. Ce mythe, dont l'origine se perd dans les brumes des traditions religieuses de la préhistoire, est inexplicable par les événements et les conditions sociales qui ont précédé le civilisation égyp-

[1] Cf. É. Drioton, *Pages d'Égyptologie*, p. 322, et *Le Théâtre égyptien*, Le Caire. 1942. p. 105.

[2] H. Te Velde, *Seth, God of confusion. A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion*. 24,5 × 16 cm; xi-168 pp., 12 planches. E. J. Brill, Leiden, 1967. Prix : 28 florins.

tienne ou accompagné sa formation. Il faut en chercher l'origine dans l'homme et dans la révélation religieuse qu'il a le sentiment d'avoir reçue (pp. 78-79).

Les textes religieux officiels ne donnent que des détails épars sur Osiris, son caractère et sa mise à mort par Seth, mais ces données fragmentaires ont été groupées en une légende à peu près cohérente que Plutarque, notamment, nous a transmise. Seth s'oppose à l'ordre de la vie en tuant Osiris, peut-être avec un cimeterre (*ḫpš*, qui a la même lecture que la patte antérieure de taureau) ou avec un sceptre *wꜣs*. Osiris serait la mort d'où surgit la vie; Seth la vie qui produit la mort (p. 95). Seth a cependant un rôle bienfaisant, du moins dans le cycle de Rê, puisque debout, la lance au poing, à la proue de la barque solaire, il repousse Apophis. Ce Seth dans la barque pourrait s'interpréter comme l'aspect violent de Rê (p. 106). Qualifié de Fils de Rê, il en incarne la colère et l'aggressivité (p. 108).

Seth, vénéré sur les confins de l'Égypte et dans les Oasis, au point de départ des caravanes, était également le seigneur des pays étrangers, soustraits à la culture égyptienne et, de ce chef, pratiquement à la limite du cosmos. Certains de leurs dieux, comme Ash de Lybie, Teshub le Hittite, ou Baʿal, auraient été tenus pour des formes en lesquelles Seth se manifestait (p. 109). Au plan mythologique, Seth est un perturbateur de la paix; au plan cosmique, un dieu de la foudre et, au plan géographique, un étranger (p. 118). Devenu l'un des dieux dynastiques avec la XIXe dynastie et sous les Ramessides, son influence déclina par la suite. Il fut même persécuté, comme Amon l'avait été sous Aménophis IV, à la suite peut-être des conquêtes assyrienne et perse. Ses effigies furent brisées et son nom rendu illisible partout où on pouvait l'atteindre. Désormais Seth n'est plus que le génie du mal, le « pervers de nature ».

J'ai tenté de donner une idée de cet essai d'histoire des religions consacré au « dieu de confusion ». Je n'y suis sans doute pas parvenu, tant il est riche de détails, de discussions subtiles [1] et d'hypothèses [2].

Il ne fallait pas s'attendre à voir disparaître cette confusion dont Seth est le symbole. Comment, au reste, pourrait-on synthétiser des documents si disparates, s'échelonnant sur une si longue période et empruntés aussi bien à la religion officielle qu'à la littérature populaire, comme le conte des *Aventures d'Horus et de Seth*, pour le moins irrespectueux à l'égard de certains des personnages divins qu'il met en scène? N'y a-t-il pas eu, sur ce point, mélange indu de légendes et de cycles différents [3], en vertu du conservatisme de la religion égyptienne qui accumule pêle-mêle les traditions successives, même si elles nous paraissent et sont, en fait, contradictoires? Faut-il prendre à la lettre les calembours comme celui sur *mtwt* « semence » et *mtwt* « poison » et les comparaisons saugrenues comme celle

[1] La discussion sur *ḫpš*, à la fois « patte de devant d'un bovidé, bras » et « cimeterre » qui cite *Pap. Leiden* I 343 + 345, rt. II, 2-4 eût dû prendre en considération l'article sur ce passage du regretté R. T. O'Callaghan dans *Orientalia*, XXI, 1952, p. 37 ss.

[2] Hypothèses basées sur des traductions que tout le monde n'admettra pas. *Ḥmty* (pp. 31, 44) signifierait plutôt « homosexuel » qu' « eunuque ». Cet adjectif, dérivé de « femme » et appliqué à un homme signifie « poltron, couard, » d'après le *Wb.*, III, 80, 8-11. Cf. A. H. Gardiner, *The Kadesh Inscriptions of Ramesses II*, p. 24, à propos de *P* 218. De même, son interprétation personnelle, et toujours de nature sexuelle, d'un passage du ch. XVII du Livre des Morts me paraît impossible. Cf. la traduction proposée par P. Barguet, *Le Livre des Morts des Anciens Égyptiens*, p. 59*b* avec les notes 22, 23.

[3] G. Lefebvre signale, dans les *Aventures d'Horus et de Seth*, une confusion entre Horus, le fils d'Isis, et Horus, le grand dieu du ciel (Harakhti), dont les yeux sont l'un le soleil l'autre la lune (*Romans et Contes égyptiens*, p. 195, n. 72).

du naos dont les brides sont identifiées à l'œil d'Horus et le verrou au doigt, voire au phallus de Seth (cf. p. 49)? Il y aurait beaucoup à dire sur Seth l'étranger. Je pense, avec d'autres, que Ba'al et Teshub lui ont été assimilés parce qu'ils étaient, comme lui, des dieux de l'atmosphère. Si Teshub de la version cunéiforme du traité avec Ramsès II devient Seth dans la rédaction égyptienne, n'est-ce pas que Teshub était peu familier à bien des lecteurs égyptiens? [1] Dans la *Légende du dieu de la mer*, Seth remplace certainement Ba'al qui, à Ugarit, combat le dieu Yam. Au reste, Seth (s'il faut lire ainsi) est représenté idéographiquement par son seul animal [2]; et dans leur traduction des textes historiques de Medinet Habou, W. F. Edgerton et J. A. Wilson ont donné, dans ce cas, le choix entre Ba'al et Seth, en mettant Ba'al dans le texte et : ou Seth, en note [3]. Si, par la suite, Seth est refoulé en Asie, c'est qu'il incarne comme génie du mal des envahisseurs asiatiques, et non parce que l'antique légende avait jamais fait de cette contrée le centre spécial de la royauté de ce dieu malfaisant [4].

Encore une fois c'est là une étude riche, fouillée, mais qui n'a rien dissipé, dans mon esprit du moins, de la confusion qui entoure le dieu Seth.

B. C.

L'ancienne religion égyptienne est, à coup sûr, l'une des plus difficiles à reconstituer. Il faudrait, pour y parvenir, penser et sentir comme les Égyptiens de l'ancien temps. De plus, les textes, fragmentaires, et les représentations figurées qui forment la base de cette étude s'échelonnent sur des millénaires. Pour C. J. Bleeker [5], l'échec vient de ce que ceux qui ont abordé ce sujet ont fait fausse route. Philologues avant tout, encore qu'ils n'aient pas suffisamment approfondi le langage religieux, ils n'ont pas donné assez de place à l'archéologie, au symbolisme religieux, ni n'ont fait leur profit des acquisitions de l'histoire des religions et de la phénoménologie de cette institution sociale. Des savants, comme H. Brugsch, Naville, Breasted, Erman, Kees, Jéquier, Vandier, Černy, pour ne citer qu'eux, ont concentré leur attention sur la doctrine et la mythologie, aux dépens de la signification et de la fonction du culte. Or, c'est ce dernier point de vue qui serait capital. A la différence des religions mondiales actuelles, la religion égyptienne ne doit pas son origine à un prophète. Elle est la croyance collective d'une communauté dont la connaissance de Dieu dérive des événements cosmiques. Cette croyance collective prend forme dans les cérémonies rituelles par quoi on tente d'entrer en harmonie avec la vie cosmique. Celle-ci est gouvernée, depuis la création du monde, par Maât, à la fois justice, vérité et ordre, à laquelle la communauté et l'individu doivent se conformer. Les troubles viennent de ce que Maât a subi quelque atteinte. La rétablir dans son intégrité première est la charge du pharaon. L'Égyptien a eu assez de sagesse pour comprendre cette marche de l'ordre divin de la vie et pour s'y plier, afin de se sauver lui-même et la société. S'il a eu cette sagesse pratique, il ne s'est pas livré aux spéculations dogmatiques. Sa tournure

[1] Dans des inscriptions de Tanis, Ramsès II est qualifié une fois de « taureau de Seth » et une autre fois de « taureau de Ba'al ». Cf. *Orientalia*, XXXIII, 1964, p. 453 ss.

[2] Cf. A. H. Gardiner, *Late-Egyptian Stories*, p. 81, 5.

[3] *Historical Records of Ramses III*, pl. 43, 24*a*, p. 45.

[4] Cf. É. Drioton, *Le Théâtre égyptien*, p. 91 ss.

[5] C. J. Bleeker, *Egyptian Festivals, Enactments of Religious Renewal* (Studies in the History of Religions. Supplements to *Numen*, vol. XIII). 24,5 × 16,5; 158 pp., un dépliant. Leiden, E. J. Brill, 1967. — Prix : 40 guilders.

d'esprit ne l'y portait pas. Il n'y a donc pas eu de théologiens en Égypte et l'on n'y trouve pas de mythe complet, c'est-à-dire de récit exprimant la signification de l'Univers et de la vie, la narration des actions accomplies par les dieux et les demi-dieux aux temps préhistoriques. Il n'y existe aucun ésotérisme dogmatique et le mystère ne porte que sur le secret des célébrations religieuses.

C'est donc dans le culte, non pas le culte individuel, mais dans celui qui exprime la croyance commune et répète, dans les rites, les mythes demeurés en bonne partie informulés, qu'il faut découvrir la religion égyptienne. Ce culte communautaire, célébré en l'honneur des dieux, des rois et des morts, connaît des moments privilégiés : les fêtes, qui doivent, pour être significatives, répondre à certaines conditions : relation entre mythe et culte; un certain caractère dramatique (la théorie du Ch. Drioton sur l'existence d'un théâtre égyptien est tenue pour exagérée); une intention magique et un élément de mystère. Le choix des solennités à étudier exige, de plus, qu'elles aient un rôle fondamental dans la vie cultuelle et, cela va de soi, qu'on ait assez de documents, écrits ou figurés, pour permettre de s'en faire une idée raisonnablement fidèle.

Trois fêtes ont été choisies qui semblent réaliser les exigences requises. Et, tout d'abord, celle de Sokaris dont il existe une représentation, au moins partielle, à Médinet Habou. La date de la solennité, son déroulement, le problème de la barque et la raison de la présence de divers dieux et déesses sont successivement examinés. A la différence d'Osiris, Sokaris n'est pas un dieu qui meurt et revit, mais un dieu de la mort qui renferme la vie en puissance. Cette vie latente doit donc être continuellement actualisée, et c'est le rôle de cette célébration.

Les fêtes royales étaient assez nombreuses. L'A. s'est borné au *ḥb-sd*, dit « Jubilé », à la fois important et mystérieux parce que célébré, on ignore pourquoi, à des intervalles irréguliers. Le *ḥb-sd* serait la fête de la réinvestiture, du renouvellement de la dignité sacerdotale du roi, et non celle du renouvellement de la fonction royale qui prenait place à la fête annuelle de Min.

De temps immémorial, les morts ont été entourés de prévenances dictées par une affection d'où la crainte n'était pas toujours absente. Le luxe plus ou moins grand des tombes et les fondations funéraires témoignent de ce respect pour les trépassés et aussi de la croyance en leur survie auprès de Rê et d'Osiris. Il n'existait pas de commémoraison officielle des morts mais, lors de certaines solennités, ils se voyaient octroyer des offrandes, et les peintures des tombes nous montrent le déroulement du culte célébré à leur intention. Là encore, il s'agirait de renouveler leur vie, d'en faire des *ꜣḫw*, des êtres de lumière. Ainsi se trouve démontrée, par trois exemples, cette notion de renouvellement dont la richesse du vocabulaire qui l'exprime avait frappé l'auteur de cette étude.

Seul quelqu'un de rompu aux disciplines de l'histoire générale des religions et de l'égyptologie pourrait porter sur ce travail un jugement compétent. Bien des symboles sont interprétés qui pourraient l'être d'autre manière. Que les anciens Égyptiens n'aient point pensé ni raisonné comme nous; qu'ils n'aient pas su, par exemple, tirer de leurs connaissances arithmétiques et géométriques les lois générales que les Grecs en ont dégagées, tout le monde en conviendra. Il est bien vrai aussi que le culte, et non la doctrine, était le lien de l'unité religieuse. Mais que représentent les systématisations opérées dans les différentes métropoles religieuses autour de leur dieu principal? La théologie qui procède par voie de raisonnement est-elle la seule pensable? On s'étonne de ne pas voir figurer, dans l'abondante bibliographie, le nom de Fr. Daumas qui a précisément consacré

un chapitre de son livre : *Les Dieux de l'Égypte*, à la théologie [1]. Il faut savoir gré au Prof. Bleeker d'avoir écrit en anglais, plus accessible que le néerlandais. On aurait toutefois souhaité une meilleure correction des épreuves.

B. C.

Le R. P. R. North, S. J. qui a conduit à plusieurs reprises les voyages de l'Institut Biblique Pontifical en Égypte a publié, à l'intention du « pilgrim scholar », une plaquette destinée à faciliter la préparation de la visite des sites par une abondante bibliographie, puis la visite, tant du site lui-même, par des plans, que celle des objets qui en proviennent et qui sont maintenant exposés au Musée du Caire [2]. Ce guide n'entend pas remplacer un Guide classique, le Guide Bleu par exemple, auquel il renvoie souvent. Il se borne à ce qui, dans la Vallée du Nil, touche de près ou de loin à l'Ancien et au Nouveau Testament. Comme il était impossible de passer sous silence les pyramides, les obélisques, les sphinx-colosses, les temples et les tombes, les plus fameux de ces monuments, ceux qu'il faut avoir vus, ont été groupés dans un premier chapitre sous le dénominateur commun de témoins impressionnants d'une croyance à l'immortalité qui fleurissait dans l'arrière-plan biblique au sens large.

Deux chapitres traitent ensuite de ces sites importants pour la pensée religieuse d'Israël et son histoire que sont el-Amarna et Tanis, le premier en raison du monothéisme d'Akhénaton et le second à cause de l'Exode. Ces deux localités font l'objet d'amples développements, avec l'histoire des fouilles qui y ont été effectuées.

Le dernier chapitre est consacré à l'Égypte du Nouveau Testament (copte). De brèves indications sur Alexandrie, le Caire, et leurs monuments religieux, sont suivies de la description des trouvailles de Chénoboskion (dites de Nag-Hamadi) et de l'exposé des problèmes que posent ces manuscrits, et singulièrement l'Évangile de Thomas, à propos de la question synoptique.

La bibliographie est assez fournie pour ceux à qui cette plaquette est destinée. L'exposé est clair et se veut concret. Ceux que les sept millions de tonnes de pierre de la grande Pyramide n'impressionneraient pas pourront tout de même s'en faire une idée en apprenant que les cubes d'un pied découpés dans cette masse et placés bout à bout feraient les deux tiers de l'équateur.

Dans un exposé aussi dense, qui fait appel à tant de données et qui aborde des sujets aussi controversés que la révolution religieuse d'Akhénaton et la localisation de la Ramsès biblique, il est inévitable que, sur certains points, on ne partage pas les vues de l'auteur. In dubiis libertas. Est-il bien sûr, cependant, qu'on venait entendre le bruit du vent auprès des colosses de Memnon (p. 13) [3].

[1] Pp. 21 ss; 106 ss, et *RB*, LXXIII, 1966, pp. 617-622.

[2] Robert North, S.J. *Archeo-biblical Egypt*. 24 × 17; 160 p. Rome, PIBA, 1967.

[3] Les inscriptions ne parlent pas d'un « humming sound », mais d'un bruit comparable à celui d'une corde de cithare ou de lyre qui se brise (Pausanias) et qui se produisait de l'aurore à la troisième heure. Cf. A. Bataille, *Les Memnonia*, p. 153 ss.; p. 158, et sur la cause : des dissociations de la pierre sous l'effet d'une élévation de température (p. 160). Pour le même auteur (p.120 ss. et la conclusion, p. 140) le temple décrit par Diodore de Sicile ne serait pas le Ramesseum. — Les lexicographes ont donné à Fustât le sens de « tentes » (p. 126). En réalité le mot n'est pas arabe, mais représente le latin *fossatum* (cf. *Encyclopédie de l'Islam*, I, 837, s.v. Caire); Guide Baedeker, *Egypt*, 1929 (8e édit. p. 46). Quant à l'appellation « Babylone » donnée au Caire (p. 125, n. 4), elle pourrait venir du nom égyptien de l'île de Rôdah : *Per -hapi-n- On* « le temple du Nil de On (Héliopolis) » (*Enc. de l'Islam*, I, 836; Guide Baedeker, *Egypt*, 1929, p. 46).

Le P. North prend nettement position sur la localisation de Pi-Ramsès. « C'est pourquoi nous nous joignons fermement à la minorité qui tient que Ramsès II fut le Pharaon qui construisit, avec une main-d'œuvre hébraïque, parmi les ruines d'Avaris, à San, une nouvelle ville à laquelle il donna son nom » (pp. 113-114). Mais puisque le P. North parle (p. 121) des « respectful hesitancies even of Gardiner »[1], il aurait dû citer la dernière opinion du même auteur sur la question : « I repeat as my very final verdict that the entire question is still very *sub judice* »[2].

Le chantier de Tanis a été repris par J. Yoyotte, un collaborateur de P. Montet pour qui, dans cette question débattue « les arguments, fort séduisants, et les objections, fort pertinentes, s'équilibrent »[3]. En raison de l'activité de bâtisseur de Ramsès II, il envisage même la possibilité que la Ramsès biblique ne soit pas la même que l'illustre capitale du Delta. Ses fouilles feront peut-être la lumière[4].

B. C.

Après avoir longtemps travaillé à la mise au point d'une méthode permettant d'utiliser plus complètement et plus systématiquement qu'on ne l'avait fait jusqu'ici les versions coptes dans la critique textuelle biblique (p. 5), le professeur R. Kasser publie le fruit de ses longues et patientes recherches sous le titre : l'*Évangile selon S. Jean et les versions coptes*[5]. La seconde partie du titre pourrait laisser croire qu'il s'agit des seules versions de S. Jean. En fait, l'ouvrage traite également d'autres livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. C'est donc des versions coptes en général qu'il est question. Le choix du quatrième Évangile se fonde sur l'existence des traductions bohaïrique et sahidique complètes et sur le résultat des recherches effectuées à propos d'un autre manuscrit, le Pap. Bodmer III (B°)[6], représentant un stade antérieur à la version bohaïrique, recherches qui permettent d'essayer de situer les différents textes coptes les uns par rapport aux autres.

L'ouvrage comporte trois parties : une Introduction; une série d'Appendices; une liste de variantes et des Index.

L'*Introduction* traite, en premier lieu, des huit ou neuf dialectes reconnus jusqu'à présent et, à l'aide des différentes versions, retrace les sept stades de leur évolution. Au stade liminaire (150-200), il y aurait eu, au cours des assemblées liturgiques, une traduction orale en langue populaire, traduction dont plus rien ne subsiste. Puis vinrent successivement les stades : du pré-sahidique classique (200-250 environ); du sahidique classique (250-300); du pré-bohaïrique classique (300-500); du sahidique final (650-1000) et du bohaïrique final (après 1000) qui évinça non seulement le sahidique mais aussi le fayoumique et le bachmourique. L'intérêt d'un tel exposé chronologique n'est pas de pure spéculation. Il doit

[1] *Ancient Onomastica*, II, p. 173*.

[2] *Ibid.*, p. 279*. Sur ce point, cf. *RB*, LXI, 1954, p. 111, n. 1. — A propos des moules pour cartouches trouvés à Qantîr (p. 120), il faut signaler que J. Yoyotte a restitué à Ramsès II, comme portant le nom de statues de culte de ce souverain, des moules attribués à d'autres Ramessides (cf. *Kêmi*, X, 1949, pp. 86-89). La bibliographie la plus complète que je connaisse sur Houroun (p. 97, n. 33) est celle de J. Leibovitch dans *Eretz-Israel*, III, 1953, pp. 46-50.

[3] G. Posener, S. Sauneron, J. Yoyotte, *Dictionnaire de la Civilisation égyptienne*, p. 245 *a*.

[4] *Ibid.*

[5] Rodolphe Kasser, *L'Évangile selon saint Jean et les versions coptes*. 23 × 15,5; 318 pp. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1967.

[6] *C.S.C.O.*, Vol. 177-178.

permettre, et c'est là son but, de se faire une idée de l'état du texte grec utilisé par les traducteurs coptes aux différentes époques dont l'une, par exemple, la pré-sahidique classique, précède celle des papyrus grecs néo-testamentaires utilisables. Pour illustrer cette présentation, l'auteur propose un schéma des stades par lesquels ont pu passer les traductions de sept livres bibliques avant de parvenir aux stades sahidique et bohaïrique finals. Cette reconstitution est suivie de la liste des versions ou manuscrits coptes qui attestent, en tout ou en partie, le texte johannique. L'étude des textes sahidique et bohaïrique amène le professeur Kasser à proposer un certain nombre de lectures qu'il préfère à celles retenues par Horner, et à apporter d'assez nombreuses corrections au texte de sa propre édition du Pap. Bodmer III.

Comme on l'a vu plus haut, le professeur Kasser s'est ingénié à mettre au point une méthode permettant d'évaluer, dans chaque cas, le témoignage des versions coptes et de les rendre ainsi utilisables pour les spécialistes, tout en réduisant au minimum les risques d'illusion ou d'erreur (p. 45). S'il est impossible de reconstituer, dans son ensemble, le texte grec que le traducteur avait sous les yeux, il doit être possible, dans certains cas, de le restituer avec plus ou moins de probabilité. Il y faudra une analyse minutieuse portant sur plusieurs éléments comme le vocabulaire : conservation des mots grecs ou leur équivalent copte; l'ordre des mots; les temps verbaux et les conjonctions et particules. L'analyse du vocabulaire des versions coptes johanniques a été faite minutieusement, alors que l'étude de l'ordre des mots ne l'a été que de façon sommaire.

Les *Appendices* traitent du vocabulaire non sahidique des versions coptes de l'évangile de Jean; de l'homogénéité de la version sahidique classique de l'évangile de Jean; des parties tardives de la version bohaïrique classique de l'évangile de Jean (v, 4 et vii, 53-viii, 11); de la traduction des conjonctions et particules καί, δέ,οὖν, γάρ et ἀλλά dans les textes S, B° et B; des citations de l'A.T. dans les versions coptes de l'évangile de Jean; du dialecte du Papyrus Bodmer III (B°); du fragment vétérotestamentaire du Papyrus Bodmer III (B°) avec la liste des variantes vraisemblables, possibles, éventuelles ou pas impossibles que semblent attester, pour le grec, les versions coptes de *Genèse*, i, 1-iv, 2; des divers usages de la paragraphos dans le Papyrus Bodmer III, avec leurs conséquences théologiques; de l'application des critères de « l'ordre des mots » et des « conjonctions et particules » à divers passages vétéro- ou néotestamentaires : *Josué*, iii, 7-iv, 9 et xxiii, 1-14 (dont le texte est retranscrit en entier avec des corrections à l'édition de A.F. Shore [1]; *Proverbes*, i, 1-xiv, 26; *Lamentations; Baruch*, iii, 6-30; *Épître aux Romains*, i, 1-7; de l'hétérogénéité de la version sahidique (et bohaïrique) classique du N.T.

La fin de l'ouvrage présente une *liste des variantes* ou équivalences grecques insolites attestées par les versions coptes de l'évangile de Jean et tirées de l'étude du vocabulaire, des temps verbaux ou de l'ordre des mots; puis deux *Index* : l'un grec-copte, avec les fréquences, et l'autre copte-grec.

Je n'ai pu qu'analyser le contenu de ce livre dans lequel, à propos du quatrième Évangile, le professeur Kasser reprend le problème général des versions coptes et préconise, à partir de S. Jean, une méthode pour les utiliser avec fruit. C'est au spécialiste de la critique textuelle qu'appartient le jugement définitif. C'est

[1] *RB*, LXXI, 1964, pp. 107-109.

à lui de dire, après essai, s'il peut utiliser toutes les données accumulées ici, avec chiffres à l'appui, pour retrouver le texte grec sous-jacent.

La certitude absolue ne peut être atteinte, pas même quand il s'agit du vocabulaire car si, parfois, le copte emploie un mot grec, on n'est pas sûr que ce soit celui du texte grec utilisé [1]. Une traduction n'est pas non plus un décalque et le génie des langues entre en ligne de compte, ce qui influera sur le jeu des particules, les temps des verbes et la place des mots. Chaque traducteur, enfin, a sa manière à lui, qui est fonction de sa culture et de ses connaissances linguistiques. Nous savons, et le professeur Kasser l'a bien montré [2], que tous les livres bibliques n'ont pas été traduits par un seul et même personnage. C'est donc la manière de faire de chaque traducteur qu'il faut scruter. On pressent, d'après l'étude qui vient d'être résumée, l'immense travail qui reste à faire. Quel sera le résultat de telles recherches? Le professeur Kasser a prudemment attribué à ses restitutions les notes : vraisemblable, possible, éventuelle ou pas impossible. « Ces résultats », écrit-il à leur propos, « peuvent paraître dérisoires et inconsistants, à côté de ce que nous voudrions savoir; ils représentent cependant un progrès sur l'ignorance totale des versions coptes et leur inutilisation presque complète. Et si telle leçon particulièrement intéressante, attestée par un ou deux témoins grecs, se voit encore renforcée par le témoignage probable, possible, ou éventuel, ou même très douteux, de l'une ou de l'autre des versions coptes, notre travail, croyons-nous, n'aura pas été absolument vain » (p. 46). Ce travail est présenté comme un hommage personnel au professeur O. Cullmann (p. 5), avec le souhait qu'il puisse être de quelque utilité aux spécialistes de la critique textuelle et présente une contribution positive aux études johanniques. Je ne puis que m'associer à l'hommage et au souhait.

B. C.

Dans sa contribution aux « Études coptes en l'honneur de W.E. Crum », Mgr L. Th. Lefort rapporte l'une de ses conversations avec l'auteur du *Coptic Dictionary* sur l'ostracisme dont celui-ci avait frappé les mots grecs, dont il n'a retenu que « ceux qui, par suite d'une modification ou d'une déformation, semblent avoir acquis droit de cité » [3]. Après avoir montré que les mots grecs exclus par Crum faisaient partie intégrante de la langue copte parlée dans une Égypte bilingue, il concluait à la nécessité d'un relevé complet des termes grecs (et latins grécisés) adoptés par le copte, relevé qui servirait tout ensemble aux coptisants, aux papyrologues et aux byzantinistes. Il formulait enfin le souhait qu'un jeune coptisant s'attelât à cette tâche dont il traçait les grandes lignes. Ce vœu formulé par l'illustre coptisant de Louvain est en passe de se réaliser. Le professeur R. Kasser, déjà renommé pour ses éditions de textes, ses travaux de critique textuelle et de lexicographie, a entrepris d'éditer un *Dictionnaire auxiliaire, étymologique et complet de la langue copte* [4]. Le titre définit le programme. Ce dictionnaire se veut complet, c'est-à-dire qu'il comprendra tous les mots, de tous les dialectes, et avec toutes leurs formes orthographiques, utilisés fréquemment ou rarement

[1] Un cas sur dix, p. 45, note.
[2] Pp. 19, 46 et 175.
[3] *Coptic Studies in honour of W.E. Crum*, 1950, p. 65, n. 1.
[4] R. Kasser, avec la collaboration de Werner Wycichl, *Dictionnaire auxiliaire, étymologique et complet de la langue copte*, a-baukalion. 29,5 × 21; xiii-82 p. Genève, E.I.E.P.O. (Écrits et Idiomes de l'Égypte et du Proche-Orient), Fascicule I, 1967.

dans la langue copte au cours de son histoire, qu'ils soient autochtones ou empruntés au grec (classique, biblique, égyptien et byzantin) ou à l'arabe. Complet et étymologique, le fond ancien chamito-sémitique étant distingué des emprunts plus récents à ce même domaine. Complet, étymologique, mais cependant auxiliaire, en ce sens qu'il faudra toujours, pour avoir les références, recourir au *Dictionnaire* de Crum, aux *Compléments* à cet ouvrage publiés par le professeur Kasser lui-même, ou au *Koptisches Handwörterbuch* de W. Westendorf.

Si le nouveau dictionnaire maintient en première colonne le sahidique, comme étant le dialecte le plus couramment utilisé, le classement des mots diffère cependant quelque peu de celui auquel Crum s'était rangé et qui, il faut le reconnaître, déroute les utilisateurs débutants. Ici les mots sont groupés par racines, et si l'on ne peut parvenir à un ordre alphabétique rigoureux, du moins la recherche est-elle facilitée par l'adoption d'un classement basé sur la première lettre, qu'elle soit consonne ou voyelle, et qui ne tient plus compte, par la suite, que des consonnes : *ataktos* compte pour a/t/k/t/s et *misos* comme m/s/s. Malgré toute l'ingéniosité qu'a déployée le professeur Kasser pour faciliter les recherches (classement et nombreux renvois), il lui était impossible d'éliminer toutes les difficultés que présente le repérage d'un mot copte. Aussi n'a-t-il pu que signaler, en tête de lettre, quelques-unes des pistes à suivre pour découvrir le vocable désiré.

Le corps du dictionnaire sera suivi d'*Index* : mots égyptiens; mots grecs cités avec leur équivalent copte et leur traduction française; équivalents français cités et leurs correspondants coptes; mots latins; mots arabes; mots hébreux; de même pour chacune des autres langues dont des mots sont cités; une liste strictement alphabétique de tous les mots coptes contenus dans le dictionnaire avec renvoi aux pages où ils sont cités; la même liste, mais inversée en tenant compte de la dernière lettre du mot, puis de l'avant-dernière etc.; diverses listes de poids et mesures coptes, unités monétaires, de distance, de temps etc...

On peut juger, par ce simple exposé, des services qu'est appelé à rendre le nouveau dictionnaire aux coptisants, aux égyptologues, aux biblistes, aux papyrologues, à tous ceux qui, linguistes ou historiens, ont à utiliser des documents coptes. Le professeur Kasser, qui a déjà rendu tant et de si signalés services aux études coptes ajoute un nouveau titre à la reconnaissance qu'on lui doit ainsi qu'à ses collaborateurs dans cette œuvre monumentale.

Les remarques qui suivent ne sont que des questions que je me suis posées en parcourant ce premier fascicule.

P. 1. *a':maison; a'n'sêbe* : école. C'est ce qu'on lit dans W. Erichsen, *Dem. Glossar*, p. 51 sous *ˁ.t* maison, de même que dans W. Spiegelberg, *Koptisches Handwörterbuch*, p. 7 sous *anzêbe* et dans le *Wb.* I, 160; IV, 85. Une autre étymologie est donnée dans *an'* (p. 28) : collectivité de; p. 30 *an'zêbe*: école : *an'* « collectivité de » etc., et *sabe;* même étymologie dans *ansêbe* (p. 35).

P. 13. *akinakês :* cimeterre, sabre. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français* en fait « un cimeterre, un sabre recourbé et à deux tranchants ». Liddell-Scott-Jones, *Greek-English Lexicon*, en font une « short straight sword ». C'est aussi la définition donnée dans Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquités*, I, p. 31, s.v. *Acinaces* « Courte épée ou grand poignard »; II, 1600 a.

P. 56. *aršin :* lentille; *aršan :* verrue, grain de beauté. Crum, *op. cit.*, p. 16 b donne à ce mot, en effet, le sens de *skin disease*, *lentigo*. Depuis la publication du *Coptic Dictionary* (1939), J. Cerny a consacré une note à ce mot [1]. Dans un décret

[1] *Coptic Studies...*, pp. 35-36.

datant de la XXIe-XXIIe dynastie pris en faveur d'une dame, le dieu promet de lui éviter le *'šrn* d'Égypte, le *'šrn* de Khuru (Asie) et le *'šrn* de Cush (Éthiopie). Un autre papyrus, conservé au Caire, ne parle que de l'*'šrn* d'Asie et d'Éthiopie, certainement les contrées d'où provient cette affection. Le *lentigo* répond-il à ces exigences?

P. 60. *asouper* (= mot arabe?) B (scala) : *noix amère* (vomitif?). Je ne puis contrôler la scala. Le mot paraît bien arabe, avec l'assimilation de l de l'article arabe à la lettre solaire du début du mot. La sifflante est parfois redoublée, mais elle peut aussi ne pas l'être, comme dans *asôkar* (p. 62), à côté de *assoukkar*, le sucre (p. 61). Si la substance est amère, ne s'agirait-il pas du *sabra* « aloès ». Ce serait alors un doublet de *assapre*, qualifié d'extrait d'aloès (?) (p. 60). La vocalisation différente (*ou* au lieu de *a*) fait-elle grande difficulté?

B. C.

Dans son adaptation à l'Exposition d'Art copte au Petit Palais du Catalogue de l'Exposition tenue à Essen, le R.P. P. du Bourguet, Conservateur adjoint aux Antiquités chrétiennes du Musée du Louvre, avait brossé un tableau général de l'art copte et de son évolution, montrant la maîtrise qu'il avait acquise dans ce domaine longtemps sous-estimé de l'art oriental [1]. Cette maîtrise était le fruit d'une chaude sympathie pour les artisans qui avaient réalisé ces productions et d'un persévérant et minutieux travail d'analyse, notamment de la *collection d'étoffes coptes du Musée du Louvre* commise à ses soins, et de loin l'une des plus considérables du monde. L'importance de cette collection, qui a certainement commencé avant Napoléon III et qui est constituée de pièces provenant de fouilles, de cessions consenties par d'autres Musées français, de dons et d'achats, a exigé deux volumes dont le premier comprend la plus grande partie de la collection du Louvre antérieure à la cession faite par le Musée Guimet des trouvailles d'A. Gayet à Antinoë, et une collection privée acquise en 1959 [2].

Mettre de l'ordre dans une telle accumulation de pièces : dalmatiques, manteaux, châles, tentures ou dessus de table, enveloppes de coussins, filets à cheveux et sacs n'est pas une petite entreprise quand on sait que, des 35 000 pièces de tissus coptes connues, une seule est datée de façon à peu près certaine par une monnaie trouvée avec elle. Il fallait donc, pour organiser ce chaos, tenir compte de tous les facteurs susceptibles de fournir une date : la technique — et là le Conservateur a dû s'assimiler auprès des spécialistes, notamment ceux des Gobelins, la technique du tissage — puis la matière et les colorants. Ces données techniques, qui aident à dégager les grandes lignes de l'évolution dans le tissage, permettent d'éliminer un certain nombre de pièces qui, bien qu'elles aient été tissées en Égypte, sont pourtant étrangères à l'art copte [3].

Si le point de départ de la tapisserie copte est approximativement connu, à quelle époque la fabrication et l'ornementation des tissus coptes ont-elles cessé? Copte étant synonyme de « chrétien d'Égypte », on a longtemps tenu pour évident

[1] Cf. *RB*, LXXII, 1965, pp. 633-635.

[2] Pierre du Bourguet, *Musée National du Louvre. Catalogue des Étoffes coptes.* I. Un vol. de 28 × 22 cm; 672 p. Éditions des Musées Nationaux, Ministère d'État, Affaires culturelles. Paris, 1964. — Prix : 320 F.

[3] C'est ce que le P. du Bourguet a exposé dans une communication à la Société française d'Égyptologie : *La technique au service de l'art dans la tapisserie copte* (Bulletin nº 48, mars 1967, pp. 5-12) qui élimine un certain nombre de pièces figurant dans le présent Catalogue.

que la conquête arabe avait sonné le glas de cette industrie. Le P. du Bourguet n'a cessé de protester contre cette prise de position dans une série d'articles qui ont fait justice de cet *a priori*. D'une part « Copte » n'est pas synonyme de « chrétien d'Égypte » mais « d'Égyptien ». D'autre part, la tapisserie n'était pas au seul service de l'Église ni la dalmatique, d'origine profane, réservée comme de nos jours aux cérémonies du culte. En fait les sujets spécifiquement chrétiens : tissus avec inscriptions, scènes bibliques, évangéliques ou hagiographiques et emblèmes chrétiens, sont assez rares [1]. Tout le reste est profane. On ne saurait donc arrêter arbitrairement la production des tissus coptes peu après la conquête arabe, ni la confiner dans le seul domaine religieux. Aussi les pièces du présent catalogue sont-elles échelonnées des IIIe-IVe siècle au Moyen Age tardif. C'est entre ces deux dates extrêmes que le P. du Bourguet s'est efforcé de classer par siècle ses tissus décorés en les groupant par motifs et en les répartissant de part et d'autre de deux groupes : l'un du XIIe siècle et l'autre du VIe, dont la date paraît assez sûre. Ce classement a requis non seulement l'étude de la technique utilisée par l'artisan, mais aussi celle de chacun des motifs décoratifs, pour y découvrir un indice de datation par comparaison avec ceux des mosaïques, des peintures, des miniatures de l'Égypte ancienne et des périodes gréco-romaine, byzantine ou sassanide. Le résultat de cet immense et minutieux labeur est le présent Catalogue dans lequel chaque pièce est décrite avec précision : couleurs, motifs, technique, dimensions, avec référence aux publications qui en ont déjà traité ou renvoi à des motifs comparables. Chaque pièce est accompagnée de sa photographie; quelques agrandissements sont donnés en fin de volume; l'Introduction est ornée de six belles planches en couleurs, et de photos et dessins illustrant les techniques du tissage.

Si les Coptes étaient d'habiles tisserands, continuant à utiliser le métier de haute-lisse de leurs ancêtres, ils n'avaient pas hérité leur faculté d'observation et l'on admire que le P. du Bourguet ait réussi, en suivant la dégradation d'un motif floral par exemple, à identifier certains signes méconnaissables. Les personnages humains sont parfois devenus d'informes poussahs, mais ce sont les animaux qui ont été les plus maltraités [2]. Je pense que ce Catalogue eût constitué une bonne aubaine pour le regretté L. Keimer. On comprend que, devant ces animaux et ces oiseaux si stylisés et, de surcroît, affublés de couleurs fantaisistes, le P. du Bourguet se soit borné à les caractériser par « animal » ou « oiseau », sans plus. Il a pourtant identifié un certain nombre d'entre eux : chiens, lièvres, lions, perdrix, parfois avec un point d'interrogation [3]. J'aurais, pour ma part, proposé parfois une autre identification. A 8 et A 9 sont censés représenter une caille et l'on renvoie à Doro Levi [4]. Celui-ci, dans son texte, en fait des perdrix [5], ce que je crois plus exact. Le bec fortement recourbé de A 9 me paraît être celui d'une perdrix, dont la représentation est d'ailleurs plus fréquente que celle de la caille. D 45, p. 136 décrit « un paysan... portant en travers des épaules un long bâton, d'où pendent de chaque côté une paire d'oiseaux à ventre jaune et à plumage

[1] Elles n'atteignent pas le dixième des 1 440 pièces décrites.
[2] Par ex. la monture du cavalier de F 52, p. 267.
[3] D 68, p. 144 : lièvre (ou chien ?)
[4] *Antioch Mosaic Pavements*, pl. LXIe.
[5] *Op. cit.*, *Text*, p. 592. Dans sa communication citée plus haut, le P. du Bourguet qualifie cette tapisserie (p. 8) de « dite à la caille ». L'appellation vient-elle de Pfister dans son Catalogue?

vert » et le lecteur est invité à se reporter à deux représentations, l'une sur une terre cuite de Pompéi, l'autre sur une lampe chrétienne, où l'on voit deux hommes se suivant et portant une amphore ou une grappe. Je préférerais renvoyer aux scènes de chasse égyptiennes où l'on voit un chasseur rapportant cinq ou six canards suspendus aux extrémités d'une palanche [1].

D 139, p. 172. Le fruit vert foncé marqué de points rouges et jaunes me paraît ressembler à une coupe de fruits (la coupe striée de lignes horizontales et son pied bien visible) comme celle de E 96, p. 224. — E 128, p. 236. Le corps trapu des oiseaux et la forme de leur queue me font penser plutôt à des perdrix qu'à des canards. — Dans F 78, p. 277, le cercle central ne contient certainement pas un lion passant. Les oreilles longues ne conviennent pas au roi des animaux. Serait-ce un chien? (cf. F 79). Un lièvre n'aurait pas une queue si longue. — Sur F 224, p. 330 on aurait affaire à un « (âne?) ». Cela me semble difficile, car au moins deux des sabots portent une ligne verticale qui veulent indiquer un sabot fendu. Dès lors : un (capridé?) tenant dans sa bouche une fleur. — Les animaux de H 50, p. 514 ont de bien grandes queues pour des lièvres ou des bouquetins (cf. H 59, p. 517).

Si j'ai proposé quelques identifications différentes de celles du P. du Bourguet, je reconnais qu'il avait l'avantage de travailler sur les pièces elles-mêmes et non sur des photographies en noir et blanc dont il faut, au reste, admirer la perfection technique. N'étant pas naturaliste, c'est sous toute réserve que j'ai émis ces quelques doutes. Ce Catalogue aurait pu n'être qu'un recueil de descriptions minutieuses à l'usage des Conservateurs de Musées et des collectionneurs. Il est cela, mais il renferme aussi le fruit d'érudites recherches et une présentation personnelle de l'évolution de l'art copte auxquelles les historiens de l'art auront sans doute à recourir souvent, et l'*Index* leur facilitera la tâche. C'est le meilleur souhait à formuler pour un ouvrage scientifique et la meilleure récompense de son auteur [2].

B. C.

Antiquités chrétiennes. — Le *Dölger Institut* de l'Université de Bonn, éditeur du *Jahrbuch für Antike und Christentum* a voulu dédier les numéros 8-9 de son périodique à Clément Plassmann dont la science, la renommée et les services rendus à l'Institut ont bien mérité ce témoignage de déférence, de gratitude et d'admiration [3]. Le volume s'ouvre sur la VIIIe contribution de Fr. J. Dölger lui-même à l'*histoire du signe de la Croix* (pp. 7-52) (à suivre), qu'il envisage dans la liturgie comme geste de bénédiction; comme préparation à la lecture publique

[1] Cf. N. de Garis Davies, *The Tomb of Rekh-mi-Rē' at Thebes*, II, pl. XLVI. Même procédé de portage dans le tombeau de Khnumhotep, Lepsius, *Denkmäler*, II, pl. 132; P.E. Newberry, *Beni Hassan*, II, pl. VII.

[2] Voici quelques omissions notées en cours de lecture : F 40, p. 263 et F 105, p. 286; I 47, p. 617 : les couleurs ne sont pas indiquées. — G 337, p. 478 alpha et oméga manquent. H 106, p. 539 : la description ne comporte pas les médaillons carrés. Quelques numéros de clichés ne correspondent pas aux descriptions. P. 370, G 73 et 74 sont à inverser; p. 396 lire G 144, et p. 397 G 142; p. 524, H 75, et p. 525 H 74; p. 570 inverser les numéros des clichés 175 et 176; de même p. 590 pour 215 et 216; p. 612 décrit I 36, et p. 613 I 35; p. 616, la description est celle de I 46; le cliché I 47 correspond à la description I 48 et le cliché I 48 à celle de I 47 (I 48 est semblable, comme décor et technique, à I 47; mais la déchirure à l'une des extrémités permet de rectifier la numérotation des clichés). P. 563 : à quoi se rapporte prises? lire : grises? Au centre de H 34, p. 507 les oiseaux sont adossés, non affrontés.

[3] *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Jahrgang 8/9, 1965-1966. Un vol. de 28 × 20 cm 282 pp., 23 pl. Münster Westfalen, Aschendorff, 1967. — Prix : cart. DM 51; relié DM 57.

des Livres Saints, à la prédication et aux controverses doctrinales; puis dans la littérature, l'archéologie (habits); dans la vie des familles chrétiennes (bénédiction des enfants), pour terminer par son emploi chez l'Empereur Constantin et les autres Empereurs. — Andreas ALFÖLDI, *Die Alexandrinischen Götter und die Vota Publica am Jahresbeginn* (avec 16 pl.) (pp. 53-87). Répond aux critiques et reprend, en produisant de nouveaux documents, son exposé des relations entre les dieux alexandrins Isis et Sérapis, protecteurs de la navigation, et les Vota Publica, souhaits de bonne année au souverain. — Wolfgang SPEYER, *Religiöse Pseudepigraphie und literarische Fälschung im Altertum* (pp. 88-125). Distingue entre pseudépigraphie religieuse dans la littérature religieuse en général, dans la littérature juive et chrétienne, et le faux littéraire. Passe ensuite en revue la propriété littéraire et le faux; les pseudépigraphes religieux de l'Antiquité; l'origine présentée comme divine de discours ou d'écrits, pour examiner les pseudépigraphes religieux païens, juifs et chrétiens. Il indique comment découvrir le caractère véritable de l'ouvrage et les intentions de son auteur. Cette enquête permettra de voir s'il s'agit d'un pseudépigraphe religieux véritable, d'un faux ou d'une œuvre d'imagination. — Theodor KLAUSER, *Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst*, VIII (avec 4 figures dans le texte et 5 pl.) (pp. 126-170). Résume ses études précédentes et traite du berger criophore sur les sarcophages. Il montre qu'il s'agit d'un motif profondément enraciné dans l'art dès l'antiquité, représentant la Philanthropie et non le Bon Pasteur (à deux exceptions près peut-être). — Heinz BELLEN, Συναγωγὴ τῶν Ἰουδαίων καὶ Θεοσεβῶν. *Die Aussage einer bosporanischen Freilassungsinschrift (CIRB 71) zum Problem der « Gottesfürchtigen »* (avec une planche) (pp. 171-176). A partir d'une inscription provenant peut-être de la synagogue de Pantikapaion, discute le sens de *theosebês* « craignant Dieu » qui, sans être un Juif à part entière, est plus que le sympathisant qu'on a voulu en faire (sur cette question débattue voir également B. LIFSHITZ, *Donateurs et Fondateurs dans les Synagogues Juives* (1967, pp. 25-26). — Christian GNILKA, *Der Ring des Crispinus. Zu Juvenal und Dracontius* (pp. 177-182). Dans JUVENAL, *Satire* I, 26-30, *aestivus* n'est pas un qualificatif de l'or, mais joue le rôle d'un adverbe de temps : *en été*, s'appliquant à la phrase tout entière. Cf. aussi JUVENAL, *Sat.* XIV, 129-132 et DRACONTIUS, *De laudibus Dei* 3, 55-61. — Hermann FUNKE, *Univira, Ein Beispiel heidnischer Geschichtsapologetik* (pp. 183-188). Dans l'*Histoire Auguste* Calpurnia, femme de Titus, est qualifiée d'Univira. Il s'agit là d'un terme honorifique emprunté à l'idéal romain antique qui tenait en aussi haute estime que les Chrétiens celle qui ne convolait pas. — Hans- Jürgen HORN, *Giezie und Simonie* (pp. 189-202). Les auteurs médiévaux ont désigné, sous le nom de *lepra Giezi* (cf. *II Rois*, V, 1-27) une forme de Simonie : la vente d'un bien spirituel. Cette lèpre a donné naissance à plusieurs métaphores : lèpre de l'avarice, du péché, de l'erreur etc., dont l'histoire est retracée. Les noms de Simon et de Giezi sont associés dès S. Jérôme. — Alfred HERMANN, *Kernos oder Tryblion? Zu einigen koptischen Tonschalen* (avec 11 figures dans le texte et 2 pl.) (pp. 203-213). Cherche, à l'aide de monuments semblables, à déterminer l'usage de deux coupes de céramique actuellement dans une collection privée de Cologne et comportant chacune une cupule centrale entourée d'un certain nombre d'autres plus petites. — Recensions (pp. 214-232) et un Appendice au *Reallexikon für Antike und Christentum* sur l'influence d'Euripide, tant dans le domaine profane que religieux à travers les siècles (pp. 233-279).

B. C.

Assyriologie. — La xve Rencontre Assyriologique internationale, organisée par le Groupe François Thureau-Dangin, s'est déroulée à Liège du 4 au 8 juillet 1966 et a eu pour thème général la *civilisation de Mari*[1]. H. Lewy (pp. 13-28) a présenté la chronologie des textes de Mari depuis les plus anciens; Ili-(i)šer (graphie *AN.BU*; « mon Dieu est juste ») a régné au temps de Mes-anni-padda, vers 2570; Šamši-Adad I a régné de 1815 à 1783; de nombreux synchronismes sont ici établis. — Pour W. G. Lambert (pp. 29-38), le langage de Mari est un spécimen de l'ancien babylonien; la contraction des voyelles était déjà complète à cette époque; les variantes graphiques n'ont pas d'importance grammaticale; les graphies non contractées sont des archaïsmes et ne reflètent pas le parler local. — J. Klíma (pp. 39-50, avec une bibliographie spéciale) commente quelques documents intéressant la vie économique et sociale (esclave, *muškēnū*, adoption, situation de la femme, héritage, opérations immobilères, prêt à intérêt, etc.). — D. O. Edzard (pp. 51-71) dresse la liste des divinités du panthéon de Mari selon les époques : avant l'époque de la dynastie d'Akkad, depuis Sargon jusqu'au temps des *šakkanakku*, un siècle après la chute de la dynastie d'Ur III, enfin au temps de la dynastie de Yaggidlim et de l'interrègne assyrien. — H. Cazelles (pp. 73-90) traite des rapports entre Mari et l'A.T. : Sutû et benê Sheth, Hourrites, Hapiru, Benê Yamina, noms amorites des Patriarches, étymologie d'Israël (« El est droit »), origine du nom « Yahvé » (Iaw « le mien », à savoir le dieu personnel qui protège son fidèle), caractère sauveur et sacral de la royauté, recensement, prêtres, juges, prophètes, etc. — P. Amiet pp. 91-95) souligne quelques aspects de l'art à Mari (statuaire, travail de l'ivoire, représentation de la déesse syrienne, glyptique avec le dieu-bateau). — Discutant la chronologie de Zimrilim, W. Röllig (pp. 97-102) pense que plusieurs formules que nous assignons à des années distinctes ne seraient que des variantes et se rapporteraient en réalité à une seule année. — E. Sollberger (pp. 103-107) publie deux tablettes (avec fac-similé et photo), l'une se rapportant à une statue dédiée à Shamash, l'autre nommant le fils du roi Puzur-Eštar. — M. Rowton (pp. 109-121) poursuit l'étude publiée dans *Studies in honor of B. Landsberger*, 1965, pp. 375-387, sur le problème des nomades (cadre physique, tribus et villages). — K. Jaritz (pp. 123-128) relève dans les lettres de Mari toutes les allusions aux Kassites, notamment dans les noms propres de lieu et l'onomastique. — A. Malamat (pp. 129-138) examine les aspects de la société tribale à Mari et en Israël; il étudie certains termes comme *gâ'um* (hébreu *goy*), *nawûm* (hébreu *nāwe*). — V. Korošec (pp. 139-150) traite des relations internationales d'après les textes de Mari; il constate que les messagers jouaient un grand rôle à Mari comme à El-Amarna; de même les lettres et les traités. — E. Lipinski (pp. 151-160) relève toutes les attestations du dieu Lim, qui serait une divinité solaire; il croit même le retrouver dans *Deut.*, xxxiii, 2, en éliminant *lāmō* « pour eux », répété deux fois; ce mot ne donnerait pas d'après lui de sens satisfaisant; toutefois, le v. 1 (de rythme binaire) contient l'antécédent « fils d'Israël », et c'est « pour eux » que Dieu est venu du Sinaï, qu'il s'est manifesté durant le temps de l'Exode, etc. (cf. *RB*, 1958, p. 182). — P. Calmeyer a essayé de reconstituer

[1] *XVe Rencontre Assyriologique Internationale, La civilisation de Mari*, compte rendu édité par J.-R. Kupper (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, fasc. CLXXXII). 25 × 16,5; 172 pp. Paris, Société d'Édition « Les Belles Lettres », 1967. — Prix : 20 F.

« l'étendard » de Mari (pp. 161-169) en en rapprochant « l'étendard » d'Ur, une décoration murale de Kish et quelques autres monuments (avec trois dépliants).

R. T.

Les *statues de culte* en Mésopotamie ne sont que des statues de fidèles ou des statues cultuelles de souverains; il n'y a pas de statue divine jusqu'à la première dynastie babylonienne, sauf une statue élamite de la déesse de Suse à l'époque d'Agadé (statue récemment reconstituée au Musée du Louvre). Telles sont les conclusions d'une enquête très soignée, réalisée par Agnès Spycket [1]. Il est vrai, les archéologues ont cru découvrir un certain nombre de reproductions divines, statues ou statuettes, scènes en relief ou gravées; mais ce sont là des hypothèses. L'épigraphie, des origines sumériennes aux archives du Palais de Zimrilim, a été dûment interrogée et n'offre que peu de renseignements à ce sujet. « Ce n'est qu'aux abords de l'an 2 000 que l'on trouve mention explicite de statues divines, encore qu'elles ne soient attestées que par des formules d'années ». S'il y avait réellement des statues divines dans les temples avant le second millénaire, ces statues n'étaient pas inscrites. Ainsi, on peut dire que la représentation divine n'était pas assimilée, dans l'esprit des Mésopotamiens, à la représentation humaine. Il reste naturellement les emblèmes, et aussi les substituts humains de la divinité, comme ceux dont il est question dans les textes de hiérogamie. La statue acéphale du dieu Alla est le seul vestige d'une effigie des dieux subalternes, à l'époque de Gudéa (p. 56). Sous la troisième dynastie d'Ur, les statues divines se dérobent; pourtant, les dieux étaient portés en procession et intronisés dans leur temple; mais c'est la première fois qu'on a, dans ces textes, l'attestation certaine de représentations divines, sinon de statues de culte.

R. T.

Avec la plus grande minutie et une persévérance digne de tout éloge, Yvonne Rosengarten a dressé la liste de tous les signes présargoniques des tablettes sumériennes de Lagash [2]. Ce répertoire de 75 pages contient 468 numéros groupés en trente listes. Les critères de classification sont en rapport étroit avec le dessin primitif et ont été inspirés par les éléments les plus frappants pour l'œil : figure géométrique (traits, triangles, rectangles, trapèzes, carrés, fers à cheval, équerres, losanges, lignes brisées, angles aigus, feuilles de végétal, têtes de quadrupède). Ce classement a permis de réunir en peu d'espace les signes qui se ressemblent et dont les lectures sont éparpillées dans le *Šumerisches Lexicon* de Deimel en raison de leur forme assyrienne. Grâce à un collationnement rigoureux sur les originaux (quand c'était possible), de nombreuses fausses variantes ont pu être éliminées. Chaque signe, avec ses principales variantes ou ses principaux aspects, est accompagné de sa valeur connue et de références concernant cette valeur, ainsi que du signe assyrien correspondant et du numéro d'ordre dans le *Šumerisches Lexicon* ou à défaut dans d'autres recueils. Le répertoire est suivi de notes détaillées

[1] Agnès Spycket, *Les statues de culte dans les textes mésopotamiens des origines à la Ire dynastie de Babylone* (Cahiers de la Revue Biblique, 9). 25 × 16,5; 118 pp., 5 planches et une carte. Paris, Gabalda, 1968. — Prix : 39 F.

[2] Yvonne Rosengarten, *Répertoire commenté des signes présargoniques sumériens de Lagaš*. 25 × 19; viii-186 pp. Paris, Éditions E. de Boccard, 1967.

(77 pp.) sur la plupart des graphies enregistrées; elles nous apportent de précieux renseignements. On nous explique en outre comment certaines graphies étaient simplifiées, soit par des ligatures, soit par des droites limitant les cases. Trois pages de remarques sur la disposition des signes et le sens de l'écriture sont suivies d'une liste analytique des « chiffres - sumériens : symboles relatifs aux nombres quelconques, aux mesures de capacité et de surface. Ce travail méritoire qui a demandé de longues années représente une contribution notable dans le domaine de la paléographie cunéiforme et rendra grand service aux sumérologues.

R. T.

Communication. — Plusieurs historiens des *droits cunéiformes* avaient souhaité la création d'un Centre consacré spécialement à leur discipline. Ce souhait vient de prendre forme grâce à l'Institut de Droit Romain de l'Université de Paris qui a bien voulu patronner cette création et accorder une première subvention, à cette fin, à sa Section des Droits Cunéiformes. Le Centre qui vient de se créer se propose de travailler en liaison avec le centre National de la Recherche Scientifique et le Collège de France.

Les premiers objectifs visés par cet organisme seront :

1° de constituer une bibliothèque d'assyriologie juridique, notamment en rassemblant les travaux qui se trouvent actuellement partagés entre les bibliothèques d'orientalisme et les bibliothèques juridiques.

2° d'établir un fichier des textes juridiques fournissant pour chacun d'eux l'état de la recherche par les références aux autographies, transcriptions, traductions et commentaires.

3° de rassembler dans une collection de fiches perforées le plus grand nombre possible de transcriptions de textes de cette spécialité. Par la suite, dans la mesure de ses moyens, la Section des Droits Cunéiformes pourrait envisager d'entreprendre des publications.

Dès à présent, afin de réaliser le premier point de ce programme, un appel est adressé aux auteurs de travaux juridiques et économiques intéressant l'orient cunéiforme pour qu'ils veuillent bien envoyer un exemplaire de leurs publications. Ils pourront également faire parvenir leurs suggestions qui seront les bienvenues et leurs demandes de renseignements.

En accordant son patronage à cet organisme, la Faculté de Droit de Paris n'entend nullement en limiter la destination, mais au contraire l'ouvrir le plus largement possible à tous les chercheurs dans un esprit de coopération internationale. Des années seront nécessaires avant que le Centre soit en mesure de rendre les services que l'on espère de lui. Ses futures usagers devront donc s'attendre à ce que, dans sa période de formation, il demande beaucoup sans pouvoir offrir grand-chose en retour. Mais l'accueil fait à ce projet autorise déjà de grands espoirs et permet d'augurer que le Centre deviendra un jour un organisme bien outillé pour développer l'étude des droits du Proche-Orient ancien.

Les correspondances sont à adresser à : Institut de Droit Romain de l'Université de Paris, Centre des droits Cunéiformes, 12, place du Panthéon, Paris (Ve).

G. Cardascia.

Judaïsme hellénistique. — Il existe un grand nombre de dédicaces grecques se rapportant à la construction et à la réfection des synagogues. Voulant offrir un recueil commode, B. Lifshitz a rassemblé 102 inscriptions gravées ou composées en mosaïque, dont beaucoup ont été trouvées en Syrie et en Palestine (nº 38 à 81) [1]. Chaque texte est reproduit d'après le premier éditeur ou d'après des recueils répondant à d'autres besoins. Il ne semble pas y avoir eu de révision sur l'original; cela s'explique par la dispersion de la documentation et les difficultés de tous ordres que M. Lifshitz a eu à surmonter (certaines imperfections matérielles sont à mettre au compte des événements de 1967). Outre la répartition géographique de ces synagogues de langue grecque (aux deux occidentales qui terminent ce recueil, il faut ajouter celle de Volubilis), il eût été intéressant de pouvoir étudier la répartition dans le temps. Tributaire de ses prédécesseurs, l'auteur est extrêmement prudent dans ses datations; mais, après l'index des mots grecs, une table chronologique et (peut-être même) une carte parlante du bassin méditerranéen n'auraient pas été inutiles. Maintenant que l'attention est attirée sur cette catégorie de documents, il est à souhaiter que le répertoire suscite vérifications ou même contestations, pour que l'on puisse un jour établir un Corpus; ces textes, confrontés avec de multiples données archéologiques fournies par des fouilles régulières, améliorent, sans aucun doute, nos connaissances en matière d'architecture synagogale. Une omission inattendue : le nº 54 de la Chrestomathie de Wilcken.

J. Schwartz.

Gnosticisme. — La *christologie de l'Évangile de Vérité* a fait l'objet d'une thèse de doctorat du théologien japonais Sasagu Arai [2]. Une première partie présente un bilan des travaux publiés sur ce document depuis 1956, date de sa publication. Avec la plupart des spécialistes, Arai pense que ce texte est une homélie, et peut-être même, selon l'opinion de Segelberg, une homélie baptismale. Il préfère l'opinion de Schenke qui rapproche ce document des *Odes de Salomon*, à celle de Puech et Quispel qui en font un écrit valentinien, l'œuvre peut-être de Valentin lui-même (celle attestée par Irénée, *Adv. Haer.* III, ii, 9). Tout d'abord, le cadre de l'œuvre nous est présenté : le déroulement du mythe cosmique (création, chute, rédemption), le thème fondamental : la connaissance de soi (qui s'identifie avec la connaissance de Dieu, p. 23), les autres personnages du drame cosmique : le Père (où sont curieusement amalgamés des thèmes bibliques et des données métaphysiques), les éons, avant et après la chute. On entre ensuite dans le vif du sujet, et les différents aspects de la christologie de cet écrit sont passés en revue : tout d'abord la place du *Nom :* le Père et le Fils sont un parce qu'ils ont le même nom. Cette théologie du nom a des sources juives; mais dans son application au Christ, l'auteur dépendrait du prologue de Jean. Cette doctrine serait d'origine égyptienne et baptismale. L'*Incarnation* est présentée à l'aide des thèmes suivants : Le Christ est apparu dans une forme charnelle; sa chair est en réalité impérissable

[1] B. Lifshitz, *Donateurs et fondateurs dans les synagogues juives.* Répertoire des dédicaces grecques relatives à la construction et à la réfection des synagogues (Cahiers de la Revue Biblique, 7). 25 × 16,5; 94 pp. Paris, Gabalda, 1967. — Prix : 35 F.

[2] Sasagu Arai, *Die Christologie des Evangelium Veritatis.* 24,5 × 16; viii-141 pp. Leiden, E.J. Brill, 1964. — Prix : rel. Fl. 20.

et insaisissable; et dans le même temps, le Christ revêt également une chair périssable. En somme, il y a superposition assez matérielle de l'état glorieux et de l'état terrestre du Christ. Arai pense que cette doctrine n'est pas gnostique et encore moins docète, mais qu'elle dépend plutôt d'une conception « pneumatique ». Sa démonstration sur ce point ne paraît pas entièrement convaincante. Les assertions concernant *la vie et la mort du Christ* n'ont rien de spécifiquement gnostique non plus (et là, cela paraît plus assuré). Arai étudie enfin *l'œuvre du Christ* dans cet écrit. Elle est décrite en combinant le thème apocalyptique juif du « livre céleste » avec la conception johannique de la mort du Christ, le tout étant fortement imprégné de thèmes gnostiques (la mort du Christ en croix comme révélation de la connaissance et dissolution du monde matériel). Les thèmes gnostiques sont de nouveau présents dans le description de l'achèvement eschatologique de l'univers. Bref, sur une toile de fond cosmique et anthropologique fortement gnostique, se détache la personne du Christ dont les traits ne doivent rien à la gnose; et ces deux courants se mélangent dans la description de l'œuvre du Christ. Arai hésite à ranger cette œuvre dans le cadre d'une secte déterminée, bien qu'elle ait des affinités réelles avec les thèmes valentiniens. Ce document doit être né en Égypte, entre le IIe et le IVe siècle. — Dans un appendice, Arai étudie brièvement le *De resurrectione* (lettre à Rhegium), publié en 1963 par les éditeurs de l'Évangile de Vérité. Il pense que la différence entre les deux écrits est beaucoup plus grande que ne l'affirment les éditeurs. — Cet ouvrage est bien composé, clair, précis, documenté, et se lit avec intérêt. Ses conclusions ne recueilleront probablement pas un assentiment unanime, étant donné les grandes divergences qui existent entre les opinions des spécialistes. Mais Arai aura certainement apporté une contribution importante à l'élucidation de cet écrit difficile.

F. D.

NOTULES

Jacob ben Chajim ibn Adonijah's, *Introduction to the Rabbinic Bible*, Hebrew and English, édité par Christian D. Ginsburg; *Elias Levita, The Massoreth ha-Massoreth* in Hebrew with an English Translation, édité par Christian D. Ginsburg. Prolegomenon by Norman H. Snaith (The Library of Biblical Studies, ed. by Harry M. Orlinsky). 23 × 13; xxxviii-91 et viii-307 pp. New York, Ktav Publishing House, 1968. — Prix : 14.95 dol. — Réédition des deux œuvres célèbres de Jacob ben Hayyim et d'Élias Levita, qui avaient été publiés en 1867. L'introduction érudite de N. H. Snaith comporte une trentaine de pages.

R. Tournay.

Jean Rimaud, S. J., *Dieu et des hommes. En cheminant avec le vieil Israël* (Collection « Vie spirituelle et Vie intérieure »). 19 × 14; 151 pp. Paris, Lethielleux, 1967. — Prix : 9,85 F. — Abraham, Isaac, Jacob, Joseph, Moïse, Josué, les Juges, Samson, Ruth, Samuel, David, Jonathan, Salomon retrouvent ici Pierre, Jean et Paul, François d'Assise et le bon roi Louis, Jeanne d'Arc, François Xavier, Thérèse d'Avila, Monsieur Vincent, le Curé d'Ars, Thérèse de Lisieux... et les catéchistes qui racontaient jadis au petit Jean Rimaud « l'Histoire Sainte, cette merveilleuse histoire vraie ». La « narration méditative » que le P. Rimaud, « redevenu un écolier, tournant et retournant les pages du Livre », a écrite avec beaucoup de fraîcheur est un livre du passé. Que les gens sérieux s'abstiennent donc de le lire. Mais si quelqu'un vit encore de l'esprit du « vieil Israël » et sait redire avec le psalmiste : « Nous l'avons entendu et connu, nos pères nous l'ont raconté; nous ne le tairons pas à leurs enfants », alors, oui, qu'il lise et savoure !

F. Langlamet.

La Genèse (La Bible de Jérusalem en collection de poche). Traduction de R. de Vaux, Commentaire de T.-G. Chifflot, Introduction de P. Béguerie. 18 × 11; 264 p. Paris, Éditions du Cerf, 1968. — Prix : 5 F. — Présentation populaire sous forme très abrégée (pour l'introduction et les notes) du fascicule de la *Genèse* (2e éd. 1962).

R. T.

S. Mowincxel, *Israels opphav og eldste historie*. 23 × 15,5; xvi-378 pp., 20 pl., 1 carte. Oslo, Universitetsforlaget, 1967. — Prix : N. K. 38,00. — Cet ouvrage posthume contient des conférences faites à l'Université d'Oslo sur les récits patriarcaux, le séjour en Égypte, les déplacements dans le désert et l'installation

des Israélites sur les deux rives du Jourdain. Cet ouvrage dans lequel le grand savant disparu présente ses conclusions les plus récentes paraîtra prochainement en traduction anglaise.

R. de Vaux.

Current Bibliography and Abstracts of Hebrew Law. — Depuis 1966, le Dr Z. W. Falk publie deux fois par an cette bibliographie courante, qui couvre tous les aspects de la loi hébraïque depuis l'Ancien Testament jusqu'à l'époque moderne. Le contenu des ouvrages et articles qui sont cités est généralement explicité en quelques mots. Nous signalons volontiers ce nouvel instrument de travail, qui sera utile aux historiens du droit, mais aussi aux exégètes de l'Ancien et du Nouveau Testament. — S'adresser au Dr Z. W. Falk, Law Faculty, Tel-Aviv University, Tel-Aviv, Israël. — Prix : pour chacun des fasc. 1 à 5, 1 dol.; à partir du fasc. 6, souscription annuelle (2 fasc.), 1 dol.

R. de V.

R. B. Y. Scott, *The Relevance of The Prophets.* 21,5 × 14; xii-237 pp. New York, The Macmillan Company; London, Collier-Macmillan Limited, 1967. — Prix : dol. 4.95. — Réimpression sans changement du livre publié en 1944. Comme l'A. le disait naguère dans sa préface, cet exposé de vulgarisation n'apporte rien de nouveau pour le spécialiste, mais souligne l'actualité du message des prophètes dans la lutte pour la justice sociale et l'idéal de vie démocratique.

R. T.

Lech Stachowiak, *Księga Jeremiasza.* Wstęp — Przekład z Oryginału Komentarz (Pismo Swięte Starego Testamentu, X, 1). 24,5 × 17,5; 536 p. Poznan, Pallottinum, 1967. — Du même auteur, *Lamentacje; Księga Barucha* (même collection, X, 2). 24,5 × 17,5; 184 p. Poznan, Pallottinum, 1968. — L'édition des grands commentaires bibliques par l'Université catholique de Lublin (cf. *RB* 1964, p. 90) se poursuit ici par la publication des commentaires des livres de Jérémie-Lamentations-Baruch. Après une abondante bibliographie et une introduction historico-textuelle, prend place la traduction polonaise et le commentaire assez développé, ainsi que les notes de critique textuelle. Nul doute que le public de langue polonaise n'accueille avec faveur cette œuvre scientifique.

R. T.

Neil J. McEleney, C. S. P., *The Melody of Israel. Introduction to the Psalms* (Pamphlet Bible Series, 42). 22,5 × 15; 32 pp. New York, Paulist Press (Paulist Fathers), 1968. — Prix : 50 cents. — Bref exposé sur la poésie biblique (genres littéraires, parallélisme, etc.), les diverses catégories de Psaumes, l'origine et l'interprétation du psautier (cf. *RB*, 1964, p. 114).

R. T.

A. M. Dubarle, *Amour et fécondité dans la Bible* (Questions posées aux Catholiques). 18 × 13,5; 103 pp. et 6 illustrations. Toulouse, Éditions Privat, 1967. — Prix : 7,50 F. — L'enseignement de la Bible sur l'amour humain est exposé dans

ce beau livre avec autant de sérénité que de probité exégétique. Une longue familiarité avec l'A.T. a donné au P. Dubarle un sens aigu du Dieu transcendant en même temps que des valeurs de création qui, malgré le péché, s'affirment en Israël avant de s'accomplir dans le N. T. Il est vrai qu'aujourd'hui le sujet traité est brûlant. L'auteur, dira-t-on, risque parfois d'être mal compris. Faudra-t-il pour autant déconseiller au grand public ces paroles de vie, fidèlement recueillies dans l'Écriture?

F. L.

Avery Dulles, *Le Christ des Évangiles*. Traduit par M. Régnier, S. J. 17,5 × 11,5; 119 pp. Paris, Beauchesne, 1966. — Prix : 9 F. — Le but de ce petit livre était mieux indiqué par son titre original *Apologetics and the Biblical Christ;* car l'auteur y discute deux méthodes d'utilisation du N. T. pour établir la crédibilité de la foi chrétienne. L'une, celle des manuels classiques, cherche les faits eux-mêmes. L'autre, dont D. soutient la primauté, traite le N. T. comme un témoignage religieux. Après les avoir exposés, D. les confronte en les appliquant aux problèmes de la résurrection et de la divinité de Jésus. Agréable à lire et suggestif, bien que d'une façon rudimentaire, ce livre a toutefois oublié de souligner qu'une apologétique intellectuelle est sans valeur si elle n'est pas bien enracinée dans l'apologétique fondamentale de la vie chrétienne, tant individuelle que sociale.

J. M.-O'C.

Albert Vanhoye, S. J. *Épître aux Hébreux. Texte grec structuré*. 24,5 × 17,5; 39 pp. Fano, Editiones Polyglottes 'Berardi', 1966. — Prix : L. 500. — Le P. Vanhoye qui nous a déjà donné une traduction française de *Héb.* qui rend perceptible, par des procédés typographiques, les éléments de sa structure littéraire (*RB*, 1964, p. 460) exposés dans son livre (*RB*, 1964, pp. 135 s.) nous offre maintenant un opuscule qui permet la perception visuelle de la structure du texte grec. Ce sera sans aucun doute d'une grande utilité.

J. M.-O' C.

Joachim Jeremias, *Les Paraboles de Jésus*. Traduction de B. Hubsch. Présentation de A. George. 18 × 11; 320 pp. Le Puy, Éditions Xavier Mappus, 1962. — *Le Parabole di Gesù*. Traduzione di G. Capra e M. A. Colao Pellizzari. 21 × 15; 290 pp. Brescia, Paideia, 1967. — Prix : L. 2.300. — Ces traductions faites respectivement sur la sixième et la septième édition allemande rendent accessible à un plus vaste public un ouvrage classique dont la Revue a déjà fait l'éloge (1948, pp. 594-599; 1956, pp. 139-140; 1965, p. 452).

J. M.-O'C.

Joachim Jeremias, *The Central Message of the New Testament*. 21 × 13; 95 pp. London, SCM Press, 1956. — Prix : 12s. 6d. — *Le Message Central du Nouveau Testament*. 19 × 14; 126 pp. Paris, Éditions du Cerf, 1966. — *Il Messagio centrale del Nuovo Testamento* (Biblioteca minima di cultura religiosa, 19). 18 × 12; 143 pp. — Brescia, Paideia, 1968. — Prix : L.600. — La version anglaise originale contient quatre conférences (1. Abba; 2. La mort sacrificielle de Jésus-Christ;

3. La justification par la foi; 4. Le Verbe Révélateur) données en 1963 comme The Hewett Lectures aux États-Unis. Pour la traduction française, les éditeurs ont repris le texte plus développé du chapitre II publié dans les *Calwer Hefte* (cf. *RB*, 1965, p. 628) et ont ajouté une étude intitulée « L'originalité du message du N. T. — Qumrân et la théologie » paru dans *NRT*, LXXXV, 1963, pp. 674-690. La traduction italienne suit l'original tout en y ajoutant une étude sur « Le Notre-Père dans l'exégèse actuelle » (cf. *RB*, 1965, p. 306).

J.M.-O'C.

Heinz SCHÜRMANN, *Le récit de la Dernière Cène* (*Luc* 22, 7-38). *Une Règle de Célébration Eucharistique, une Règle Communautaire, une Règle de Vie.* Traduit par R. H. Holzer. 19 × 11,5; 95 pp. Le Puy, Éditions Xavier Mappus, 1966. — Excellent exemple de la haute vulgarisation (cf. *RB*, 1959, p. 286) qui met à la disposition des non-spécialistes l'essentiel d'études très techniques (cf. *RB*, 1959, p. 140).

J. M.-O'C.

Paul GAUTHIER, *L'Évangile de Justice*, suite de *Le Concile et l'Église des Pauvres* (L'Église aux cent visages, 28). 17,5 × 11,5; 320 pp. Paris, Les Éditions du Cerf, 1967. — Prix : 19,80 Fr. — Présenté par le Patriarche Maximos IV et le Cardinal Michel Pellegrino, ce livre part des textes et des décisions conciliaires, ainsi que de l'expérience apostolique de l'Église. Celle-ci a pris conscience de l'existence des masses athées, ouvrières et paysannes, qui ne sont pas évangélisées; elle a décidé de leur envoyer des prêtres qui soient ouvriers, comme Jésus à Nazareth, et qui leur annonceront l'Évangile avec ses nécessaires exigences prophétiques de justice et de paix. A ces masses laborieuses qui constituent l'immense majorité de l'humanité, l'Église se présentera comme « l'Église des pauvres », leur Église, celle du Juste persécuté et ressuscité. Parmi une quinzaine de documents et de témoignages ajoutés à la fin, notons une méditation sur *Gen.*, XXI, 17, par le Père Lucien-Marie de Saint-Joseph et une conférence du Père Diez Allegria, S. J., sur la théologie du travail et du sacerdoce d'après saint Paul. Ce livre exploite de nombreux textes bibliques sur la tyrannie de l'argent, l'oppression des pauvres, le devoir du partage (cf. *Luc*, III, 11; *Mat.*, XXV, 35, etc.).

R. T.

Giovanni PETTINATO, *Untersuchungen zur neusumerischen Landwirtschaft I. Die Felder*, 2. *Teil* (Pubblicazioni del Seminario di Semitistica, Ricerche III). 24 × 17; VIII-300 pp. Napoli, Istituto Orientale, 1967. — Prix : Lires 6 000; dol. 10. — C'est la deuxième partie du travail consacré à l'agriculture aux temps néo-sumériens (cf. *RB*, 1968, p. 314). Le texte sumérien est traduit et expliqué; les parallèles sont indiqués, ainsi que les références aux études déjà existantes. La liste va du n° 429 au n° 881 et est complétée par d'autres répertoires : termes techniques indiquant la qualité, série de « dépôts » et d' « aires », noms de champs attestés avant et sous la troisième dynastie d'Ur. Les index (24 pp.) comprennent les noms géographiques, les noms de divinités et de personnes, ainsi qu'un petit lexique des mots ayant fait l'objet d'un commentaire.

R. T.

*OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION**

PETRI Heinrich, *Exegese und Dogmatik in der Sicht der katholischen Theologie.* (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Soziologie der Religion, hsg. von Joseph Hasenfuss. Heft 11 und 12 der neuen Folge). 21 × 15; VIII-255 pp. München, Ferdinand Schöningh, 1966. — Prix : DM 24.

PFISTERER Rudolf, *Im Schatten des Kreuses.* 23 × 15,5; 155 pp. Hamburg-Bergstedt, Herbert Reich, 1966. — Prix : DM 14.

PINES Shlomo, *The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity According to a New Source.* (The Israel Academy of Sciences and Humanities Proceedings, vol. II, nº 13). 24 × 15,5; 74 pp. Jerusalem, Central Press, 1966.

PRUNET Olivier, *La morale de Clément d'Alexandrie et le Nouveau Testament.* (Études d'Histoire et de Philosophie religieuses, publiées sous les auspices de la Faculté de Théologie Protestante de l'Université de Strasbourg, nº 61). 24 × 15,5; 257 pp. Paris, Presses Universitaires de France, 1966. — Prix : Fr. 26.

RABINOWITZ Isaac, *Towards a Valid Theory of Biblical Hebrew Literature.* (Reprinted from The Classical Tradition : Literary and Historical Studies in Honor of Henry Caplan). 23 × 15; pp. 315-328. New York, Cornell University, 1966.

RADHAKRISHNAN S., *Religion in a Changing World.* 20,5 × 13; 186 pp. London, George Allen & Unwin Ltd, 1967. — Prix : br. sh. 15; rel. toile sh. 25.

REPO Eero, *Der « Weg » als Selbstbezeichnung des Urchristentums.* Eine traditionsgeschichtliche und semasiologische Untersuchung. (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, série B, tome 132, 2). 24,5 × 16,5; 226 pp. Helsinki, Académie des Sciences, 1964. — Prix : F. mk. 11,40.

REUSS Joseph, *Der Brief an Titus.* (Geistliche Schriftlesung. Erläuterungen zum Neuen Testament für die Geistliche Lesung, 17). 19,5 × 12,5; 72 pp. Düsseldorf, Patmos Verlag, 1966. — Prix : Ln. DM 7.

REY Bernard, *Créés dans le Christ Jésus. La création nouvelle selon Saint Paul.* (Lectio divina, 42). 22,5 × 14; 263 pp. Paris, Éd. du Cerf, 1966.

RIGAUX Béda, *Témoignage de l'Évangile de Marc.* (Pour une histoire de Jésus, I. Coll. dirigée par un groupe de professeurs de l'Université de Louvain). 19, 5 × 12, 5; 193 pp. Desclée de Brouwer, 1965.

ROSENTHAL Franz edit., *An Aramaic Handbook* with Contributions by Z. BEN-HAYYIM, M. BLACK, A. DUPONT-SOMMER, H. L. GINSBERG, H. INGHOLT, K. KÖBERT, E. Y. KUTSCHER, R. MACUCH, H. POLOTSKY, H. RITTER, F. ROSENTHAL, A. SPITALER. (Porta Linguarum Orientalium. Neue Serie, X). Part I/1 *Texts*, XII-70 pp. et une Planche; Part I/2 *Glossary* 76 pp.; Part II/1 *Texts*, 81 pp. et une Planche; Part II/2 *Glossary* 120 pp.; 4 fascicules 23 × 15,5. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1967. — Prix : les 4 fasc. DM 52.

ROWLEY H.H., *Worship in Ancient Israel. Its Forms and Meaning.* (Edward Cadbury Lectures delivered in the University of Birmingham). 22 × 15; XV-307 pp. London, SPCK, 1967.

RUDOLPH Kurt, *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften.* Eine literarkritische und traditionsgeschichtliche Untersuchung. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testamentes,

* La Rédaction ne s'engage à rendre compte que des ouvrages demandés.

hsg. von Ernst Käsemann und Ernst Würthwein, 88. Heft der ganzen Reihe) 23 × 15,5; 393 pp. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965. — Prix : kart. DM 48.

RUNES Dagobert D. *The Gospel according to St. John, in the words of the King James version of the year 1611.* Edited in conformity with the true ecumenical spirit of the Pope John XXIII. The message of Jesus is offered here without adulteration by hate and revulsion against the people of the Savior. 21,5 × 14; VI-97 pp. New York, Philosophical Library, 1967.

SAARISALO Aapeli, *Sites and Roads in Asher and Western Judah* (Studia Orientalia, edidit Societas Orientalis Fennica, XXVIII : 1). 24,5 × 16,5; 30 pp. Helsinki, 1962.

SAARISALO Aapeli et PALVA Heikki, *A Byzantine Church at Kafr Kama.* (Studia Orientalia, edidit Societas Orientalis Fennica, XXX : 1). 24,5 × 16,5; 15 pp. et 43 planches et un plan. Helsinki, 1964.

SALGUERO José, o.p. *Epístolas católicas. Apocalipsis.* Biblioteca de Autores Cristianos, 249. Professores de Salamanca, Biblia Comentada, Texto de la Nácar-Colunga, VII (último). 20 × 13; XI-665. Madrid, La Editorial Católica, 1965. — Prix : rel. toile pesetas 120.

SAND Alexander, *Der Begriff « Fleisch » in den paulinischen Hauptbriefen.* (Biblische Untersuchungen, hsg. von Otto Kuss, Band 2). 23 × 15,5; X-335 pp. Regensburg, Friedrich Pustet, 1967. — Prix : kart. DM 45.

SANDERS J. A., *The Dead Sea Psalms Scroll.* 27,5 × 20; XI-174 pp., 7 illustr. Ithaca, New York, Cornell University Press. — Prix : rel. toile doll. 10.

SCHARBERT Josef, *Einführung in die Heilige Schrift.* (Der Christ in der Welt, Eine Enzyklopädie, hsg. von P. J. Hirschmann, s.j., IV. Reihe : Das Buch der Bücher, I. Band). 18,5 × 12; 181 pp. Aschaffenburg, Paul Pattloch, 1965.

SCHELKLE Karl Hermann, *Wort und Schrift. Beiträge zur Auslegung und Auslegungsgeschichte des Neuen Testamentes.* (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament). 24,5 × 17,5; 322 pp. Düsseldorf, Patmos Verlag, 1966. — Prix : relié toile DM 34.

SCHIPPERS R. *De Geschiedenis van Jezus en de Apocalyptiek.* Rede ter Gelegenheid van de 84e Herdenking van de Stichting der Vrije Universiteit te Amsterdam op 20 Oktober 1964 uitgesproken door de Rector Magnificus Dr. R. Schippers. 24,5 × 17; 24 pp. Kampen, J. H. Kok. — Prix : Fl. 1,75.

SCHNACKENBURG Rudolf, *Das Evangelium nach Markus.* 1. Teil. (Geistliche Schriftlesung. Erläuterungen zum Neuen Testament für die Geistliche Lesung, hsg. von Wolfgang Trilling, 2/1). 19,5 × 12,5; 228 pp. Düsseldorf, Patmos Verlag, 1966. — Prix : rel. toile DM 10,80.

SCHNACKENBURG Rudolf, *Das Johannesevangelium.* I. Teil. *Einleitung und Kommentar zu Kap. 1-4* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, hsg. von Alfred Wikenhauser und Anton Vögtle, Band IV, Erster Teil). 24 × 15,5; XXXV-534 pp. Freiburg, Herder, 1965. — Prix : br. DM 64; Ln. DM 68.

(A suivre).

Le Gérant : J. GABALDA

Imprimé en France
IMPRIMERIE FIRMIN-DIDOT. — PARIS - MESNIL - IVRY — 966
Dépôt légal : 1er trimestre 1969.

Marygrove College Library
Detroit, Michigan 48221
PLEASE DO NOT REMOVE

SOIXANTE-SEIZIÈME ANNÉE

N° 2 AVRIL 1969

REVUE BIBLIQUE

PUBLIÉE PAR

L'ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES

ÉTABLIE AU COUVENT DOMINICAIN SAINT-ÉTIENNE DE JÉRUSALEM

SOMMAIRE

Pages

N. Lazure. — La convoitise de la chair en I Jean, II, 16 161
B. Gerhardsson. — Jésus livré et abandonné d'après la Passion selon Saint Matthieu 206
M.-J. Seux. — Cyrus, serviteur de Marduk ? 228
E. Olávarri. — Fouilles à 'Arô'er sur l'Arnon. Les niveaux du Bronze Intermédiaire *(Planches I-V)* 230
Recensions 260
Bulletin 279
Notules et Ouvrages reçus 314
PROGRAMME DES COURS DE L'ÉCOLE BIBLIQUE 1969-1970 319

PARIS

LIBRAIRIE LECOFFRE

J. GABALDA et Cie, Éditeurs

RUE BONAPARTE, 90

1969

R. C. Seine n° 57B 5254

CHÈQUES POSTAUX : **J. Gabalda et Cie, Cie 4589 Paris.** Nota : *Prière de ne pas établir de chèques postaux au nom de : Revue Biblique, mais à celui de J. Gabalda et Cie, en spécifiant dans la correspondance que l'envoi est destiné à la R. B.*

La Revue est trimestrielle

elle paraît en fascicules grand in-8° de 160 pages, avec illustrations

PRIX DE L'ABONNEMENT : Pour la France : **61 F.** Pour l'Étranger : **63 F.**
Prix du numéro séparé : 15 F. port en plus.
Prix de l'année écoulée : 60 F. port en plus.

Les livres envoyés pour compte rendu doivent être adressés à la Direction de la « Revue biblique », Couvent des Dominicains de Saint-Étienne. P.O.B.178, JERUSALEM. Israël.

Les demandes d'abonnement doivent être adressées à l'Administration de la "Revue Biblique", **MM. J. Gabalda & Cie**, 90, rue Bonaparte, 75 Paris-6e.

J. GABALDA et Cie, Éditeurs, rue Bonaparte, 90, PARIS

Collection d'« ÉTUDES BIBLIQUES »

Géographie de la Palestine, par F.-M. ABEL †, o. p. *Troisième édition.*
— TOME I. Géographie physique et historique. Un volume in-8° raisin de XXV-515 pages - 17 planches - 12 cartes ..... **68 F**
— TOME II. Géographie politique. Les villes. Un volume in-8° raisin de VIII-538 pages - 10 cartes ..... **68 F**
La Paternité spirituelle selon Saint Paul, par le R. P. GUTIERREZ. Un volume in-8° raisin de 248 pages ..... **60 F**
Le Christ Sagesse de Dieu, par A. FEUILLET, P.S.S. Un volume in-8° raisin de 462 pages ..... **60 F**
Jésus au Temple, par René LAURENTIN. Un volume in-8° raisin de 278 pages... **40 F**
Évangile selon Saint Marc, par le P. M.-J. LAGRANGE †, o.p. Un volume in-8° raisin de 680 pages. Neuvième Édition ..... **64 F**
Évangile selon Saint Jean, par le P. M.-J. LAGRANGE †, o.p. Un volume in-8° raisin de 750 pages. Cinquième Édition ..... **57 F**
Les Valeurs Morales de la Théologie Johannique, par le R.P.N. LAZURE, O.M.I. Un volume in-8° raisin de 388 pages ..... **50 F**
Théologie morale du Nouveau Testament, par le R. P. SPICQ, O. P. 2 vols. in-8° raisin formant ensemble 898 pages ..... **140 F**
Le Cantique des Cantiques, Traduction et Commentaire, par A. ROBERT P. S. S. † et R. TOURNAY, O. P. 1 vol. in-8° raisin de 465 pages ..... **84 F**
Zacharie IX-XIV, Structure littéraire et messianisme, par le R. P. PAUL LAMARCHE, S. J. 1 vol. in-8° raisin de 168 pages ..... **33 F**
L'Épître de Barnabé, I-XVI, et ses sources, par PIERRE PRIGENT, attaché au Centre national de la Recherche scientifique, 1 vol. in-8° raisin de 240 pages ..... **38 F**
Justin et l'Ancien Testament. par PIERRE PRIGENT, 1 vol. in-8° raisin de 357 pages ..... **58 F**
Agapè dans le Nouveau Testament. — Analyse des textes, par le R. P. C. SPICQ, O. P. 3 vol. in-8° raisin *On vend séparément :*
— TOME I. 1 vol. in-8° raisin de 334 pages. *Troisième édition* ..... **46 F**
— TOME II. 1 vol. in-8° raisin de 410 pages. *Troisième édition* ..... **48 F**
— TOME III. 1 vol. in-8° raisin de 368 pages. *Troisième édition* ..... **48 F**
Jean le Théologien et son Évangile dans l'Église ancienne, par le R. P. F.-M. BRAUN, O.P. 1 vol. de in-8° raisin de XVIII-428 pages. TOME I ..... **52 F**
Jean le Théologien, Les Grandes traditions d'Israël. L'accord des Écritures d'après le quatrième évangile, du même auteur, 1 vol. in-8° raisin de XXII-345 p. T. II. **54 F**
Jean le Théologien — Sa Théologie - Le Mystère de Jésus-Christ. du même auteur, 1 vol. in-8° raisin de XXII - 276 pages. Tome III ..... **50 F**
La Didachè, Instructions des Apôtres, par le R. P J.-P. AUDET, O. P. 1 vol. in-8° raisin de XVIII-498 pages ..... **56 F**
Structure et Théologie de Luc I-II, par RENÉ LAURENTIN, professeur à l'Université catholique d'Angers, 1 vol. in-8° raisin de 232 pages. *Quatrième Édition* ..... **25 F**

LA CONVOITISE DE LA CHAIR EN I JEAN, II, 16

Introduction

Le but du présent travail est d'expliquer le sens de l'expression johannique, ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός, la convoitise de la chair. A cet effet, nous nous proposons d'étudier les parallèles bibliques et extra-bibliques de l'expression, afin d'en faire ressortir toute la valeur. Nos recherches porteront aussi secondairement sur la formule, ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν, la convoitise des yeux, afin d'éclairer en conclusion, si la chose s'avère possible, la première expression par la deuxième. Le texte de *I Jean*, II, 16 nous présente une troisième formule : ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου, l'orgueil de la richesse. Comme celle-ci est interprétée d'une façon assez semblable par les exégètes et qu'elle n'entre pas directement dans les limites de ce travail, nous nous contenterons de noter son sens en conclusion.

Le premier mot de notre formule, ἐπιθυμία, ne présente pas de problème particulier. Notons simplement les points suivants : il est préférable de traduire le mot grec par convoitise plutôt que par concupiscence [1]; ἐπιθυμία est un mot qui peut en lui-même s'appliquer à une bonne ou mauvaise convoitise, il est de par sa nature neutre; toutefois, le Nouveau Testament l'emploie presque toujours dans le sens péjoratif de désir ou convoitise coupable, trois textes seulement faisant exception, *Lc*, XXII, 15; I *Th.*, II, 17; *Phil.*, I, 23.

Pour préciser le sens de l'expression, convoitise de la chair, c'est le deuxième mot qui offre une difficulté et qui doit être bien étudié. Le problème qui se pose à notre attention est le suivant : la chair doit-elle s'entendre ici dans un sens grec ou hébraïque? Dans le premier cas, il s'agit exclusivement de la convoitise des plaisirs corporels, tels ceux liés au boire, au manger, au domaine sexuel. Dans le deuxième cas, la convoitise de la chair revêt un sens plus large, la chair désignant

[1] Cf. A. Charue, *Les épîtres catholiques* (La Sainte Bible, t. XII), Paris, 1938, pp. 529-530.

alors l'homme faible en toutes ses tendances mauvaises, y incluant aussi les convoitises proprement liées au corps. A titre d'exemples, signalons les noms de quelques exégètes qui ont pris position dans le problème. En faveur d'un sens exclusivement hellénistique : C. H. Dodd [2], R. Schnackenburg [3], E. G. Selwyn [4], A. Charue [5], J. Chaine [6]; en faveur du sens hébraïque : J. Bonsirven [7], J. Huby [8], E. Schweizer [9], H. Asmussen [10], W. Nauck [11] et K. G. Kuhn [12].

I. — L'Ancien Testament

L'expression, la convoitise de la chair, ne se rencontre pas dans l'Ancien Testament. Toutefois, il sera utile de signaler son enseignement sur les points suivants : la convoitise (ἐπιθυμία), le sens donné à chair *(bāśār)*, l'inclination au mal présente dans l'homme et quelques textes servant à éclairer l'expression « convoitise des yeux ».

I. — *La convoitise.*

Retenons ici deux éléments qui peuvent intéresser notre recherche [13] : dans l'Ancien Testament, le désir, la convoitise peuvent se porter sur un objet visé par la loi de Dieu, le désir du bien ou de la femme d'autrui par exemple, et ils sont intégrés au monde du péché; de plus, dans les LXX, ἐπιθυμία, sans addition, peut déjà désigner le désir mauvais : *Nomb.*, XI, 4; *Deut.*, IX, 22; *Ps.*, CV, 14; *Sir.*, V, 2; XXIII, 5-6. Citons ici les deux derniers textes qui se rapprochent quelque peu de notre thème :

[2] *The Johannine Epistles* (The Moffatt N. T. Commentary), London, 1946, p. 41.
[3] *Die Johannesbriefe*, 2e éd., Freiburg, 1963, p. 129.
[4] *The First Epistle of St. Peter*, 2e éd., London, 1947, pp. 169-170.
[5] *Op. cit.*, p. 530.
[6] *Les épîtres catholiques* (Études Bibliques), 2e éd., Paris, 1939, p. 164.
[7] *Épîtres de saint Jean* (Verbum Salutis, IX), 2e éd., Paris, 1954, p. 117.
[8] *Saint Paul. Les épîtres de la captivité* (Verbum Salutis, VIII), 16e éd., Paris, 1947, p. 180, note 2.
[9] *Die hellenistische Komponent im neutestamentlichen σάρξ – Begriff*, dans *ZNW*, XLVIII, 1957, pp. 252-253.
[10] *Wahrheit und Liebe. Eine Einführung in die Johannesbriefe*, Hamburg, 1957, p. 62.
[11] *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes*, Tübingen, 1957, pp. 104, 107.
[12] *New Light on Temptation, Sin, and Flesh in the New Testament*, dans *The Scrolls and the New Testament*, London, 1958, p. 267, note 29.
[13] Cf. B. Rigaux, *Saint Paul. Les épîtres aux Thessaloniciens* (Études Bibliques), Paris, 1956, p. 508.

Ne sois pas entraîné par ton âme et par ta force
à marcher selon les passions de ton cœur[14].
(ἐν ἐπιθυμίαις καρδίας σου).

Détourne de moi le désir (ἐπιθυμίαν) !
Que l'attrait sensuel et l'union charnelle ne me saisissent pas.
A l'âme impudique ne me livre pas[15].

II. — *La chair.*

Il importe ici de donner une idée de la richesse du mot hébreu *(bāśār)* utilisé dans l'Ancien Testament et que l'on traduit par chair[16]. Ce terme est en effet fondamental dans l'anthropologie vétéro-testamentaire et il faut prendre soin de le traduire par chair (σάρξ) et non par corps (σῶμα), puisque le contenu idéologique de chair chez les Hébreux est bien plus dense que notre notion de corps[17].

Comme premier sens, *bāśār* peut d'abord désigner la partie charnue de l'homme[18] ou des animaux[19]; par euphémisme, le terme est utilisé pour parler des parties sexuelles de l'homme[20]. Dans la même ligne d'idées, *bāśār* peut servir à désigner le corps tout entier[21].

Par ailleurs, on remarque que dans l'Ancien Testament le terme s'élargit pour traduire les liens de parenté, l'appartenance à une même famille[22].

D'autres textes bibliques nous orientent vers un troisième sens qui est encore plus important pour notre étude : il s'agit de désigner par *bāśār* la personne humaine toute entière[23]. Ce sens apparaît aussi dans l'expression « toute chair » qui signifie, soit tous les êtres vivants, hommes ou animaux[24], soit tous les hommes[25], expression qui est parallèle à « toute âme ». Dans la même ligne d'idées, remarquons que

[14] *Sir.*, v, 2. Traduction de J. Hadot, *La Bible. L'Ancien Testament* (Bibliothèque de la Pléiade), t. II, Paris, 1959, p. 1723.

[15] *Sir.*, xxiii, 5-6. Traduction de J. Hadot, *op. cit.*, pp. 1781-1782.

[16] Cf. P. Van Imschoot, article *chair*, dans *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, col. 274-275; D. Lys, *Bāśār. La chair dans l'Ancien Testament*, Paris, 1967.

[17] Les LXX traduisent toujours *bāśār* par σάρξ (143 fois), sauf en 21 textes où il est traduit par σῶμα; cf. J.A.T. Robinson, *The Body. A Study in Pauline Theology*, London, 1952, p. 11, note 2.

[18] *Gen.*, ii, 21; *Ex.*, iv, 7; I *Sam.*, xvii, 44; *Job*, ii, 5.

[19] *Gen.*, xli, 2-4; *Lév.*, iv, 11; vi, 20; *Jug.*, vi, 19-21.

[20] *Lév.*, xv, 2 s; vii, 19; *Éz.*, xvi, 26; xxiii, 20.

[21] *Ex.*, xx, 32; *Nomb.*, viii, 7; *I Rois*, xxi, 27; *Sir.* ii, 3.

[22] *Gen.*, xxix, 14; xxvii, 27; *Lév.*, xviii, 6; xxv, 49; *Is.*, ix, 19; lviii, 7.

[23] Cf. P. Van Imschoot, *op. cit.*, col. 275.

[24] *Gen.*, vi, 17; vii, 16; *Lév.*, xvii, 11; *Ps.*, cxxxvi, 25.

[25] *Gen.*, vi, 12; *Nomb.*, xvi, 22; xxvii, 16; *Is.*, xl, 6; xlix, 26; *Jér.*, xii, 12; *Job*, xii, 10

l'Ancien Testament attribue à la chair et aux os des sentiments et des pensées, tout comme à l'âme et au cœur [26].

Une conclusion se dégage des textes que l'on vient d'analyser : les Hébreux n'opposaient pas l'âme à la chair (cf. cependant *Sag.*, IX, 15), mais d'après eux, tout homme était aussi bien âme (être vivant) que chair (être corporel vivant). Ce n'est en effet que dans les écrits tardifs de l'Ancien Testament, notamment le livre de la Sagesse, où l'on peut remarquer l'influence de la pensée grecque, que le contraste entre le corps et l'âme est souligné, c'est-à-dire entre la partie extérieure, périssable, de l'homme, et sa partie intérieure, immortelle [27]. De plus, de façon générale, la Bible n'attache pas l'idée de perversion à la chair elle-même [28], à l'encontre de la pensée hellénistique.

Mais les trois sens ci-dessus indiqués n'épuisent pas le contenu idéologique de *bāśār*. En effet, la chair représente aussi l'homme entier en sa condition existentielle présente, c'est-à-dire en son aspect d'être fragile; l'homme est chair, ce qui veut dire : être faible, périssable, sans puissance et solidité [29]. Et ici nous touchons à un sens bien important : l'Ancien Testament ne comprend pas sous cette idée seulement la faiblesse de l'homme en lui-même, mais la fragilité de l'homme considéré en sa relation avec Dieu [30]. Celui-ci est esprit, et non chair, c'est-à-dire qu'il est le Vivant, le Puissant par opposition à l'homme faible voué à la mort. A la lecture du Nouveau Testament, il faudra tenir à l'esprit cette idée que *bāśār* définit l'homme essentiellement en sa relation avec Dieu [31]. On peut ajouter que le lien entre chair et péché n'est pas très accentué dans l'Ancien Testament [32]; on doit cependant constater que cette insistance sur la faiblesse de l'homme, être charnel, permettra de concevoir facilement que cet être charnel puisse se laisser entraîner au péché.

Cet exposé nous montre clairement la profonde différence entre la conception hellénistique de la chair ou du corps et la conception biblique [33]. Retenons seulement deux points : la chair, selon l'Ancien

[26] *Ps.*, VI, 3; XVI, 9; LI, 10; LXIII, 3; LXXXIV, 3; *Job*, XIV, 22; *Prov.*, XVI, 24; *Jér.*, XXIII, 9.
[27] Cf. J. A. T. ROBINSON, *op. cit.*, p. 12, note 15.
[28] Cf. K. H. SCHELKLE, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, Freiburg, 1961, p. 70.
[29] Cf. P. VAN IMSCHOOT, *op. cit.*, col. 275.
[30] Cf. E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, 1955, p. 129 : « Toujours dans l'Ancien Testament la chair est ce qui distingue qualitativement l'homme de Dieu, non pas dans le sens d'un dualisme matière-esprit, mais d'une opposition entre la force et la faiblesse. »
[31] Cf. J. A. T. ROBINSON, *op. cit.*, p. 19.
[32] Cf. R. E. MURPHY, *BŚR in the Qumrân Literature and Sarks in the Epistle to the Romans*, dans *Sacra Pagina*, t. II, Gembloux, 1959, pp. 61 s.
[33] Cf. J. A. T. ROBINSON, *op. cit.*, pp. 13 s.

Testament, désigne l'homme tout entier en sa qualité d'être corporel vivant, elle ne se limite pas au corps. De plus, elle définit l'homme comme un être faible et mortel par opposition à Dieu, la Puissance et la Vie.

III. — *L'inclination au mal chez l'homme.*

L'Ancien Testament reconnaît évidemment la condition pécheresse de l'homme et le besoin de purification morale où il se trouve [34]. Sous l'impulsion de Jérémie, d'Ézéchiel et du mouvement piétiste qui se développera dans le peuple élu au retour de l'exil, l'homme est appelé à se considérer comme un pécheur et un pauvre devant Dieu, à espérer de ce Dieu miséricordieux son rachat et sa purification. Le Psaume LI reste un témoin privilégié de cette spiritualité vétéro-testamentaire.

Une autre question se pose à nous à l'égard du présent problème : est-ce que la Bible précise l'origine ou la cause de cette faiblesse morale de l'homme? Sans entrer dans le problème du péché originel, disons que certains textes impliquent chez l'homme un mauvais penchant, le *yéṣèr hā-rāʿ*, qu'il a dès son enfance comme héritage du passé. En nous fondant sur les études de J. Bonsirven [35], W. D. Davies [36] et R. E. Murphy [37], disons quelques mots de cette notion qui jouera un grand rôle dans la littérature rabbinique.

Le terme *yéṣèr* se traduit assez difficilement en français : on peut le rendre par nature, disposition, formation, penchant. En soi, le *yéṣèr* est neutre [38], puisqu'il peut désigner, soit une bonne disposition [39] en l'homme, soit une mauvaise. Les textes à signaler en ce dernier sens sont : *Gen.*, VI, 5; VIII, 21; *Deut.*, XXXI, 21; *Sir.*, XV, 14. Les deux premiers surtout sont à retenir puisqu'ils serviront de point de départ à la pensée rabbinique :

> Yahvé vit que la méchanceté de l'homme était grande sur la terre et que son cœur ne formait que de mauvais desseins à longueur de journée [40].
>
> Yahvé respira l'agréable odeur et il se dit en lui-même : « Je ne maudirai plus jamais la terre à cause de l'homme, parce que les desseins du cœur de l'homme sont mauvais dès son enfance [41];

[34] Cf. J. SCHMITT, *La révélation de l'homme pécheur dans le piétisme juif et le Nouveau Testament*, dans *Lumière et Vie*, 21, 1955, pp. 13-34.

[35] *Le Judaïsme Palestinien au temps de Jésus-Christ*, 2e éd., t. II, Paris, 1935, pp. 18-23.

[36] *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, 2e éd., London, 1955, pp. 20-35.

[37] *Yēṣer in the Qumrân Literature*, dans *Biblica*, XXXIX, 1958, pp. 334-344.

[38] *I Chron.*, XXVIII, 9.

[39] *Is.*, XXVI, 3; *I Chron.*, XXIX, 18.

[40] *Gen.*, VI, 5. — Désormais, à moins d'avis contraire, la traduction des textes bibliques est prise de *La Sainte Bible* (Jérusalem-Paris), 1956.

[41] *Gen.*, VIII, 21.

En *Deut.*, XXXI, 21, le terme *yéṣèr* est utilisé sans adjectif, mais en un contexte d'apostasie où son caractère mauvais apparaît clairement [42]. Le texte de l'*Ecclésiastique* est plus difficile à expliquer puisqu'il se présente à nous sous deux formes, la version hébraïque et grecque. Il se peut que l'on soit, pour le texte hébreu, en présence d'une glose dans le sens du dualisme qumrânien [43]. En effet, le Siracide met l'accent, dans le contexte, sur la liberté de l'homme, son pouvoir de décision. Il n'en reconnaît pas moins que l'homme est pécheur et il semble bien se référer à *Gen.*, VI, 5 et VIII, 21 pour expliquer cette inclination au mal.

Ce penchant mauvais *(yéṣèr hā-rāʿ)* réside dans le cœur de l'homme, comme nous l'indique *Gen.*, VI, 5; il n'est donc pas signalé dans l'Ancien Testament que la chair est source de péché [44]. Toutefois, la faiblesse inhérente à cet être de chair qu'est l'homme le rendra facilement vulnérable à ce mauvais penchant qui l'attire au péché.

IV. — *La convoitise des yeux.*

L'expression grecque elle-même, ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν, n'a pas son équivalent dans l'Ancien Testament. Il faut noter cependant le lien que met celui-ci entre les yeux et le péché. Certains textes mettent le regard en relation avec l'orgueil [45], d'autres avec la cupidité [46], tandis qu'une troisième série insiste sur les péchés d'impureté [47], notamment l'adultère. Deux textes méritent ici de retenir notre attention, puisqu'ils peuvent être d'une certaine utilité pour l'intelligence de la formule, « convoitise des yeux », en *I Jn*, II, 16. En voici la teneur :

> Seigneur, Père et Dieu de ma vie,
> ne me donne pas l'insolence des yeux,
> détourne de moi le désir!
> Que l'attrait sensuel et l'union charnelle
> ne me saisissent pas,
> à l'âme impudique ne me livre pas [48].

[42] Cf. R. E. Murphy, *op. cit.*, p. 335.

[43] Cf. R. E. Murphy, *ibid.* : « This is a « dualistic » gloss à la Qumran, which explains *yṣr* in terms of a principle of evil which dominates a man. »

[44] Sauf en *Sag.*, I, 4 où il est dit que la Sagesse « n'habite pas dans un corps tributaire du péché ».

[45] *Is.*, V, 15; *Ps.* CXXXI, 1; *Prov.*, VI, 17; XXI, 4; XXX, 13, 17.

[46] *Sir.*, XIV, 8; *Prov.*, XXIII, 6; XXVII, 20; XXVIII, 22.

[47] *Gen.*, XXXIX, 7; *Éz.*, VI, 9; *Sir.*, IX, 5, 8; XXVI, 9; *Prov.*, VI, 25.

[48] *Sir.*, XXIII, 4-6. Traduction de J. Hadot, *La Bible. L'Ancien Testament* (Bibliothèque de la Pléiade), t. II, Paris, 1959, pp. 1781 s.

Comme le note la Bible de la Pléiade [49], « l'insolence des yeux désigne moins l'orgueil (cf. *Is.*, v, 15; *Ps.*, cxxxi, 1; *Prov.*, xxi, 4) que la concupiscence (cf. *Sir.*, xxvi, 9), qui paraissent d'ailleurs liés étroitement. »

> Vous aurez donc une houppe, et sa vue vous rappellera tous les commandements de Yahvé. Vous les mettrez alors en pratique, sans plus suivre les désirs de vos cœurs et de vos yeux, qui vous ont conduits à vous prostituer [50].

II. — L'Hellénisme

En abordant la pensée grecque, il ne nous est pas possible d'étudier tous les auteurs sur les deux notions en cause, à savoir la chair et la convoitise. Nous tenterons cependant de rappeler les idées essentielles des grands courants de pensée du monde grec.

I. — *Platon.*

La psychologie de Platon mérite d'abord de retenir notre attention. Sa division tripartite de l'âme humaine a eu une grande influence sur les écoles philosophiques postérieures; il s'agit de se rappeler que, dans l'âme humaine, il y a la raison (νοῦς) qui remplit le rôle du cocher à l'égard de l'irascibilité (θυμός) et de l'appétit concupiscible (ἐπιθυμία), considérés comme deux chevaux à bien conduire. L'ἐπιθυμία surtout constitue la partie irrationnelle et passionnée de l'âme et tire sans cesse l'âme vers le bas, l'empêchant de s'élever par la contemplation vers Dieu [51]. L'homme est ainsi impliqué dans un combat dramatique à l'intérieur de lui-même entre la raison et les bas instincts, les passions qui ont leur origine dans le corps et qui, dans la *République*, sont comparées à des bêtes féroces [52].

Dans la même ligne d'idées, la pensée platonicienne comporte un dualisme métaphysique si l'on peut parler ainsi, un dualisme opérant une division à l'intérieur même de l'homme. Pour elle, l'âme est pure, immortelle tandis que le corps, qui est matière, alourdit l'âme, la rend impure, la garde prisonnière. Le sage, le philosophe, est donc sans cesse exhorté par Platon à entreprendre un travail pour se libérer du corps et de toutes ses passions, de tous ses désirs. Cette abstention ne vise pas seulement les désirs corporels proprement dits, mais s'applique à

[49] J. Hadot, *ibid.*, p. 1781.
[50] *Nomb.*, xv, 39.
[51] Cf. R. Flacelière, *Morale grecque et morale Néo-Testamentaire*, dans *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*, Tournai, 1954, p. 92.
[53] *Rép.* ix, p. 589.

tous les désirs, peines, terreurs et plaisirs, car, selon Platon, le plaisir et la convoitise sont utilisés par le corps pour ensorceler et corrompre l'âme [53]. Rappelons ici un des textes du *Phédon* d'un intérêt spécial puisque nous y rencontrons une formule proche de celle à l'étude :

> Eh bien! voilà, Simmias mon camarade, et toi, Cébès, les motifs pour lesquels ceux qui, au sens droit du terme, se mêlent de philosopher et se tiennent à l'écart de tous les désirs corporels sans exception (ἀπέχονται τῶν κατὰ τὸ σῶμα ἐπιθυμιῶν ἁπασῶν), gardant une ferme attitude et ne se livrant pas à leur merci. La perte de leur patrimoine, la pauvreté ne leur font pas peur, comme à la foule des amis de la richesse; pas davantage l'existence sans honneurs et sans gloire que donne l'infortune n'est faite pour les effrayer comme ceux qui aiment le pouvoir et les honneurs. Et alors, ils se tiennent à l'écart de ces sortes de désirs [54].

II. — *Euripide.*

Nous avons chez cet auteur un texte important puisqu'il constitue, dans le grec classique, le seul parallèle aux textes du Nouveau Testament où la chair et l'esprit sont en opposition [55]. S'il y a ici un parallèle verbal, nous constaterons, à l'étude de la chair et de l'esprit dans le Nouveau Testament, surtout en saint Paul et en saint Jean, la différence très grande entre les deux mentalités cachées sous les mots en question. Le texte d'Euripide demeure clairement dans la ligne du dualisme platonicien ci-dessus indiqué et n'accède pas au plan religieux du N. T.

> Celui, qui gonflé de
> chair, s'éteint comme une étoile tombée
> du ciel, libérant l'esprit vers l'éther [56].

III. — *Les Stoïciens.*

Ces philosophes accordent une importance capitale à la maîtrise des passions : la vertu fondamentale est pour eux la tempérance. On peut ainsi dire que toute la vie morale, aux yeux des Stoïciens, consiste en une lutte entre la raison libre et les passions [57] (πάθη : maladies de l'âme), celles-ci étant au nombre de quatre : le plaisir (ἡδονή), le chagrin (λύπη), la crainte (φόβος), le désir ou la convoitise (ἐπιθυμία).

[53] Cf. E. Schweizer, *Die hellenistische Komponent im neutestamentlichen σάρξ-Begriff*, dans *ZNW*, XLVIII, 1957, p. 242.
[54] *Phédon*, 82 c. Traduction de L. Robin, dans la collection G. Budé.
[55] Cf. E. Schweizer, *op. cit.*, p. 240.
[56] *Eur. Fr.* 971 : « ὅ δ'ἄρτι θάλλων σάρκα διοπετὴς ὅπως ἀστὴρ ἀπέσβη, πνευμ'ἀφεὶς ἐς αἰθέρα ».
[57] Cf. M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris, 1957, p. 251.

Épictète nous fournit un beau texte sur cette orientation de la morale stoïcienne :

> Mais tu n'es pas Héraclès et tu ne peux purifier les autres de leurs maux; mais tu n'es pas Thésée non plus pour pouvoir purifier l'Attique des siens. Purifie-toi des tiens propres. En conséquence, chasse de ta pensée, au lieu d'un Procuste et d'un Skiron, le chagrin, la crainte, le désir, l'envie, la malveillance, l'avarice, la mollesse, l'intempérance. Et tout cela il n'y a pas moyen de le chasser autrement qu'en élevant ses regards vers Dieu seul, en s'attachant à lui seul, pleinement dévoué à ses ordres [58].

L'ἐπιθυμία nous intéresse de façon spéciale. Notons que les Stoïciens distinguent communément trois sortes de désirs ou convoitises [59] : la cupidité, l'ambition et la convoitise de jouissances (φιληδονία). Pour cette dernière, on parle en outre des plaisirs gastronomiques et des plaisirs sexuels. Sans donc limiter l'ἐπιθυμία aux convoitises corporelles, on doit dire que les doctrines stoïciennes stigmatisent d'une manière particulière les passions, plaisirs, convoitises du corps ou de la chair. Épictète, par exemple, signale que les dieux sont à l'abri des passions charnelles et terrestres [60]. Chez ces philosophes, l'infériorité du corps est accentuée [61] et la faiblesse morale de l'homme est liée spécialement à sa partie matérielle.

Cette lutte à l'intérieur de l'homme entre la raison et les passions n'est pas cependant élevée au niveau du péché entendu au sens chrétien comme offense à Dieu [62]. Il faut de plus signaler un point important dans une étude comparative entre la pensée grecque et la révélation chrétienne, à savoir que les Stoïciens reconnaissent aux sages la possibilité de triompher eux-mêmes du mal, sans avoir à attendre d'une autre source la force de résister aux passions [63]. A. Jagu [64] résume bien ce point en ces termes : « Conformément à la tradition constante du stoïcisme, celui-ci (le sage accompli) est infaillible et invulnérable à la tentation quelle qu'elle soit. »

IV. — *Épicure.*

Pour l'histoire du mot σάρξ, Épicure occupe une place de choix dans la pensée grecque. Chez lui, nous rencontrons la doctrine de la

[58] *Entretiens*, II, 16, 45. Traduction dans la collection G. Budé.

[59] Cf. A. Uleyn, *La doctrine morale de S. Jean Chrysostome dans le commentaire sur saint Matthieu et ses affinités avec la diatribe*, dans *Rev. Univ. Ottawa*, XXVII, 1957, p. 103*.

[60] *Sententiae*, 476.

[61] Cf. A. Jagu, art. *Épictète*, dans *Dict. de Spiritualité*, t. IV, col. 829.

[62] Cf. A. Jagu, *op. cit.*, col. 830.

[63] Cf. S. Lyonnet, *Saint Paul. Épître aux Romains* (Verbum Salutis, X), 2e éd., Paris, 1957, pp. 261 s.

[64] *Op. cit.*, col. 826.

matérialité de l'âme [65] et de son intime union avec le corps considéré non comme la prison, mais le vaisseau de l'âme [66]. Le mot grec σῶμα peut donc se dire et du corps et de l'âme; pour marquer leur distinction, Épicure aura donc recours à un autre terme, σάρξ, la chair. Celle-ci devient ainsi une partie constituante de l'homme, le siège des sensations, du plaisir. Les convoitises, les plaisirs selon le corps, dans les textes platoniciens, deviennent les convoitises ou plaisirs selon la chair (τὸ ἡδόμενον κατὰ σάρκα ... τὸ ἡδόμενον ἐν τῇ σαρκί) [67]. Dans le même sens, la santé du corps est décrite par Épicure comme « la condition stable du bien-être dans la chair [68] ».

De plus, Épicure rejette la doctrine platonicienne qui jette du discrédit sur le corps, le considère avec mépris; au contraire, la chair pour Épicure est bonne, elle est mise en valeur. La fin qu'il propose à l'effort de l'homme est en effet le plaisir, et le plaisir que l'on ressent avec évidence en sa chair [69]. Ici, cependant, il ne faut pas maintenir l'incompréhension existant au sujet de la morale épicurienne et croire qu'elle propose une satisfaction illimitée des jouissances de la chair. Lui-même donnait l'exemple d'une vie d'un autre genre et son enseignement était plus nuancé. Voici un de ses textes sur le sujet :

> Ce ne sont pas les boissons, la jouissance des femmes ni les tables somptueuses qui font la vie agréable, c'est la pensée sobre qui découvre les causes de tout désir et de toute aversion et qui chasse les opinions qui troublent les âmes [70].

Pour ce philosophe, l'idéal de la vie, c'est le plaisir, non entendu comme débauche, mais comme bien-être, absence de douleur. En son enseignement moral, l'ataraxie ou calme parfait en l'homme tient une place importante, comme le signale É. Bréhier en ces termes : « Le calme de l'âme et la lumière de l'esprit : deux traits inséparables et dont l'intime liaison fait l'originalité de l'épicurisme [71]. » Cette doctrine nécessitera de la part de l'homme un certain contrôle sur ses convoitises, car la chair d'elle-même est insatiable de plaisirs et il appartient à l'intelligence de poursuivre l'obtention d'un juste milieu

[65] Cf. N. W. De Witt, *Epicurus and His Philosophy*, Minneapolis, 1954, p. 225 : "Soul and body being both *soma*, the Greek for material things, the contrast between them vanished. To preserve a contrast, which is real and useful, recourse was had to the use of the word flesh".

[66] Cf. N. W. De Witt, *op. cit.*, p. 379.

[67] *Ratae sententiae*, 4.

[68] Usener, 68. Cité par N. W. De Witt, *op. cit.*, p. 225.

[69] Cf. É. Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, t. II, Paris, 1948, p. 357.

[70] Usener, 64, 12 s. Traduction de É. Bréhier, *op. cit.*, p. 335.

[71] *Op. cit.*, p. 336.

dans la satisfaction de ces plaisirs afin d'accéder au bonheur, au bien-être, au calme de l'âme. Deux textes valent ici la peine d'être cités :

> Human nature is not to be coerced but persuaded and we shall persuade her by satisfying the necessary desires if they are not going to be injurious but, if they are going to injure, by relentlessly banning them [72].

> It is the flesh that finds the limits of pleasure boundless and infinite time would have been required to furnish it, but the intelligence, taking into the calculation the end and limit of the flesh and dispelling the fears about eternity, renders the whole life perfect [73].

Nous avons ainsi chez Épicure une opposition entre chair et intelligence ou esprit et la différentiation entre les deux se fait sur le plan moral, puisque sur le plan ontologique l'âme et le corps se compénètrent. Cette coloration morale attachée à σάρξ vient du fait qu'elle peut s'opposer à l'esprit dans la poursuite de l'idéal humain et qu'elle doit être maintenue par l'intelligence dans de justes limites, par rapport aux convoitises et plaisirs.

Si Épicure n'a pas enseigné la satisfaction effrénée des plaisirs de la chair, il faut toutefois admettre que sa doctrine sur le plaisir comme fin de l'activité humaine peut facilement conduire à cette position. Nous voyons ainsi comment plus tard, chez un Cicéron par exemple, l'ἐπιθυμία est mise en relation étroite avec la *libido*, cupidité effrénée, surtout avec la *libido* comprise dans le sens du désir sexuel [74]. La théorie épicurienne du plaisir dans la chair a donc pu être facilement interprétée comme une invitation au vice, à la débauche, et l'on peut ainsi dire qu'elle a une importance particulière pour retracer l'origine de l'association de la chair au péché [75]. Épicure n'a pas placé lui-même la σάρξ dans la sphère du péché puisqu'il en reconnaît la valeur. Toutefois, il a préparé les voies en ce sens en donnant au terme σάρξ une place dans l'activité humaine. Ceux qui, après lui, reprendront les données platoniciennes, comme Plutarque et Philon par exemple, appliqueront ainsi à σάρξ le sens péjoratif réservé à σῶμα chez Platon et placeront les convoitises ou plaisirs de la chair dans le domaine du mal.

[72] *Vatican Saying*, 21. Traduction de N. W. De Witt, *op. cit.*, p. 226.
[73] *Authorized Doctrine*, 20. Traduction de N. W. De Witt, *op. cit.*, p. 225.
[74] *Tusc.*, 4, 6-7. Cf. P. Wilpert, art. *Begierde*, dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. II, col. 63.
[75] Cf. E. Schweizer, *Die hellenistiche Komponent im neutestamentlichen* σάρξ – *Begriff*, dans *ZNW*, XLVIII, 1957, pp. 245 s.

V. — *Plutarque.*

Cet auteur, contemporain de la littérature néo-testamentaire, est un témoin intéressant des conceptions philosophiques et populaires du temps [76]. Il est, pour la pensée hellénistique, celui qui nous fournit le meilleur rapprochement avec la pensée paulinienne sur la chair [77].

Indiquons d'abord que nous rencontrons chez Plutarque plusieurs textes en connexion assez étroite avec l'expression johannique à l'étude. En effet, il emploie couramment l'expression : convoitise de la chair ou plaisirs de la chair, surtout lorsqu'il parle des Épicuriens (ταῖς τῆς σαρκὸς ἐπιθυμίαις [78]; αἱ τῆς σαρκὸς ἡδοναί [79]; τὸ μὲν ἡδόμενον τῆς σαρκός [80]; ταῖς τοῦ σῶματος ἡδοναῖς [81]). En un autre passage, il parle aussi, en un sens rappelant l'expression paulinienne de *Gal.*, 5, 24, de servir ou être esclave de la chair et de ses passions (δεδουλῶσθαι σαρκὶ καὶ τοῖς πάθεσιν αὐτῆς [82]). De plus, il décrit en un autre texte le conflit de la chair (σάρξ) et de l'âme (ψυχή) [83].

Dans ces textes cités ci-dessus, le sens de σάρξ est évidemment restreint à la partie matérielle de l'homme, à son corps, comme l'indique l'emploi de l'un ou l'autre terme pour désigner les plaisirs ou convoitises en question (ainsi en *II Moralia*, 1096, σάρξ et σῶμα utilisés indifféremment). La conception de la chair chez Plutarque est franchement négative, dans la ligne de la pensée platonicienne. Pour lui, la chair est mauvaise et source de mal. C'est elle qui alourdit la faculté contemplative de l'âme comme des masses de plomb [84]. Il y a des plaisirs réservés à l'âme auxquels la chair ne peut prendre part [85]. A cause de cette doctrine, la mort apparaît pour Plutarque comme un bien, puisqu'elle opère la délivrance de l'âme de la chair et de ses passions [86]. Dans ses invectives contre les Épicuriens, la chair et ses convoitises sont clairement placées dans la catégorie du mal moral, ceci visant surtout la perversité sexuelle. Le texte de *II Moralia*,

[76] Cf. E. Schweizer, *ibid.*, p. 242.

[77] Cf. W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, 2e éd., London, 1955, p. 18, note 3 : "It is only in Plutarch that there is anything corresponding to Paul's use of σάρξ ".

[78] *II Moralia*, 1096 c.

[79] *II Moralia*, 101 b.

[80] *II Moralia*, 1089 e.

[81] *II Moralia*, 1096.

[82] *II Moralia*, 107 f.

[83] *II Moralia*, 101. Cf. K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, Freiburg, 1961, p. 70.

[84] *II Moralia*, 1096.

[85] *II Moralia*, 745 e, f.

[86] *II Moralia*, 107 f.

1096, mérite d'être cité intégralement puisqu'il résume bien les idées de l'auteur sur la chair :

> Cujus quidem voluptatis neque fiunt, et nolle etiam se fieri participes aiunt Epicurei. Qui sane quum facultatem animi contemplatricem intendant corpori, et, quasi plumbeis molibus, carnis cupiditatibus detrahant nihil absunt ab equisonibus et pastoribus foenum, aut calamum, aut herbam aliquam objicientibus, quod suis ista pascere et edere pecoribus conveniat. Nonne enim ita volunt animam voluptatibus corporis porci in morem pascentis saginari, gaudentem quantum spes aliqua suppeditat de carnis suavi affectione, eiusve recordatione? quum non sinant peculiarem sibi eam ex sese capere aut petere delectationem [87].

En conclusion, Plutarque revêt pour notre étude une importance particulière, puisque ses formules sur la convoitise de la chair sont les mêmes que celle employée par l'épître de Jean. Il restera à démontrer que cet écrit ainsi que les autres textes du Nouveau Testament utilisent l'expression en un sens identique. Qu'il suffise pour le moment de noter que, si Plutarque entend la chair dans un sens moral, il n'y a rien chez lui qui nous permette de conclure qu'il y attache une signification religieuse.

VI. — *La littérature grecque post-évangélique.*

Terminons cette enquête sur la pensée hellénistique en indiquant l'usage d'ἐπιθυμία dans le texte écrit sur la tablette d'Hadrumetum. Avec cette tablette découverte en Afrique, au sud-est de Carthage, nous sommes au deuxième ou troisième siècle de notre ère. Il s'agit d'une formule d'incantation de la part d'une jeune fille cherchant à gagner l'amour de celui qu'elle désire. En ce contexte, ἐπιθυμία est utilisée seule pour désigner le désir de l'union charnelle, et cela à cinq reprises [88].

VII. — *Conclusion générale.*

Nous pouvons résumer l'état de notre présent travail dans les trois conclusions suivantes.

Pour ce qui est de l'ἐπιθυμία, nous voyons qu'elle s'oppose, chez les Grecs, à la raison et qu'elle est ainsi considérée sous son aspect de désordre, de rébellion, contre la domination de la raison. Dans l'Ancien

[87] Traduction de A. F. Didot, Paris, 1841, p. 1341.

[88] *Fr. Hadrumetum*, 7, dans A. Deissmann, *Bible Studies*, Edinburgh, 1901, pp. 273-280, traduction de *Bibelstudien*, par A. Grieve.

Testament, au contraire, l'ἐπιθυμία est une force qui s'oppose à la volonté de Dieu exprimée dans la loi [89].

Pour ce qui est de la chair, de la σάρξ, il y a deux différences importantes à signaler : l'hellénisme considère la chair en un sens restreint, désignant le corps, tandis que l'Ancien Testament a une notion bien plus vaste de la chair puisqu'elle y inclut tout l'homme, évitant ainsi d'opérer en lui une dichotomie. En second lieu, il est à noter que, si la pensée grecque unit le corps (σῶμα) ou la chair (σάρξ) au mal, c'est parce qu'elle le considère comme un poids pour l'esprit, comme un obstacle à l'âme humaine [90]. Dans l'Ancien Testament, la chair n'a pas ainsi en elle-même ce sens mauvais. Si l'on y découvre un lien entre le péché et la chair, ce n'est pas du fait que le corps de l'homme s'oppose à la poursuite de son bien [91], mais du fait que la σάρξ, désignant l'homme faible, mortel, peut facilement être conçue comme celle qui s'insurge contre la volonté de Dieu et se laisse entraîner au péché. C'est parce que l'homme est chair qu'il est enclin au mal, et non parce qu'il a une chair. Il y a ainsi dans l'Ancien Testament une conception religieuse qui manque totalement à la pensée hellénistique.

A propos des Stoïciens, nous avons signalé leur division tripartite de l'ἐπιθυμία. On doit ici se rappeler que la formulation, sous la forme de triades, des vertus, vices ou convoitises, était commune chez les Grecs [92]. Ce procédé littéraire fait certainement sentir son influence sur le Nouveau Testament ; s'il nous faut ainsi reconnaître une influence verbale de cette sorte sur *I Jn*, II, 16 où une triade se retrouve, on ne peut encore ici indiquer de façon définitive si cette formule est reproduite dans le même cadre d'idées que celui de la pensée grecque. Enfin, sous ce rapport de l'influence possible de cette pensée sur le N.T., retenons la remarque de E. Schweizer, à savoir, qu'au temps du N. T., il ne faut pas considérer les termes grecs dans le cadre de la doctrine philosophique seulement, mais aussi prendre en considération le sens qu'ils reçoivent dans le langage populaire du temps. En

[89] La comparaison que fait P. Wilpert entre la doctrine rabbinique et la conception grecque de la convoitise rejoint la remarque que nous venons de faire; cf. art. « *Begierde* », dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. II, col. 66.

[90] Cf. P. Wilpert, *ibid.*, col. 66.

[91] Sauf toutefois en *Sag.*, I, 4; IX, 15 où l'influence grecque se fait sentir.

[92] Cf. A. Uleyn, *La doctrine morale de S. Jean Chrysostome dans le commentaire sur saint Matthieu et ses affinités avec la diatribe*, dans *Rev. Univ. Ottawa*, XXVII, 1957, pp. 103 s. Nous avons aussi des exemples de ces triades en J. Chaine, *Les épîtres catholiques*(Études, Bibliques), 2e éd., Paris, 1939, p. 165 et en C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament* t. III, Paris, 1959, p. 251, note 2.

ce milieu, on insistera, en parlant de la chair et de ses désirs, sur l'aspect sexuel [93].

III. — Philon

Nous trouvons en cet auteur un matériel fort abondant en ce qui concerne la convoitise de la chair. Philon est un auteur éclectique, subissant diverses influences, celle du Judaïsme, du Platonisme [94] et du Cynisme [95]. Il est un juif parlant souvent avec des catégories grecques de pensée. C'est pourquoi nous croyons préférable de le traiter à part, comme constituant une sorte de trait d'union entre l'hellénisme et le judaïsme.

Voyons d'abord ce qu'il nous dit de l'ἐπιθυμία, puis nous étudierons sa notion de la chair (σάρξ) pour terminer avec la convoitise ou les plaisirs de la chair.

Pour Philon, l'ἐπιθυμία constitue une des quatre passions des Stoïciens et une passion à laquelle il attache une grande importance. S'appliquant à divers domaines, comme l'argent, la gloire, les plaisirs du corps, l'ἐπιθυμία est ainsi à la racine de tous les maux chez les hommes. Voici un texte du *De Decalogo* à ce sujet :

> En effet, les guerres que les Grecs et les Barbares se sont faites entre eux ou les uns contre les autres, et qui ont été mises en scène dans les tragédies, ont toutes découlé d'une source unique : le désir (ἐπιθυμίας) soit des richesses, soit de la gloire, soit du plaisir, puisque c'est là ce dont pâtit le genre humain [96].

Cette convoitise est surtout définie par Philon comme un appétit irrationnel ayant son siège dans la partie corporelle de l'homme :

> A la partie appétitive (ἐπιθυμητικῷ), ils (certains philosophes) ont assigné la région du bas-ventre et du ventre, car c'est là que réside le désir (ἐπιθυμία), tendance privée de raison [97].

La convoitise, comme les autres passions, doit être supprimée [98], car elle s'élève contre la raison, empêche l'âme de s'adonner à la contemplation et de parvenir à la vraie connaissance. Philon recom-

[93] Cf. E. Schweizer, *Die hellenistische Komponent im neutestamentlichen σάρξ – Begriff*, dans *ZNW*, XLVIII, 1957, p. 246.

[94] Cf. E. Schweizer, *ibid.*, p. 248.

[95] Cf. E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 3e éd., Paris, 1950, p. 261.

[96] *Decal.*, 153. Pour les textes de Philon utilisés dans cette étude, nous donnons la traduction française parue dans *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie*, Paris, Éditions du Cerf, 1961 à nos jours.

[97] *Leg.*, III, 115.

[98] Cf. É. Bréhier, *op. cit.*, p. 254.

mande une lutte énergique de l'âme contre la chair et ses plaisirs ou convoitises [99] : celui qui suit la voie de la chair ne peut atteindre la connaissance de Dieu et revêtir l'image divine, comme nous l'enseignent les deux textes suivants :

> Cette voie, sache-le, c'est la sagesse; car c'est elle qui conduit l'esprit le long de sa droite avenue pour l'amener jusqu'à son terme; et le terme de cette route, c'est la connaissance et la science de Dieu. Ce chemin est voué à la haine, aux attaques et aux entreprises subversives de tout compagnon de la chair (ὁ σαρκῶν ἑταῖρος); car rien ne peut égaler l'hostilité que montre le plaisir charnel (σαρκὸς ἡδονῇ) à l'égard de la science [100].

> Aussi y a-t-il deux sortes d'hommes, ceux qui existent par le souffle divin, le raisonnement, et ceux qui vivent par le sang et par le plaisir de la chair (σαρκὸς ἡδονῇ). Cette deuxième espèce est ouvrage de terre, la première est empreinte fidèle de l'image divine [101].

La tempérance est ainsi pour Philon un élément central de sa morale et il dénonce fortement l'intempérance, ἀκρασία, et la convoitise, ἐπιθυμία, qui en est à l'origine [102]. Tout ceci est bien dans la ligne de la doctrine stoïcienne.

La notion de la chair chez Philon est, elle, dans une claire dépendance de la pensée platonicienne. D'abord, le dualisme à l'intérieur de l'homme est franchement reçu par notre auteur : la description suivante du bonheur des âmes séparées de la chair et du corps affirme ce point d'une manière non équivoque :

> Car les âmes délivrées de la chair et du corps passent toute la journée dans le théâtre de l'univers, à jouir, en toute liberté, des spectacles et des concerts divins, pour lesquels elles se sont prises d'une amour insatiable; mais toutes celles qui sont chargées du fardeau de la chair (σαρκῶν), alourdies et opprimées, ne peuvent porter leur regard vers le haut... [103].

Ici, il est bon de souligner comment, chez un Juif comme Philon, le terme σάρξ est surtout employé pour désigner le corps lui-même et perd ainsi la complexité de sens que l'Ancien Testament accordait à *bāśār*. Le texte déjà cité offre l'équation des deux termes σάρξ et σῶμα). D'autres textes présentent aussi ce sens : ce sont ceux où Philon parle indifféremment des plaisirs de la chair (σαρκὸς ἡδονῇ)[104], ou des plaisirs du corps (τῶν σωμάτων ἡδονήν)[105]. Dans son ouvrage

[99] Cf. J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, t. I, p. 312.
[100] *Deus*, 143.
[101] *Her.*, 57.
[102] *Opif.*, 152.
[103] *Gig.*, 31.
[104] *Her.*, 57.
[105] *Opif.*, 152.

Quod Deus Immutabilis sit, l'auteur nous offre une exégèse de *Gen.*, VI, 12 dans la même ligne de pensée. Le texte de l'Écriture se lit comme suit : « parce que toute chair a détruit sa voie sur la terre », « toute chair » désignant tout homme. Philon, lui, comprend ici « chair » du corps et explique ingénument que « sa voie » ne se rapporte pas à la voie de l'homme, mais à celle de Dieu. Voici comment il conclut son exégèse :

> ... en sorte qu'il faut interpréter de la manière suivante : toute chair avait corrompu la voie parfaite de l'Être éternel et incorruptible, la voie qui conduit à Dieu [106].

Philon, comme Platon, oppose cette chair mauvaise à l'âme, à l'intelligence (διάνοια) [107]. Mais, en sa qualité de Juif, il retient dans sa conception de la chair une idée absente chez Platon et qui nous intéresse d'une façon particulière : c'est l'opposition de la chair à Dieu, à sa loi divine. La chair est ainsi placée dans un cadre non seulement moral mais aussi religieux. Comme l'indique le texte que l'on vient de citer, la chair s'oppose à la voie qui mène à Dieu, à la sagesse, qui consiste, elle, à rejeter la chair et son plaisir pour parvenir à la connaissance de Dieu [108].

Si nous passons maintenant à la convoitise de la chair proprement dite, nous savons déjà que Philon lie cette convoitise, cet appétit irrationnel, à la chair et qu'il emploie aussi d'autres expressions équivalentes à la convoitise de la chair, notamment celles des passions [109] ou plaisirs de la chair. Ces plaisirs sont pour notre auteur ceux du boire, du manger, et ceux de l'ordre sexuel, qu'il englobe tous sous la formule de désirs intempérants (τᾶς ἀκράτορας ἐπιθυμίας) [110].

Cette brève explication de la doctrine de Philon sur la chair et ses plaisirs nous sera utile, croyons-nous, pour repérer, s'il y a lieu, une influence possible de la pensée hellénistique sur le Nouveau Testament.

IV. — Le Judaïsme

Nos Livres Saints gagnent souvent à être étudiés à la lumière de la littérature judaïque. Pour ce qui est de la convoitise de la chair, nous

[106] *Deus*, 142.
[107] Cf. G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, t.I, Cambridge, 1927, p. 452.
[108] Voir aussi *Opif.*, 151-152 où Philon enseigne qu'Adam, avant la création d'Ève, était uni à Dieu et qu'il trouva dans le plaisir charnel le principe de la violation de la loi divine.
[109] Cf. *Leg.*, III, 158 : « :.. πᾶσα ἀσχημοσύνη σαρκὸς καὶ πάθους. »
[110] *Leg.*, III, 156-157.

aborderons cette littérature en voyant en une première partie la pensée des rabbins et des apocryphes de l'Ancien Testament pour consacrer une deuxième partie exclusivement aux écrits des sectaires de Qumrân.

I. — *Apocryphes et écrits rabbiniques.*

Ces écrits ont longuement réfléchi sur la faiblesse morale de l'homme, sur le péché. Voyons ce qu'ils nous enseignent sur l'inclination de l'homme au mal, sur la chair en elle-même et dans sa relation avec la convoitise pour terminer par la convoitise des yeux.

A. La doctrine du *yéṣèr hā-rāʿ*.

La pensée hellénistique fait résider d'une façon spéciale le mal, la corruption, dans le corps ou la chair, tandis que l'âme jouit en elle-même de la pureté. Qu'en est-il du judaïsme? Que nous enseigne-t-il sur l'inclination de l'homme au mal? D'abord, on y stigmatise naturellement les désirs et pensées de l'homme en opposition à la loi de Dieu. Voici un texte des *Testaments des douze Patriarches* contenant une recommandation de cet ordre :

> Ne suivez pas vos concupiscences, ni les conceptions de vos volontés dans l'orgueil de votre cœur, et ne vous glorifiez pas dans les œuvres fortes de votre jeunesse, car cela est mauvais aux yeux du Seigneur[111].

Toutefois il y a plus. Ce problème de l'inclination au mal reçoit dans le judaïsme un traitement de faveur à l'aide d'une formule bien spéciale, le *yéṣèr hā-rāʿ*, que l'on peut traduire par mauvais penchant ou disposition mauvaise. A côté de ce mauvais penchant, on rencontrera aussi le bon *(yéṣèr tôbh)*. Cette doctrine fut surtout développée par les rabbins et il est bon de la rappeler ici, car elle pourra éclairer d'une certaine façon le dualisme que l'on retrouve à Qumrân et dans le Nouveau Testament.

Les rabbins sont parvenus à la doctrine des deux *yéṣèrs* par une interprétation de *Gen.*, II, 7; ce texte, comportant un mot avec deux *yods*, donne ainsi l'indication de la dualité des *yéṣèrs* dans l'homme[112]. De plus, l'origine de ces deux *yéṣèrs* est, d'après eux, à être attribuée à Dieu. Ainsi, un texte rabbinique fait dire à Dieu :

[111] *Test. Juda*, XIII, 2. Traduction de J. Bonsirven, *La Bible apocryphe en marge de l'Ancien Testament*, Paris, 1953, p. 131.

[112] Cf. S. S. Cohon, *Original Sin*, dans *Hebrew Union College Annual*, XXI, 1948, p. 304.

> Mes fils, j'ai créé pour vous le mauvais penchant.
> J'ai créé pour vous la loi comme un antidote[113].

Et dans *Les Testaments des Patriarches* on lit :

> Dieu a donné deux voies aux fils de l'homme et deux inclinations *(yéṣèr)* et deux manières d'agir et deux fins[114].

Comment décrire le *yéṣèr hā-rāʿ*, ce penchant ou ce cœur mauvais? Cette expression désigne chez les rabbins l'ensemble des impulsions qui poussent l'homme à penser, dire, faire quelque chose de contraire à la volonté de Dieu. Le IVe livre d'*Esdras* décrit ainsi son action :

> Mais tu ne leur enlevas pas le cœur mauvais en sorte que ta loi portât en eux des fruits. Car c'est pour avoir porté ce cœur méchant que le premier Adam transgressa (le commandement) et fut condamné, lui et tous ceux qui sont nés de lui. C'est ainsi que dure cet état d'infirmité, en sorte que la loi est dans le cœur du peuple, mais aussi la racine mauvaise : ce qui était bon disparut, tandis que le mal restait[115].

Ce penchant (cœur, sens, nature, disposition) est mauvais, car il pousse au péché et cherche à faire du mal à l'homme, à le séduire[116]. Il n'est pas péché en lui-même, mais propension au péché; c'est comme un tentateur à l'intérieur de l'homme, une espèce de seconde personnalité malveillante[117], conseillant pour le mal[118], soulevant des objections contre les lois[119], attirant à tous les péchés, particulièrement au plus grave, qui les contient tous, l'idolâtrie[120], mais aussi à l'homicide, à la colère et à toutes sortes d'autres encore.

Est-ce que ce penchant est entièrement mauvais? Non, puisqu'il est créature de Dieu et qu'il est nécessaire à la vie humaine, aussi nécessaire que la pluie disent les rabbins[121], puisque, sans lui, l'homme ne serait pas poussé à élever une famille, à entreprendre quoi que ce soit. Il est dit mauvais à cause de ses effets, en autant que l'homme se laisse entraîner par cette force à des actes défendus. D'ailleurs, cette impul-

[113] *Sifré Deut.*, par 45, sur *Deut.*, XI, 18.
[114] *Test. Aser*, I, 3-4. Traduction de J. DANIÉLOU, art. *démon*, dans *Dict. de Spiritualité*, t. IV, col. 162.
[115] *IVe livre d'Esdras*, III, 20-22. Traduction de J. BONSIRVEN, *op. cit.*, p. 261.
[116] *Suk.*, 52 b; *Kiddushin*, 30 b : "the (evil) yeser of man seeks to gain dominion over him... and slay him". Traduction de O.J.F. SEITZ, dans *NTS*, VI, 1959-1960, p. 91, n. 1.
[117] Cf. G. F. MOORE, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, t. I, Cambridge, 1927, p. 482.
[118] *Berak.*, 61 a; *Pesiq.*, 80 ab.
[119] *SLev.*, XVIII, 4, 86 a; *Yoma*, 67 b.
[120] *Yoma*, 69 b.
[121] *Abot*, 2, 16; 4, 28; *Seṭer Yezira*, 6; *Yoma*, 69 b.

sion n'est pas irrésistible, car on peut la combattre[122]. Par quels moyens cette victoire est-elle possible? Par l'étude de la loi qui a été donnée par Dieu comme un antidote à ce cœur mauvais[123], par les œuvres de charité[124] et par le secours du Seigneur. A ce sujet, J. Bonsirven[125] signale que « nous entendons les rabbins demander souvent à Dieu dans leurs prières d'être délivrés du mauvais penchant et de voir le bon dominer en eux : c'est faire confiance à l'intervention divine comme à une cause assurée de victoire. » Les justes seront récompensés par Dieu pour avoir collaboré à ce triomphe comme nous l'indique le texte suivant du IVe livre d'*Esdras* :

> Quant à ceux qui ont gardé les voies (de Dieu), voici quelle est leur condition quand ils se séparent du vase corruptible. Tant qu'ils y sont restés, ils ont servi le Très-Haut dans les labeurs, à toute heure ils ont affronté des dangers, afin de garder parfaitement la loi du législateur. Aussi bien, voici leur condition.
>
> D'abord ils voient en grande exultation la gloire de celui qui les accueille. Puis ils goûteront le repos suivant sept degrés. Premier degré, parce qu'ils ont combattu avec de grands labeurs pour vaincre les imaginations mauvaises (le *yeṣer ha-ra'*), formées avec eux, afin qu'elles ne les entraînent pas de la vie vers la mort[126].

Quelle est l'origine de ce penchant mauvais? Où a-t-il son siège? Il est dit exister dès le début du monde dans le cœur d'Adam[127] et l'homme vient au monde avec lui[128]. Né tout petit, il ne cesse de grandir. D'après certains rabbins, il doit être enlevé de l'homme à l'époque messianique, ainsi que la loi ancienne[129]. Le lieu où il réside, c'est le cœur[130] de l'homme et non sa chair, le cœur au sens biblique, c'est-à-dire son intelligence, sa volonté, ses émotions.

Un dernier point reste à signaler ici : le caractère dualiste de cette doctrine rabbinique des deux penchants en l'homme. Comment se présente ce dualisme dans le judaïsme? Disons d'abord qu'il ne s'agit pas d'une division à l'intérieur même de la constitution de l'homme, comme si le bon penchant était attribué à l'âme et le mauvais au corps. Chacun de ces deux penchants s'adresse à l'homme tout entier, le

[122] *SLev.*, IX, 6, 43 d; *Abot*, IV, 1; *Sifre*, *Shemini* (éd. Weiss), 43 d : "Remove from your heart the evil yeser, that you may be one in the fear of God". Texte donné par O. J. F. Seitz, *op. cit.*, p. 91, n. 3.

[123] Cf. *Test. Aser*, I, 3-4.

[124] *Lev R.*, 34, 1.

[125] *Le Judaïsme Palestinien au temps de Jésus-Christ*, 2e éd., t. II, Paris, 1935, p. 23.

[126] *IV Esdras*, VII, 88-92. Traduction de J. Bonsirven, *op. cit.*, p. 273.

[127] Cf. *IV Esdras*, III, 21; IV, 30.

[128] Cf. *IV Esdras*, VII, 92.

[129] Cf. C. Spicq, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, Paris, 1961, p. 169, n. 2; cf. H. J. Schoeps, *Paulus*, Tübingen, 1959, pp. 179, 193 ss.

[130] Cf. le texte cité à la note 122.

dirigeant vers le bien ou vers le mal : à preuve, le fait qu'ils résident dans le cœur, principe de toute l'activité humaine, et aussi le fait que le mauvais penchant incline vers toutes sortes de péchés, au lieu de désigner uniquement les passions ou convoitises de la chair. Sur ce point, le judaïsme n'est donc pas à la remorque de la pensée hellénistique [131].

D'une manière positive, ce dualisme judaïque se situe donc plutôt sur le plan moral, décrivant l'homme tout entier tiraillé entre deux forces, deux tendances, celle vers le bien et celle vers le mal. D'après W. D. Davies [132], saint Paul, en *Rom.*, VII refléterait cette doctrine rabbinique des deux inclinations en l'homme. Ce dualisme moral inclut aussi un classement des hommes en deux catégories, selon les voies morales divergentes qu'ils suivent, ainsi que l'atteste le Livre des *Jubilés* [133]. Un aspect particulier de ce dualisme se retrouve dans les *Testaments des douze Patriarches* où l'on rattache le penchant mauvais en l'homme aux esprits du mal. Le texte donnant cette doctrine est à retenir, puisqu'il pourra nous être utile lorsque nous rencontrerons le schème dualiste dans les écrits de Qumrân et du Nouveau Testament :

> Car le prince de l'erreur m'avait aveuglé; et je reconnus ma faiblesse, alors que je m'estimais invincible.
>
> Sachez que deux esprits séjournent en l'homme, celui de vérité et celui d'erreur; et entre les deux est celui de la conscience de l'esprit, pour incliner où il voudra. Et les œuvres de vérité et celles d'erreur sont écrites sur la poitrine de l'homme; et le Seigneur connaît chacune d'elles [134].

Et en un autre passage, le même écrit a les paroles suivantes :

> Le cœur de l'homme bon n'est pas dans la main de l'erreur de l'esprit de Bélial. Car l'image de la paix dirige son âme [135].

En conclusion sur cette étude du *yéṣèr hā-rāʿ*, retenons qu'il constitue une notion très proche de la convoitise mauvaise (de l'ἐπιθυμία employée absolument) déjà signalée dans l'Ancien Testament [136]. Les rapports de ces notions avec la notion hellénistique de l'ἐπιθυμία

[131] Cf. G. F. Moore, *op. cit.*, p. 485.

[132] *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, 2e éd., London, 1955, p. 27.

[133] Cf. M. Testuz, *Les idées religieuses du Livre des Jubilés*, Genève, 1960, p. 185.

[134] *Test. Juda*, xix, 4-xx, 3. Traduction de J. Bonsirven, *La Bible apocryphe en marge de l'Ancien Testament*, Paris, 1953, p. 133.

[135] *Test. Benjamin*, vi, 1. Traduction de J. Bonsirven, *ibid.*, p. 155.

[136] Cf. P. Wilpert, art. « *Begierde* », dans *Reallexikon für Antike und Christentum* t. II, col. 66.

sont bien analysés par C. Baumgartner[137] qui s'exprime en ces termes :

> Dans la philosophie grecque, l'ἐπιθυμία s'oppose à la raison, elle a une portée morale, non religieuse; dans l'ancien Testament et le judaïsme, l'ἐπιθυμία est une force qui s'oppose à la volonté de Dieu exprimée dans la Loi. La formule « non concupiscere » finit par résumer cette volonté de Dieu (*IV Macch.*, II, 6 cf. *Rom.*, VII, 7; XIII, 9).

B. La doctrine du judaïsme sur la chair.

Comment utilise-t-il le vocable *bāśār*? Lui assigne-t-il une portée morale et religieuse? Résumons la pensée judaïque sur l'emploi de *bāśār*.

D'abord, dans les textes rabbiniques, l'homme est souvent décrit selon la formule stéréotypée de « chair et sang », formule équivalant à la notion de « chair » sous le point de vue suivant : elles désignent toutes deux l'homme dans ses limites de créature en contraste avec l'infinie puissance de Dieu[138]. Le Livre d'*Hénoch* utilise une autre expression, celle de « corps de chair », n'ayant pas de sens moral et désignant simplement le corps humain[139].

Pour ce qui est de l'aspect moral de chair, W. D. Davies[140] signale que l'enquête chez les rabbins aboutit à un résultat assez maigre : les textes où il croit déceler cette connotation éthique pour la chair sont bien peu nombreux et, à son dire même, ne manquent pas d'ambiguïté. Ce qui est certain, c'est que l'expression même, la convoitise de la chair, (ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς) est absente de la littérature rabbinique[141]. Il faut surtout attendre les textes de Qumrân pour trouver dans le judaïsme l'usage de chair dans un sens moral, en relation avec le péché. Cette absence, chez les Rabbins, d'une signification morale pour la chair s'explique bien si l'on se rappelle que, pour eux, c'est le *yéṣèr hā-rāʿ* qui décrit l'inclination de l'homme vers le mal et que ce penchant est situé dans le cœur et non dans la chair.

Quant à l'anthropologie elle-même, il y a dans la pensée rabbinique deux courants : les uns tiennent que le corps et l'âme ne sont pas séparables tandis que d'autres les tiennent comme l'expression de

[137] Cf. art. *convoitise*, dans *Dict. de Spiritualité*, t. II, col. 1348.

[138] Cf. K. G. Kuhn, *New Light on Temptation, Sin, and Flesh in the New Testament*, dans *The Scrolls and the New Testament*, London, 1958, p. 101.

[139] *Livre d'Hénoch*, XII, 4-5.

[140] *Paul and the Dead Sea Scrolls: Flesh and Spirit*, dans *The Scrolls and the New Testament*, London, 1958, p. 160.

[141] Exception faite d'un passage de *IV Macchabées*, VII, 18, où il est question des passions de la chair : τὰ τῆς σαρκὸς πάθη.

deux mondes, le transitoire et l'éternel [142]. A ce propos, J. Bonsirven [143] fait la remarque suivante :

> Dans la littérature rabbinique il est souvent parlé du corps comme distinct de l'âme, qui séjourne en lui comme un hôte, qui en sort à la mort. Mais ustement, cette conception dichotomique, trahissant une influence hellénistique...

Cet exposé sur la pensée judaïque en ce qui concerne la convoitise de la chair ne serait pas complet si nous n'indiquions pas la doctrine du *IV*e Livre des *Macchabées*, ouvrage justement teinté assez fortement de la pensée grecque, écrit au premier siècle de notre ère. Chez cet auteur, nous trouvons de fréquentes exhortations à travailler à la maîtrise de la raison sur les passions, les convoitises. Ces passions sont classées en deux espèces générales, le plaisir et la douleur. En connexion avec le plaisir, il est fait mention de la convoitise ou des désirs (ἐπιθυμίαι) [144], désirs qui relèvent et de l'âme et du corps, comme l'indique le texte suivant :

> La tempérance, n'est-il pas vrai, consiste à maîtriser ses désirs; or, parmi les désirs, les uns relèvent de l'âme, les autres du corps : il est clair que la raison domine les uns et les autres [145].

Pour ce qui est des désirs du corps, on emploie aussi le mot grec πάθος, comme équivalent de ἐπιθυμία; nous le retrouvons une fois en un texte qui se rapproche de l'expression de *I Jn*, II, 16 (ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός) et dont le sens est restreint au domaine du corps :

> Mais, dira-t-on peut-être, ce n'est pas tout le monde qui maîtrise les passions : c'est qu'aussi tout le monde n'a pas une raison prudente. Mais ceux qui de tout leur cœur s'adonnent avec vigilance à la piété, ceux-là seuls sont capables de commander aux passions de la chair (τὰ τῆς σαρκὸς πάθη [146]).

C. La convoitise des yeux.

Cette deuxième expression du texte johannique ne se rencontre pas comme telle dans la littérature judaïque, mais il importe de souligner avec J. Bonsirven [147] comment certains textes, traitant des péchés d'impureté, insistent sur les péchés de regard. Ceux-ci constituent une étape intermédiaire entre les désirs ou pensées impurs du cœur et la

[142] Cf. C. Spicq, *op. cit.*, p. 174, n. 2.
[143] *Hoc est corpus meum. Recherches sur l'original araméen*, dans *Biblica*, XXIX, 1948, pp. 215 s.
[144] *IV Macch.*, II, 1.
[145] *IV Macch.*, I, 31-32. Traduction de A. Dupont-Sommer, *Le quatrième livre des Machabées*, Paris, 1939, p. 92.
[146] *IV Macch.*, VII, 17-18. Traduction de A. Dupont-Sommer, *ibid.*, p. 117.
[147] *Le Judaïsme Palestinien au temps de Jésus-Christ*, 2e éd., t. II, Paris, 1935, p. 271.

réalisation de ces désirs. De plus, ces textes sur les péchés d'impureté par les yeux sont de toutes les époques : retenons les textes qui suivent.

> Observer la justice, la circoncision; brûler les femmes qui commettent la fornication; se garder de la fornication par les yeux et le cœur... [148]

> Car à leur sujet l'ange de Dieu me dit et m'enseigna, que les femmes sont dominées par l'esprit de fornication plus que les hommes, et qu'en leur cœur elles ourdissent des machinations contre les hommes, et qu'elles commencent par égarer leurs esprits par leurs parures, et qu'elles sèment le poison par leur regard, ... C'est ainsi qu'elles séduisirent les veilleurs par leurs regards... ayant enflammé de concupiscence leurs esprits [149].

II. — *Les écrits de Qumrân.*

Comme le signale E. Schweizer [150], il est certain que ces écrits nous rendent un inestimable service pour la détermination du mot « chair » tel qu'il est utilisé dans le Nouveau Testament et, par là, pour la compréhension de notre sujet, la convoitise de la chair. Nous divisons notre enquête sur la pensée qumrânienne en quatre points : la notion de chair, la doctrine sur le *yéṣèr*, le dualisme et la convoitise des yeux.

A. — La notion de chair.

L'expression, convoitise de la chair, ne se rencontre pas dans les écrits de Qumrân. Il est cependant de grande importance d'analyser le sens donné à « chair » en cette littérature et de noter notamment le lien constitué entre la chair et le péché. La notion de chair chez les sectaires de Qumrân a déjà fait l'objet de plusieurs bonnes études [151]; nous nous en inspirons ici.

En certains passages de ces écrits, le mot « chair » désigne une réalité matérielle, sans connotation morale; on parle, par exemple, de la chair des holocaustes [152]. Comme dans l'Ancien Testament, « chair » revêt aussi le sens de parenté, de lien charnel [153]. L'expression, corps

[148] *Livre des Jubilés*, XX, 2-4. Traduction de J. Bonsirven, *La Bible apocryphe en marge de l'Ancien Testament*, Paris, 1953, p. 99.

[149] *Test. Ruben*, IV, 3-6. Traduction de J. Bonsirven, *ibid.*, pp. 119 s.

[150] *Die hellenistische Komponent im neutestamentlichen σάρξ – Begriff*, dans *ZNW*, XLVIII, 1957, p. 237.

[151] Cf. W. D. Davies, *Paul and the Dead Sea Scrolls: Flesh and Spirit*, dans *The Scrolls and the New Testament*, London, 1958, pp. 160-171; R. E. Murphy, *BŚR in the Qumrân Literature and Sarks in the Epistle to the Romans*, dans *Sacra Pagina*, t. II, Gembloux, 1959, pp. 60-76; J. Pryke, *"Spirit" and "Flesh in the Qumrân Documents and some N. T. Texts*, dans *Rev. Qumrân*, V, 1965, pp. 345-360.

[152] *IQS*, IX, 4.

[153] *CD*, VII, 1.

de chair, déjà signalée dans les apocryphes, revient aussi à Qumrân et y garde le même sens, c'est-à-dire le corps de l'homme [154].

D'autres textes nous présentent la chair dans son sens biblique comme désignant l'homme entier en sa faiblesse, en sa mortalité, et, ceci, souvent par opposition à Dieu. Voici certains textes en ce sens :

En *1QH*, x, 23 et 32, l'auteur signale que son refuge n'est pas dans les richesses ni dans les hommes, mais dans un appui céleste :

> Tu (Dieu) n'as pas placé mon appui sur la rapine, dans la richesse (Tu n'as pas ...) mon (...) et Tu ne m'as pas donné (comme) refuge un modelage de chair.
>
> Mon cœur se réjou[it] à cause de Ton alliance et Ta vérité délecte mon âme. J'ai fleuri (...), mon cœur s'est ouvert à la fontaine éternelle, et mon appui (est) dans un refuge élevé [155].

En *1QH*, vii, 16-18, il proclame son appui sur la miséricorde de Dieu et non sur ses forces humaines :

> Toi, Tu as connu la nature de Ton serviteur, car (ce) n'(est) pas s[ur (...) (que) je [me] suis [ap]puyé, pour élever [mon] co[eur] et pour chercher refuge dans la force. Les subterfuges de la chair ne (sont) pas pour moi, (...) ne (sont) pas des justices, pour éviter la f[aute] [sa]ns (avoir besoin de) pardon [156].

En un autre passage qui nous est parvenu incomplet, il est question de la main de chair et de la main de Dieu, c'est-à-dire de l'opposition entre les ressources humaines et la puissance divine :

> Je sais que ce n'est pas dans la main de chair (...) l'homme sa voie, et l'homme n'est pas capable d'affermir son pas. Et j'ai su qu'(est) en Ta main la formation de tout esprit [157].

Venons-en maintenant aux textes les plus intéressants pour notre sujet, à ceux qui établissent un lien entre la chair et le péché. En plusieurs endroits, en effet, la chair caractérise l'humanité ou l'homme individuel en sa qualité de pécheur. Ainsi en *1 QM*, iv, 1-5, où l'on décrit les inscriptions qui doivent figurer sur les enseignes pour le combat, on met en parallèle les expressions « Bélial et les hommes de son parti », « les Impies » et « toute chair d'Injustice », « chair » désignant ainsi clairement les hommes pécheurs. Les textes suivants montrent

[154] *1QpHab*, ix, 2.

[155] La traduction des textes de Qumrân est tirée de J. Carmignac et P. Guilbert, *Les textes de Qumrân traduits et annotés*, t. I, Paris, 1961. Le présent texte est traduit à la page 252.

[156] Cf. J. Carmignac, *op. cit.*, p. 230 pour cette traduction.

[157] *1QH*, xv, 12-13. La traduction s'inspire ici de celle de R. E. Murphy, *op. cit.*, p. 62.

bien cet état de l'homme enclin au mal, incapable par lui-même de justice, de comprendre les desseins de Dieu :

> Qu'est-ce que le rejeton de la femme parmi Toutes tes œuvres stupéfiantes? Lui, la bâtisse de poussière et la pétrissure d'eau, dont l'insticnt (...)! (Lui), la nudité d'ignominie et la s[ource de souil]lure, en qui domine l'esprit perverti! [158]

> Car tu m'as instruit dans Tes secrets merveilleux et dans Ton plan merveilleux Tu as montré Ta puissance envers moi (pour) agir merveilleusement devant beaucoup en vue de Ta gloire, pour instruire tous les vivants (de) Tes actes de puissance. Qu'est-ce que la chair, en comparaison de cela? et qu'est-ce que le modelage d'argile, pour accomplir de (si) grandes merveilles? alors qu'il est dans l'iniquité depuis le sein (maternel) et jusqu'à la vieillesse dans la culpabilité de la prévarication [159].

> Et moi (je suis assimilé) à l'homme d'impiété et à l'assemblée charnelle de perversité. Mes égarements, mes fautes, mon péché, ainsi que la perversion de mon cœur (m'assimilent) à l'assemblée de la vermine et de ceux qui marchent (dans) les ténèbres [160].

> Quant à moi, si je chancelle, les faveurs de Dieu (seront) mon salut pour toujours; si je trébuche par l'égarement de la chair, mon droit, par la justice de Dieu, s'établira à perpétuité [161].

L'expression « égarement de la chair » en ce dernier texte reste difficile à interpréter. Voici l'explication qu'en donne R. E. Murphy [162] : elle peut désigner l'iniquité à laquelle la chair, c'est-à-dire l'homme pécheur, reste encline, ou elle veut souligner que le péché provient du fait de l'association de l'esprit de perversité avec la chair, l'homme faible. Ceci nous amène à signaler l'opposition que font les écrits de Qumrân entre *bāśār* et *ruaḥ*, la chair et l'esprit de Dieu ou l'esprit de vérité. On a même une expression assez curieuse : l'esprit charnel ou l'esprit de chair pour désigner cet esprit d'iniquité.

Le lien entre la chair et le péché est donc très étroit dans les écrits qumrâniens; K. G. Kuhn [163] a pu même dire que chair et péché y étaient presque synonymes. Ce n'est pas que la chair en elle-même soit mauvaise et constitue une force de péché, car elle pourra être purifiée; mais c'est, qu'à cause de sa faiblesse, elle peut facilement être entraînée au mal par l'esprit de perversité. Le texte suivant illustre

[158] *1QH*, XIII, 17-18.
[159] *1QH*, IV, 27-30.
[160] *1QS*, XI, 9-10.
[161] *1QS*, XI, 11-12.
[162] *Op. cit.*, p. 67.
[163] *Op. cit.*, p. 101.

bien ce point en décrivant comment Dieu à la fin des temps détruira toute iniquité :

> Alors Dieu purifiera par Sa fidélité toutes les œuvres de l'homme et Il rendra pur pour Lui (-même) le corps de l'homme, en arrachant tout esprit de perversité des entrailles de sa chair et en le purifiant par l'esprit de sainteté de toutes les activités impies. Il aspergera sur lui l'esprit de fidélité, comme des eaux lustrales, (pour ôter) toutes les abominations mensongères (où) il s'était vautré par l'esprit de souillure, pour faire comprendre aux justes la connaissance du Très-Haut et pour enseigner la sagesse des fils du ciel aux parfaits de conduite[164].

On peut ici résumer cette étude par les conclusions suivantes :

1. *Bāśār* revêt donc dans la littérature qumrânienne d'une façon assez nette le sens biblique et non hellénistique; il s'agit ainsi de caractériser par ce terme l'humanité faible et pécheresse en sa relation existentielle avec Dieu[165].

2. Le lien entre la chair et le péché est plus étroit en ces écrits que dans l'Ancien Testament. Dans tous les textes traitant du sujet, sauf en deux dont le sens reste incertain (*1QS*, III, 9; IV, 20), la chair désigne autre chose que le corps; elle revêt plutôt le sens suivant : c'est l'homme faible qui, à cause de cette condition, peut facilement être emporté par l'esprit de perversité à tomber dans le péché. Nulle part cependant, on ne retrouve la conception grecque d'un combat de la chair, au sens restreint de partie matérielle, contre l'esprit, ni non plus l'idée hellénistique d'une âme pure alourdie par le corps corrompu.

3. L'inclination au mal chez l'homme est avant tout située dans le cœur comme l'indiqueront les textes qui vont suivre. Si en *1QS*, IV, 20, l'interprétation de *bāśār* en un sens restreint reste possible et peut ainsi constituer un exemple de la localisation du mal dans le corps, il faut se rappeler que la pensée générale des écrits de Qumrân n'exploite aucunement cette idée[166].

B. — Le *yéṣèr hā-rāʿ*.

Dans le livre des *Hymnes*, une expression revient très souvent, c'est « créature ou modelage d'argile » (*yéṣèr ḥmr*). Par ces mots, l'auteur

[164] *1QS*, IV, 20-22.

[165] Cf. J. Licht, *The Doctrine of the Thanksgiving Scroll*, dans *Israel Exploration Journal*, VI, 1956, p. 11 : « בשר means humanity without the ennobling gift of divine grace (...) The contrast between the material and spiritual components of human nature is unknown to the scrolls;... »

[166] Cf. R. E. Murphy, *BŚR in the Qumrân Literature and Sarks in the Epistle to the Romans*, dans *Sacra Pagina*, t. II, Gembloux, 1959, p. 68.

veut surtout faire allusion à la façon dont l'homme a été formé comme en témoignent plusieurs passages. Qu'il suffise de citer un de ces textes :

> Je Te rends grâces, mon Dieu, car Tu as agi de façon merveilleuse à l'égard de la poussière, et envers le modelage d'argile Tu as agi de façon extrêmement puissante [167].

En même temps, cette expression « créature d'argile » est souvent utilisée pour désigner l'homme pécheur comme en témoignent avec évidence *1QH*, I, 21-23; IV, 27-29.

Avons-nous en ce livre des *Hymnes* (ou ailleurs) l'emploi du terme *yéṣèr* dans le sens rabbinique du penchant bon ou mauvais? Disons d'abord qu'en deux textes, *yéṣèr* a une portée neutre, sans connotation morale (*1QH*, VII, 13; XV, 13). Dans tous les autres cas, *yéṣèr* est clairement associé au mal et correspond, sans l'usage de l'adjectif, au *yéṣèr hā-rāʿ* des rabbins. Ainsi nous lisons dans la règle de la communauté la recommandation suivante :

> Que personne ne marche dans l'obstination de son cœur, pour s'égarer en suivant son cœur, ses yeux et le désir de l'instinct. Au contraire, ils circonciront ensemble le prépuce de l'instinct et de la nuque raide... [168].

En ce texte, « l'instinct » traduit « *yéṣèr* » et ce désir de l'instinct dans le contexte est sûrement une tendance mauvaise puisqu'il faut la circoncire. Dans le même sens, nous lisons dans le livre des *Hymnes* une prière du psalmiste remerciant Dieu de ne pas l'avoir abandonné aux mauvaises inclinations de sa nature *(yéṣèr)* :

> Je Te rends grâces, mon Seigneur, Car Tu ne m'as pas abandonné pendant mon exil dans un peuple étran[ger, et (ce) n'(est) pas] selon mon offense (que) Tu m'as jugé. Tu ne m'as pas abandonné parmi les impulsions de ma nature... [169]

La tendance au mal qui s'exprime en certains textes par ce désir de l'instinct, de la nature *(yéṣèr)*, est clairement située par les écrits de Qumrân dans le cœur de l'homme comme en témoignent par exemple les textes qui mettent en parallèle le *yéṣèr* et le cœur (*1SQ*, V, 5; *1QH*, IV, 31-32; V, 31-32; XVIII, 25). De plus, nous n'avons qu'à noter la fréquence avec laquelle on fulmine contre la méchanceté du cœur sous diverses formules pour être persuadés qu'à Qumrân le mal trouve son enracinement dans le cœur de l'homme. On nous parle

[167] *1QH*, XI, 3.
[168] *1QS*, V, 4-5.
[169] *1QH*, V, 5-6.

ainsi des mauvais desseins du cœur (*1QH*, v, 26), des cœurs incirconcis, méchants (*1QH*, i, 37) et surtout de l'obstination du cœur qui revient huit fois dans la *Règle de la Communauté* et six fois dans le *Document de Damas* (*CD*, ii, 16; iii, 11-12; *1QS*, i, 6; v, 5; *1QH*, iv, 15, pour ne citer que quelques passages).

C. — Le dualisme.

Une étude détaillée du dualisme dans les écrits de Qumrân n'entre pas dans le cadre de ce travail. Qu'il suffise ici de rappeler brièvement la nature de ce dualisme puisque notre texte à l'étude, *I Jn*, ii, 16, se situe comme nous le verrons dans ce schéma de pensée. La doctrine dualiste nous présente l'idée suivante : l'univers est sous la domination de deux principes opposés. A Qumrân, surtout dans la *Règle de la Communauté*, les hommes sont ainsi clairement rangés selon leur appartenance à l'une ou l'autre de ces forces, l'esprit de vérité ou l'esprit de perversité. Une lutte constante met en face ces deux clans qui sont dominés par un prince, un ange. Ces deux principes ne sont pas cependant incréés, mais dépendent de Dieu, leur créateur. Ce qu'il importe maintenant de noter, c'est que ce dualisme qumrânien, comme l'a prouvé H. G. Kuhn, n'est pas physique, c'est-à-dire qu'il n'est pas conçu à la façon hellénistique comme une opposition entre la matière et l'esprit, mais qu'il constitue un dualisme moral et eschatologique [170]. Il possède un caractère moral, puisqu'il consiste en une lutte entre la vérité et le mensonge, les œuvres de lumière et les œuvres des ténèbres. Il est eschatologique, car la victoire décisive appartient à Dieu qui, à la fin des temps, exterminera les mauvais anges et purifiera ses élus.

D. — La convoitise des yeux.

Si le cœur est présenté dans les écrits de Qumrân comme le siège des mauvais desseins, les yeux y sont aussi indiqués comme un moyen conduisant au mal. Qu'on se rappelle le texte de *1QS*, v, 5 : « Que personne ne marche dans l'obstination de son cœur, pour s'égarer en suivant son cœur, ses yeux et le désir de l'instinct. »

Pour ce qui est de l'expression johannique « la convoitise des yeux », on ne la rencontre pas comme telle à Qumrân. Cependant, ces écrits

[170] Cf. R. E. Brown, *The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles*, dans *The Scrolls and the New Testament*, London, 1958, p. 185.

nous livrent deux textes qu'il vaut la peine de retenir du fait de la connexion établie entre le regard et l'impureté :

> ... de s'abtenir de tout mal et de poursuivre toutes bonnes œuvres; d'accomplir la fidélité, la justice et le droit dans le pays; de ne plus marcher dans la dureté d'un cœur coupable et d'yeux débauchés en faisant toute (sorte de) mal... [171]

> Maintenant, mes enfants, écoutez-moi, et j'ouvrirai vos yeux pour voir et comprendre les œuvres de Dieu; pour choisir ce qui Lui a plu et détester ce qu'Il a haï; pour marcher parfaitement dans toutes Ses voies et pour ne pas errer selon des pensées d'inclination mauvaise et les yeux d'impureté. [172]

V. — La convoitise de la chair en I Jean, II, 16.

Au terme de cette enquête sur la doctrine concernant la convoitise de la chair dans les principaux milieux de pensée dont peuvent être tributaires les écrits du Nouveau Testament, nous arrivons au problème fondamental auquel doit faire face ce travail, à savoir la détermination du sens de la convoitise de la chair en *I Jn*, II, 16. En d'autres mots, faut-il, en ce texte, prendre la chair en un sens hellénistique ou dans le sens biblique et judaïque? Les parallèles pris de l'une ou l'autre littérature ne peuvent pas par eux-mêmes nous permettre de faire un choix entre ces deux alternatives; leur utilité est d'aider à une plus profonde compréhension du texte, étant supposée d'abord la détermination du sens propre au texte, mais ils n'ont pas la capacité de diriger notre jugement sur la valeur intrinsèque du texte. Pour ce faire, il nous faut recourir aux procédés reçus en toute exégèse valable. Nous voulons donc maintenant proposer les divers arguments exégétiques qui nous permettront de conclure que notre expression « la convoitise de la chair » doit être entendue en un sens biblique et judaïque, et non en un sens exclusivement hellénistique.

Dans *I Jn*, II, 16, ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός se présente à nous sans aucune précision. Philologiquement, le mot ἐπιθυμία ne pose pas de problèmes, puisqu'il s'agit dans le contexte immédiat d'une convoitise clairement mauvaise, comme appartenant au monde et ennemie de Dieu. La difficulté majeure réside dans le sens à donner au mot σαρκός, car il est susceptible d'une double interprétation, ainsi que l'a démontré notre étude antérieure. Comme le contexte immédiat ne précise pas le sens de ce mot, il nous faut avoir recours à un contexte plus général,

[171] *1QS*, I, 4-7.

[172] *CD*, II, 14-16. Traduction de G. Vermès, *Les manuscrits du désert de Juda*, Tournai, 1953, p. 161.

c'est-à-dire aux textes parallèles du Nouveau Testament, à la pensée et à la manière de s'exprimer de l'auteur de la 1re Épître de Jean. Avant de procéder à ce travail, retenons un point qui peut avoir une certaine importance : c'est que, grammaticalement, comme l'indique C. F. D. Moule[173], σαρκός doit être pris en *I Jn*, II, 16 comme un génitif subjectif. La formule est ainsi l'équivalent de celle-ci : la chair convoite, ἡ σὰρξ ἐπιθυμεῖ; avec σαρκός, le mot qui est au génitif, comme sujet d'une action, et non comme objet sur lequel se porterait la convoitise.

I. — *Étude des textes parallèles.*

Prenons d'abord les textes dans lesquels se retrouve l'expression ἐπιθυμία τῆς σαρκός : il s'agit de *Gal.*, V, 16, 17, 25; *Rom.*, VI, 12; XIII, 14; *Éph.*, II, 3; *I Pi.*, II, 11; *II Pi.*, II, 10, 18. Quelques autres textes, même s'ils ne possèdent pas notre formule, doivent aussi être analysés puisqu'ils se rapprochent beaucoup de la « convoitise de la chair », ce sont : *Rom.*, VII; VIII, 4-6; *I Th.*, IV, 5; *Col.*, III, 5; *Jude*, 23. Nous terminerons en indiquant quelques textes parallèles d'auteurs chrétiens du début de la vie de l'Église.

L'épître aux *Galates* au chapitre V nous livre un texte bien semblable à celui de *I Jn*, II, 16. Là, saint Paul recommande : Marchez selon l'esprit et n'accomplissez pas la convoitise de la chair ». (καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε)[174]. Car la chair convoite (ἐπιθυμεῖ) contre l'esprit (πνεύματος) et l'esprit contre la chair[175]. Et un peu plus loin, il avertit franchement les chrétiens que, s'ils veulent se dire du Christ, « ils doivent crucifier la chair avec ses passions et ses convoitises » τοῖς παθήμασιν καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις)[176]. Dans l'ensemble du chapitre V de cette épître, il est clair que la σάρξ ne peut se prendre au sens purement grec de la partie matérielle de l'homme, de son corps. Il s'agit plutôt de σάρξ au sens biblique et judaïque et désignant ainsi l'homme tout entier en ses tendances mauvaises comme s'opposant à la loi de Dieu, à la vie de l'esprit qui lui a été départie dans le Christ Jésus. La preuve de cette affirmation en est dans le verset 20 du même chapitre où il décrit les fruits de la chair. Cette liste en effet ne se borne pas aux péchés d'impureté, comme la fornication, l'impudicité, la luxure, mais elle contient des péchés qui ne relèvent évidem-

[173] *An Idiom Book of New Testament Greek*, 2e éd., Cambridge, 1959, p. 40.
[174] *Gal.*, V, 16. Pour une étude du mot « chair » en Saint Paul, cf. A. Sand, *Der Begriff « Fleisch » in den paulinischen Hauptbriefen*, Regensburg, 1967.
[175] *Gal.*, V, 17.
[176] *Gal.*, V, 25.

ment pas du corps pris en lui-même, tels les dissensions, inimitiés, jalousies et service des idoles. A noter aussi en ces textes le lien, tout naturel par ailleurs, entre l' ἐπιθυμία τῆς σαρκός et les fruits de la chair. La convoitise mène à l'action : celui qui se laisse dominer par la convoitise de la chair en produit les fruits. Il sera donc légitime de comprendre l'expression « convoitise de la chair » par cette autre : « les fruits de la chair ». A retenir aussi que *Gal.*, v, 17 (ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ) devient identique à *I Jn*, ii, 16 quand nous appliquons à σαρκός la pleine valeur du génitif subjectif, tel qu'indiqué ci-dessus.

L'épître aux *Romains* nous offre aussi quelques textes intéressants pour notre étude. Le premier s'exprime ainsi :

> Que le péché ne règne donc plus dans votre corps mortel de manière à vous plier à ses convoitises [177] (ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ).

Remarquons d'abord que notre texte contient le mot σῶμα et non σάρξ : ainsi il ne peut servir à expliquer par lui-même le sens de *I Jn*, ii, 16. Il est toutefois nécessaire d'indiquer que la signification purement physique du mot « corps » ou « membres » ne s'impose pas, comme le signalent entre autres J. A. T. Robinson [178] et C. K. Barrett [179]. La raison en est que σῶμα en *Rom.*, xii, 1 désigne la personne entière, tandis que dans notre passage « corps », « membres », « vous » sont utilisés l'un pour l'autre : « Que le péché ne règne donc plus dans votre corps mortel de manière à vous plier à ses convoitises. Ne faites pas de vos membres des armes d'injustice au service du péché; mais offrez-vous à Dieu comme des vivants revenus de la mort et faites de vos membres des armes de justice au service de Dieu. Car le péché ne dominera pas pour vous : ... » [180]

Au chapitre xiii de l'épître aux *Romains*, les chrétiens reçoivent l'exhortation suivante :

> Mais revêtez le Seigneur Jésus Christ et ne vous souciez pas de la chair pour en satisfaire les convoitises [181].
> (καὶ τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίας).

[177] *Rom.*, vi, 12.
[178] *The Body. A Study in Pauline Theology*, London, 1952, pp. 28 s.
[179] *A Commentary on the Epistle to the Romans*, London, 1957, p. 128.
[180] *Rom.*, vi, 12-14. Cf. *Rom.*, vii, 5 s. où les « membres » tiennent lieu de la personne. Aussi *Col.*, iii, 5 s. où les « membres terrestres » désignent toutes les tendances mauvaises de l'homme.
[181] *Rom.*, xiii, 14.

Encore ici, le verset qui précède nous donne le sens de ces convoitises de la chair en indiquant quelques-uns des vices à éviter : ce sont les orgies, la luxure, la débauche, les querelles et les jalousies. « Chair » revêt ainsi un sens analogue à celui déjà indiqué pour *Gal.*, v, 16. Il s'agit dans le contexte immédiat de répudier toutes les tendances mauvaises du moi égoïste pour réaliser le commandement de l'amour qui place le chrétien dans la lumière du Christ Jésus et non sous la domination des œuvres des ténèbres (*Rom.*, XIII, 10-14).

Le chapitre VII de l'épître aux *Romains* nous livre un matériel abondant sur la chair et l'inclination de l'homme au mal. Sans entrer dans le problème de préciser qui est le sujet de l'expérience décrite en ces pages, indiquons le sens de « vivre dans la chair », « un moi charnel » : il s'agit par là de désigner la propension de l'homme entier vers le mal; σάρξ caractérise l'existence de l'homme sous le régime du péché, de la mort, de la loi, par opposition à Dieu, à la vie de l'Esprit. Notons encore l'identification en ce chapitre du « moi » et de la « chair » (VII, 18); de plus, il est bon de remarquer la complexité de sens de chair dans ces passages : σάρξ définit l'élément physique de l'homme (VII, 18, 25) et l'homme tout entier dans sa tendance au péché (VII, 5, 15), un sens physique et un sens moral sont donnés à σάρξ si l'on peut s'exprimer ainsi [182].

Le sens moral de la chair est encore souligné par le tableau du chapitre VIII qui nous décrit la libération de l'esclavage de la chair grâce à l'esprit du Christ. Dans les versets 4 à 9, il est clairement indiqué par l'antithèse « chair » et « esprit », que, vivre selon la chair, désigne non une vie selon le corps mais une vie humaine selon des tendances mauvaises opposées à Dieu. La chair ainsi conçue a sa prudence, sa sagesse (τὸ φρόνημα τῆς σαρκός) opposée à la sagesse de l'esprit. Voilà une association impensable dans une conception purement hellénistique de la chair. Concluons cet exposé du sens de σάρξ dans ces deux chapitres en citant ce qu'en dit R. E. Murphy à la fin de son étude :

> *Sarks* is a law, it is a power almost synonymous with man's desires which move him to sin; it is the whole man who lives by sin. It is a pattern of sinful conduct when one is "in" or "according to" it. It is a creditor and its pursuit leads to death.

[182] Cf. R. E. Murphy, *BŚR in the Qumrân Literature and Sarks in the Epistle to the Romans*, dans *Sacra Pagina*, t. II, Gembloux, 1959, p. 70 : "For St. Paul the concept of flesh involves both the physical and the non-physical, the corporeal and what may be called the 'human' as opposed to the divine."

Although not identical with *hamartia*, it is very intimately associated with it. Carnal means sold into the power of *hamartia* (VII, 14); there is no good in it (VII, 18); by reason of it man serves *hamartia* (VII, 25); it is a law in his members which enslaves him to the law of *hamartia* (VII, 23). God sent Christ in the likeness of sinful *sarks* and condemned *hamartia* in the *sarks* (VII, 3); to "be" in the flesh (VII, 5) or to walk or live "according to" it (VIII, 4, 5, 12 f.) is to court death which is the wages of *hamartia* (VI, 23)[183].

Passons maintenant à l'épître aux *Éphésiens*. Le texte à l'étude est le suivant :

Nous tous d'ailleurs, nous fûmes jadis de ceux-là, vivant selon nos convoitises charnelles (ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκός), servant les caprices de la chair (τὰ θελήματα τῆς σαρκός) et des pensées coupables (τῶν διανοιῶν), si bien que nous étions par nature voués à la colère tout comme les autres [184].

Le contexte ne comporte pas de description des convoitises charnelles en question. Cependant, selon le verset 2, il s'agit d'un mode de vie que suivaient les chrétiens avant leur conversion : ils marchaient « selon le siècle de ce monde », étaient soumis au « prince de l'empire de l'air » et étaient morts à cause de leurs délits et péchés. Ceci suffirait à nous faire comprendre qu'il faut voir dans ces convoitises charnelles la vie peccamineuse en général, incluant toutes sortes de fautes, y compris évidemment les péchés se rapportant au corps. C. Masson [185] fait justement une remarque à ce sujet : « Selon la conception paulinienne de la *chair*, ces *volontés* peuvent s'affirmer dans tous les domaines, même dans le domaine de la vie religieuse, car en tous l'homme peut se rechercher lui-même ». Mais en notre texte, du fait de l'apposition des expressions « volontés de la chair » et « pensées », pouvons-nous dire que σάρξ doit être compris en un sens purement physique? Certains auteurs l'affirment [186]; même alors, il faut bien observer, comme l'indique E. Schweizer, [187] qu'il ne faut pas voir en notre texte une opposition entre σάρξ et διάνοια selon une conception hellénistique ou philonienne, interprétant la pensée comme l'élément divin supérieur à la chair. Il s'agit non d'une opposition mais d'une mise en parallèle des termes en question, tous deux étant utilisés pour parler d'une même réalité, la tendance de l'homme au mal.

[183] R. E. Murphy, *ibid.*, p. 74.
[184] *Éph.*, II, 3.
[185] *L'Épître de Saint Paul aux Éphésiens* (Commentaire du Nouveau Testament, IX), Neuchâtel, 1953, p. 159.
[186] Cf. G. Schrenk, art. θέλημα, dans *TWNT*, t. III, p. 61; C. Masson, *op. cit.*, p. 159; P. Medebielle, *Épître aux Éphésiens* (La Sainte Bible, t. XII), Paris, 1938, p. 40.
[187] *Die hellenistische Komponent im neutestamentlichen σάρξ-Begriff*, dans *ZNW*, XLVIII, 1957, p. 253.

Toutefois, l'interprétation indiquée ci-dessus pour l'expression « volontés de la chair » ne s'impose pas, car d'autres auteurs [188] la comprennent au sens biblique, comme désignant tout l'homme en ses tendances mauvaises. J. Huby [189], par exemple, s'exprime ainsi :

> ... « les volontés de la chair » ne signifient pas ici, comme souvent dans le langage chrétien, les seuls désirs qu'inspire la luxure. La chair est la nature humaine considérée, non pas simplement comme une créature fragile, — en quoi elle n'est pas nécessairement mauvaise — mais comme désordonnée, parce qu'elle se soustrait à l'obéissance qu'elle doit à Dieu.

Un texte de l'épître aux *Thessaloniciens* [190], en union avec un autre de l'épître aux *Colossiens* [191], peut maintenant compléter notre exposé sur la chair et ses convoitises en saint Paul. Ces deux textes cependant ne comportent pas le mot « chair »; ils ne nous parlent que des passions et des convoitises de l'homme. Le contexte, pour l'épître aux *Colossiens*, nous indique que ἐπιθυμία est appliquée à la convoitise des péchés d'impureté; dans le même sens doit se comprendre la formule de la première aux *Thessaloniciens* (ἐν πάθει ἐπιθυμίας), termes désignant ici la passion coupable et le mauvais désir en matière de luxure. Au dire de B. Rigaux [192], nous avons en eux la formule « qui est la plus proche des formules stoïciennes ».

Il nous reste à signaler les textes contenus dans les épîtres catholiques. Voyons d'abord celui de *I Pi.*, II, 11 :

> Très chers, je vous exhorte, comme étrangers et voyageurs, à vous abstenir des désirs charnels (τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν), qui font la guerre à l'âme (κατὰ τῆς ψυχῆς).

Sommes-nous ici en présence d'une conception hellénistique selon laquelle les tendances du corps se révoltent contre l'âme, ou s'agit-il des mauvaises tendances tant spirituelles que corporelles du moi égoïste, charnel? Ici encore, de bons exégètes prennent pour l'une ou l'autre position. Ainsi, entre autres, E. G. Selwyn [193], Pietro de Ambroggi [194], E. Schweizer [195] se prononcent en faveur de la première, tandis que

[188] Cf. F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, 2e éd., Paris, 1931, col. 1191; J. Bonsirven, *Épîtres de saint Jean* (Verbum Salutis, IX), 2e éd., Paris, 1954, p. 117.

[189] Saint Paul. *Les Épîtres de la captivité* (Verbum Salutis, VIII), 16e éd., Paris, 1947, p. 180.

[190] *1 Th.*, IV, 5.

[191] *Col.*, III, 5.

[192] *Saint Paul. Les épîtres aux Thessaloniciens* (Études Bibliques), Paris, 1956, p. 509.

[193] *The First Epistle of St. Peter*, 2e éd., London, 1947, p. 169.

[194] *Le Epistole Cattoliche di Giacomo, Pietro, Giovanni e Guida* (La Sacra Bibbia), 2e éd., Turin, 1949, p. 120.

[195] *Op. cit.*, p. 251.

J. Huby [196], K. H. Schelkle [197] et J. Bonsirven [198] optent pour la seconde. Si l'on se reporte à un texte parallèle de cette première épître de Pierre, où il est question de la lutte du chrétien contre les mauvais penchants, il semble qu'il faille garder à σάρξ le sens plus général de l'homme égoïste, charnel, vendu au péché. Le texte en question se lit ainsi :

> Le Christ ayant donc souffert dans la chair, vous aussi armez-vous de cette même pensée, à savoir : celui qui a souffert dans la chair a rompu avec le péché, pour passer le temps qui reste à vivre dans la chair, non plus selon les passions humaines, mais selon le vouloir divin [199].

Nous croyons qu'il est possible d'expliquer les « désirs charnels » de *I Pi.*, II, 11 par ces « passions humaines » (ἀνθρώπων ἐπιθυμίαις) de *I Pi.*, IV, 2. Dans les deux passages, il s'agit d'une exhortation à une bonne conduite : les chrétiens doivent vivre « selon le vouloir divin » (*I Pi.*, IV, 2) et pratiquer devant les païens les bonnes œuvres qui « les amènent à glorifier Dieu, au jour de sa visite » (*I Pi.*, II, 12). Cette « belle conduite » nécessite un combat contre les mauvaises tendances du moi égoïste entendues d'une façon générale et non au seul sens des passions impures : c'est ce que désignent les expressions « désirs charnels » et « passions humaines ». Celles-ci, en effet, résument la conduite païenne des chrétiens avant leur conversion, conduite qui avait trait aux passions impures, mais aussi à des vices ne se rattachant pas spécialement au corps, comme le culte illicite des idoles par exemple (*I Pi.*, IV, 3).

Qu'en est-il maintenant des deux textes de la seconde épître de Pierre? « Courir après la chair » (*II Pi.*, II, 10), c'est tendre à s'unir à une autre personne, σάρξ en II, 10 gardant l'acception biblique de créature. Ceci découle du fait que l'expression « courir après la chair » décrit la faute de ceux qui imitent les pécheurs de Sodome et de Gomorrhe et les anges déchus (*II Pi.*, II, 4, 6). Pour ces derniers, on constate, en lisant un passage parallèle de *Jude*, que « courir après une chair différente », c'est chercher à s'unir à des créatures d'un autre ordre (*Jude*, 7); pour les premiers, maculer la chair, c'est rendre impure leur personne humaine par leurs vices (*Jude*, 8). Les rapports étroits entre *Jude*, 5-13 et *II Pi.*, II, 4-10 nous permettent de comprendre σάρξ de la même manière dans les deux écrits.

Dans le deuxième passage à l'étude (*II Pi.*, II, 18), σάρξ s'entend aussi de la créature humaine. L'auteur, voulant parler des convoitises

[196] *Op. cit.*, p. 180, note 2.
[197] *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, Freiburg, 1961, p. 69.
[198] *Op. cit.*, p. 117.
[199] *I Pi.*, IV, 1-2.

proprement sexuelles, prend soin d'ajouter à ἐπιθυμίαις σαρκὸς le mot ἀσελγείαις, indiquant ainsi que « convoitise de la chair » ne suffit pas en elle-même à traduire l'idée des désirs sexuels. Il en est de même pour le premier texte où le terme μιασμοῦ vient préciser la pensée : ceux qui courent ὀπίσω σαρκὸς ἐν ἐπιθυμίᾳ μιασμοῦ (*II Pi.*, II, 10).

Signalons enfin quelques textes extra-bibliques du début de la vie de l'Église. Dans la *Didachè* par exemple, nous rencontrons ces paroles :

> Garde-toi des convoitises charnelles [200].
> (Ἀπέχου τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν).

Ce passage est une glose d'un interpolateur, mais son entrée dans le texte est très ancienne [201]. Il nous est ainsi assez difficile d'en préciser le sens. Au chapitre III, nous rencontrons un texte qui a trait aux péchés d'impureté et qui souligne le rôle du regard en cette matière :

> Mon fils, ne sois pas coureur de femmes : la convoitise (ἡ ἐπιθυμία) conduit à la fornication; ni non plus ordurier ni lorgneur : c'est de tout cela que naissent les adultères [202].

L'écrit *A Diognète*, rédigé vers la fin du deuxième siècle dans le milieu d'Alexandrie, nous offre un texte significatif, puisqu'on y voit clairement que « la chair » est entendue en un sens exclusivement hellénistique. On y voit aussi un rappel de *Gal.*, V, 17, tout en modifiant la portée de ce passage paulinien. Voici le texte en question :

> Invisible, l'âme est retenue prisonnière dans un corps visible : ainsi les Chrétiens, on voit bien qu'ils sont dans le monde, mais le culte qu'ils rendent à Dieu demeure invisible. La chair déteste l'âme et lui fait la guerre, sans en avoir reçu de tort, parce qu'elle l'empêche de jouir des plaisirs : de même le monde déteste les Chrétiens qui ne lui font aucun tort, parce qu'ils s'opposent à ses plaisirs [203].

L'étude des textes parallèles à *I Jn*, II, 16 nous amène aux conclusions suivantes. En saint Paul, l'opposition entre « chair » et « esprit » ne peut s'entendre du conflit grec entre la raison et les passions enracinées dans la chair au sens physique [204]. Il s'agit d'une opposition entre l'homme égoïste, vendu au péché, et la vie selon l'esprit de Dieu,

[200] *Didachè*, I, 4.
[201] Cf. J. P. Audet, *La Didachè. Instructions des Apôtres*, Paris, 1958, pp. 265 s.
[202] *Didachè*, III, 3. Traduction de J. P. Audet, *op. cit.*, p. 229.
[203] *A Diognète*, VI, 4-5. Traduction de H. I. Marrou, *A Diognète* (Sources Chrétiennes, 33), Paris, 1951, p. 65.
[204] Cf. J. A. T. Robinson, *The Body. A Study in Pauline Theology*, London, 1952, p. 24 : "When Paul says that 'the flesh lusteth against the Spirit, and the Spirit against the flesh' (*Gal.*, V, 17), he is not referring to the conflict, familiar to Greek ethics, between man's reason and his passions".

selon sa volonté, en participation de la vie du Christ Jésus. Les textes pauliniens, utilisant σάρξ dans un cadre de pensée moral et religieux, ne présentent pas de cas où σάρξ doive s'entendre en un sens exclusivement physique, selon la conception hellénistique. Par les « convoitises de la chair », saint Paul ne désigne donc pas seulement les désirs mauvais du corps, mais les tendances mauvaises du vieil homme, tant spirituelles que corporelles, n'excluant pas évidemment ces dernières et y attachant même, comme c'est le fait de la catéchèse primitive de l'Église, une importance particulière.

En dehors des écrits pauliniens, nous avons aussi constaté que comprendre la « convoitise de la chair » au sens de désir corporel ne s'imposait pour aucun texte. Les textes cités contiennent, en effet, pour « chair » ou « convoitises charnelles » une référence à l'homme ou à ses désirs désordonnés.

Nous pouvons clore ce relevé de textes en concluant ainsi : dans le Nouveau Testament, l'expression « convoitise de la chair » ou toute autre formule semblable gardent à « chair » la signification complexe de l'Ancien Testament et du judaïsme. Ceci nous permet alors de dire qu'il y a une forte probabilité en faveur du même sens en *I Jn*, II, 16, surtout à cause du lien très étroit qui existe entre le texte johannique et ceux de *Gal.*, V, 16, 17, 25. Nous croyons que ce sens s'imposera d'une façon encore plus certaine si nous passons maintenant à l'étude du contexte doctrinal dans lequel s'insère la « convoitise de la chair » en *I Jn*, II, 16.

II. — *Étude du contexte doctrinal de I Jean.*

Le terme « chair » est utilisé par la première épître de Jean dans un cadre de pensée dualiste. La « convoitise de la chair » en effet se range dans le camp des forces des ténèbres, au service du monde, en opposition à Dieu. Le contexte immédiat de *I Jn*, II, 16 nous présente justement, aux versets 15 et 17, le tableau de la lutte de ces deux forces irrémédiablement antagonistes, Dieu et le monde. L'homme doit choisir, il ne peut appartenir aux deux sphères à la fois : ou il aime le Père et hait le monde et ce qui le compose, ou il aime le monde et n'a plus alors l'amour du Père en lui. La « convoitise de la chair » devra donc être comprise à l'intérieur de ce schème dualiste. Le problème qui se pose et qu'il nous faut essayer de résoudre est le suivant : existe-t-il une autre réalité à laquelle s'oppose la chair et qui nous aide à en préciser le sens, comme c'est le cas par exemple pour les autres expressions utilisées par l'épître pour décrire ce dualisme : lumière-ténèbres, péché-justice, né de Dieu, fils de Dieu — né du diable,

fils du diable, amour-haine, monde-Père, Christ-anti-Christ, l'esprit de vérité — l'esprit d'erreur, la vie éternelle et la mort?

La considération suivante peut déjà constituer une solution partielle à notre problème. Il est clair que la dualisme de la première épître de Jean se situe sur le plan moral et religieux : il s'agit de deux forces, de deux personnages irrémédiablement opposés et sollicitant l'adhésion du chrétien; le choix moral de celui-ci le fera fils de Dieu ou fils du diable. Jamais il n'est question dans l'épître d'un dualisme physique, opérant à l'intérieur de l'homme une division entre l'âme, sa partie pure et immatérielle, et le corps, sa partie corrompue et matérielle, selon la conception de la philosophie grecque. Ceci nous met déjà en garde contre une interprétation de la « chair » au sens restreint du corps, puisque ce serait introduire une dichotomie étrangère à la pensée de l'épître et de plus conférer à la « chair », ainsi conçue comme le corps, une opposition à Dieu, un aspect religieux, qu'elle ne possède aucunement dans la pensée hellénistique.

Venons-en maintenant au cœur du problème : y a-t-il dans notre épître un terme auquel on oppose la « chair »? Il nous faut ici répondre négativement. Pouvons-nous apporter d'autres solutions au problème? Dans l'occurrence, il nous est légitime de recourir à d'autres écrits du Nouveau Testament, par exemple à l'évangile de Jean et aux épîtres de Paul, à la condition d'établir que la même pensée dualiste se retrouve dans les trois sources.

Dans l'évangile de Jean, nous retrouvons les mêmes oppositions fondamentales que dans la première épître johannique. Ainsi, par exemple, nous avons dans l'évangile l'antagonisme des mêmes réalités ci-dessus indiquées : lumière-ténèbres [205], vérité-mensonge [206], né d'en haut — né d'en bas [207], disciples du Christ — ou du « monde » [208], Christ — Prince de ce monde [209], esclave du péché — fils libre [210], vie-mort [211]. Or, à l'intérieur de cette pensée dualiste de l'évangile, il y a justement une opposition entre la « chair » et l' « esprit ». Dans les deux textes en question (*Jn*, III, 6-7; VI, 63), il est clair que la « chair » ne peut s'entendre du corps de l'homme seulement. En *Jn*, III, 6-7, il s'agit de la « chair » au sens de l'homme entier sous son aspect de faiblesse naturelle qui ne peut de lui-même accéder au royaume de

[205] *Jn*, I, 4-5.
[206] *Jn*, VIII, 44-46.
[207] *Jn*, III, 31; VIII, 23.
[208] *Jn*, XV, 14, 19.
[209] *Jn*, XIV, 30.
[210] *Jn*, VIII, 31-36.
[211] *Jn*, V, 24.

Dieu, mais qui doit, pour cela, être régénéré d'en haut et recevoir ainsi un supplément de force de l'esprit divin. Ce sens est confirmé par *Jn*, III, 30 où il est question d'une antithèse semblable : l'homme est « de la terre », il ne peut parler des choses du ciel; ceci étant réservé à celui qui « vient du ciel ». Le texte de *Jn*, VI, 63 est plus difficile à expliquer; toutefois, avec plusieurs auteurs, on peut y voir une opposition entre l'humain et le divin. C'est l'esprit de Dieu qui donne la vie; la chair, l'homme charnel ne sert de rien, ne peut rien par lui-même pour le royaume de Dieu et la compréhension des mystères divins [212]. Les paroles de Jésus, reçues dans la foi, sont esprit et vie, élèvent l'homme au plan divin.

Dans ces textes johanniques, l'opposition « chair-esprit » est donc conçue comme « une opposition radicale entre la sphère du terrestre et celle du divin », ainsi que l'a bien indiqué E. Schweizer [213]. Un autre auteur, W. Nauck [214], va même jusqu'à mettre en parallèle, pour l'évangile de Jean, les réalités suivantes : πνεῦμα, ἄνω, θεός, et : σάρξ, κάτω, διάβολος, κόσμος. Dans un tel cadre de pensée, la « chair » doit donc être comprise comme l'homme total et non comme désignant seulement le corps.

Les épîtres de saint Paul nous sont d'une grande utilité pour préciser le sens que le mot « chair » revêt lorsqu'il est employé d'une façon antithétique. Que le dualisme paulinien soit semblable à celui de la première épître de Jean, W. Nauck nous l'indique bien en son ouvrage : *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes* [215]. D'autres auteurs abondent dans le même sens [216]. Ceci ressort aussi de la comparaison entre la pensée de Paul et de *I Jn* : pour les deux auteurs, la chair est l'alliée du monde [217], l'ennemi de Dieu [218]; à elle sont liés la mort [219], le péché [220]; la chair a ses désirs, ses convoitises [221]. Or la réalité à laquelle Paul oppose la chair, c'est l'Esprit. Et comme nous

[212] Cf. H. Cazelles, art. *chair*, dans *Catholicisme*, t. II, col. 864; J. Leal, *Spiritus et Caro in Jo.*, 6, *64* , dans *VD*, XXX, 1952, pp. 257-264.

[213] Cf. la recension de l'art. σάρξ dans *TWNT* par M.-E. Boismard, dans *RB*, LXVIII, 1961, p. 452 : « En dehors des écrits pauliniens, les remarques les plus intéressantes sont faites à propos de la littérature johannique, où l'opposition "chair-esprit" est bien analysée : il s'agit d'une opposition radicale entre la sphère du terrestre et celle du divin. »

[214] *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes*, Tübingen, 1957, p. 107, note 3.

[215] Cf. surtout les pp. 103-108.

[216] Cf. R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, t. I, London, 1952, pp. 173-175; W. F. Howard, *Christianity according to St John*, London, 1943, pp. 83-84, 92; M.-E. Boismard, dans *RB*, LXVIII, 1961, pp. 512 s.

[217] *Éph.*, II, 1-4; *Gal.*, VI, 14 avec V, 24.

[218] *Rom.*, VIII, 7.

[219] *Rom.*, VIII, 6.

[220] *Rom.*, VII, 14.

[221] *Gal.*, V, 16-17, 24-25.

l'avons démontré plus haut, pour les textes de *Gal.* et de *Rom.*, la chair, en cette opposition à l'Esprit, caractérise l'homme faible, pécheur, l'homme tout entier en son inclination au mal et non le seul corps de l'homme.

En conclusion, il nous est donc permis de dire que la « convoitise de la chair » ainsi replacée, pour la première épître de Jean, en son cadre de pensée dualiste auquel elle appartient, doit s'entendre dans un sens général. On y désigne par elle toutes les tendances mauvaises de l'homme qui passe du clan des fils de la lumière à celui du monde où règnent les œuvres de ténèbres. Une interprétation de « la convoitise de la chair » (*I Jn*, II, 16) en un sens restreint ou comme désignant exclusivement les péchés qui ont trait au corps ne nous semble pas possible dans le contexte global de la doctrine dualiste de Jean. Nous pourrions clore ici notre enquête; nous tenons toutefois à ajouter, par manière de « confirmatur », les deux considérations suivantes : l'emploi du mot « chair » par les écrits johanniques et le caractère fortement judaïque de la première épître de Jean réclament de nous pour « la convoitise de la chair » une compréhension non hellénistique, mais biblique et judaïque.

Le mot « chair » ne revient qu'une autre fois dans la première épître de Jean. Voici la teneur de *I Jn*, IV, 2, texte qui revient de façon presque identique dans *II Jn*, 7 :

> A ceci reconnaissez l'esprit de Dieu : tout esprit qui confesse Jésus Christ venu dans la chair est de Dieu.

Ce texte, ainsi que *II Jn*, 7, doit se comprendre à la lumière de *Jn*, I, 14 : « Et le Verbe s'est fait chair et il a demeuré parmi nous, et nous avons vu sa gloire... » Dans ces passages, le mot « chair » ne s'entend pas du corps humain seulement, comme si l'on faisait allusion au moment précis de l'Incarnation de Jésus. On y désigne plutôt le fait que Jésus, Fils de Dieu et Messie, a assumé la nature humaine en toute sa réalité, avec la caractéristique de faiblesse inhérente à cette nature; « chair » dans ces textes garde ainsi le sens biblique pour désigner l'homme tout entier sous son aspect visible et même faible. En *Jn*, I, 14, cette réalité de la « chair » de Jésus est même mise en contraste avec la gloire divine qui habite en lui. C'est là le scandale, la pierre d'achoppement de la foi chrétienne : il faut en effet confesser, pour demeurer vrai chrétien, que Jésus, celui qui est venu dans la chair, qui a été connu comme homme et qui en a épousé les abaissements, c'est lui le Messie et le Fils de Dieu [222].

[222] Cf. à ce sujet l'étude de S. De Ausejo, *El concepto de "carne" aplicado a Cristo en El IV Evangelio*, dans *Sacra Pagina*, t. II, pp. 219-234.

Si nous passons maintenant à l'évangile de Jean, nous y comptons douze emplois du terme « chair » (σάρξ). A l'analyse de ces textes, nous constatons que « chair » garde son sens biblique et judaïque, non un sens exclusivement grec, pour la raison suivante : les divers emplois de « chair » montrent que Jean lui donne une multiplicité de sens, ce qui n'est pas possible dans la conception hellénistique où « chair » ne peut que désigner l'élément physique de l'homme. Ainsi, nous avons déjà indiqué qu'en *Jn*, III, 6 et VI, 63 « chair » s'entend de l'homme faible ne pouvant accéder de lui-même au monde du divin. *Jn*, I, 14 désigne sous « chair » l'assomption par le Verbe de toute la réalité humaine même en sa faiblesse native [223]. L'expression de *Jn*, I, 13, « vouloir de chair » (θελήματος σαρκός) n'a pas de connotation morale et signifie selon certains auteurs [224] la puissance sexuelle de l'homme ou selon d'autres la volonté de l'homme, en unissant « volonté de chair » à ce qui précède : « lui que ni sang ». Les deux expressions unies garderaient ainsi le sens qu'elles revêtent en *Mt.*, XVI, 17 [225]. En *Jn*, VIII, 15, Jésus adresse aux Juifs le reproche suivant : « Vous, vous jugez selon la chair; moi, je ne juge personne », ce qui désigne un jugement selon les apparences qui s'arrête à l'aspect extérieur de Jésus [226]. (*Jn*, VII, 24). Le dernier texte en dehors du chapitre VI, *Jn*, XVII, 2, utilise « chair » dans le sens de tout homme : « et que, par le pouvoir sur toute chair que tu lui as conféré, donne la vie éternelle à tous ceux que tu lui as donnés! »

Un exemple frappant de la fidélité de Jean à employer σάρξ dans le sens biblique de *bāśār* se trouve dans le discours eucharistique du chapitre VI où le terme revient six fois des versets 51 à 56. En effet, il est remarquable de constater comment le mot « chair » tient lieu de toute la personne de Jésus, comme en fait foi le parallèle institué entre la manducation de la chair (*Jn*, VI, 51, 53) et la manducation de Jésus (*Jn*, VI, 57). J. Bonsirven [227] a même démontré à ce sujet que le mot σάρξ employé par Jean se rapproche davantage du mot araméen employé par Jésus lors de l'institution de l'Eucharistie, que le mot σῶμα utilisé par Paul et la tradition synoptique. Comme le note D. Mollat [228], par le terme « chair », Jean « suggère le rapport entre

[223] Cf. S. De Ausejo, *ibid.*, p. 229.

[224] Cf. B. F. Westcott, *The Gospel according to St. John*, London, 1958, p. 9; F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, 2e éd., Paris, 1931, col. 1193; W. F. Arndt-F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, 4e éd., Chicago, 1952, p. 752.

[225] Cf. D. Mollat, *L'Évangile selon saint Jean* (fasc. Bible de Jérusalem), 2e éd., Paris, 1960, p. 69.

[226] Cf. D. Mollat, *ibid.*, p. 114.

[227] Cf. *Biblica*, XXIX, 1948, p. 211.

[228] *Op. cit.*, p. 102.

l'Eucharistie et l'Incarnation : l'homme se nourrit du Verbe fait chair (I, 14) ».

Au terme de l'analyse des textes johanniques où le mot « chair » revient, il nous est donc permis de conclure que le sens exclusivement grec pour le terme en question n'entre pas dans la perspective de l'auteur de l'évangile ou de la première épître de Jean [229]. Cette constatation reçoit une lumière nouvelle du fait du caractère fortement judaïque de ce dernier écrit. Des auteurs comme O. A. Piper [230] et J. A. T. Robinson [231] ont démontré dans leur article les liens de *I Jn* avec les modes de pensée judaïque. Les travaux récents, qui signalent les rapports entre cette épître et les écrits de Qumrân, nous amènent à une même conclusion [232].

***

Conclusion générale

L'étude des textes parallèles du Nouveau Testament, le contexte doctrinal dans lequel s'insère la formule « convoitise de la chair », l'usage du terme « chair » dans les épîtres et l'évangile de Jean, le caractère fortement judaïque de la première épître de Jean, voilà les raisons qui nous permettent, croyons-nous, d'affirmer que l'expression ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός de *I Jn*, II, 16 désigne toutes les tendances mauvaises de l'homme pécheur. Du nombre de ces tendances, nous n'excluons évidemment pas celles qui ont trait à la « chair » entendue au sens physique. Il importe ici de souligner que les fautes sexuelles y sont visées d'une façon spéciale. En effet, l'étude de la catéchèse primitive de l'Église fait preuve d'une insistance en ce domaine. Quand elle avertissait les chrétiens de ne pas se modeler selon la conduite des païens, cela faisait en partie clairement allusion aux mœurs dissolues de la société d'alors. Saint Paul lui-même, en sa liste des « fruits de la chair », énumère en premier lieu ces péchés d'impureté [233]. La catéchèse primitive avait des mots-clefs qui insistaient sur

[229] Cf. S. De Ausejo, *op. cit.*, p. 221.
[230] *I John and the Didache of the Primitive Church*, dans *JBL*, LXVI, 1947, pp. 437-451.
[231] *The Destination and Purpose of the Johannine Epistles*, dans *NTS*, VII, 1960-1961, pp. 56-65.
[232] Cf. M.-E. Boismard, dans *RB*, LXVI, 1959, p. 146 : « ... à mon avis, la I*a* (Joannis) est l'écrit du N. T. qui offre le plus de contacts profonds avec la pensée de Qumrân. »
[233] *Gal.*, V, 20.

ce domaine (ἐπιθυμία, πάθος, employés seuls, ἀπέχεσθαι, πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσελγεία).

Ces désordres sexuels étaient cependant maintenus à l'intérieur d'une vue d'ensemble plus vaste, comme faisant partie du vieil homme ou des tendances mauvaises du moi égoïste et charnel. La « chair » revêtant cette acception générale qui caractérise l'homme faible et pécheur, on évitait par là-même de jeter un discrédit sur le corps humain, danger auquel n'ont pas toujours échappé certains écrivains ecclésiastiques des siècles suivants et auquel certains auteurs spirituels succombent encore au détriment d'une authentique spiritualité chrétienne [235].

Pour ce qui est de la « convoitise des yeux », l'expression peut s'entendre en un sens général dénotant cette capacité d'être captivé par les choses extérieures, sans se soucier de leur réelle valeur [236]. Pour des auditeurs juifs, elle devait faire une allusion claire au domaine, soit de la cupidité, soit surtout des plaisirs sexuels, ainsi qu'en font foi les exemples donnés au cours de ce travail. J. Bonsirven [237] résume bien le sens de cette convoitise en ces paroles :

> *La convoitise des yeux :* c'est par ces fenêtres que l'âme est attirée vers les plaisirs mauvais; des rabbins juifs les appelaient des proxénètes de luxure (cf. *Éz.*, XXIII, 12, 27; *Job*, XXXI, 1; *Mat.*, V, 28). Saint Augustin l'entend d'une curiosité effrénée qui pousse à tout voir, tout éprouver, jusqu'à tenter Dieu.

L'ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου se traduit par « le faste de la fortune », « l'orgueil de la richesse », car βίος en *I Jn* désigne les biens de ce monde, les richesses (*I Jn*, III, 17). C'est la vanité provoquée par la puissance que paraissent conférer les biens matériels; c'est aussi, comme l'a indiqué P. Joüon [238], la présomption des richesses, la confiance téméraire en elles, mal très grave qui incline le riche à penser qu'il peut se passer de Dieu et qui devient une idôlatrie comme le remarque saint Paul en *Col.*, III, 5.

Cette énumération tripartite des éléments du monde concorde-t-elle avec la triade grecque de la convoitise des richesses, de la gloire et du plaisir? Nous ne le croyons pas, à cause justement de ce sens spécial qu'il nous a fallu reconnaître à la « convoitise de la chair » et qui

[234] Cf. E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*, 2e éd., London, 1947, pp. 371-374; R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, t. I, London, 1952, pp. 104-106.

[235] Cf. M. Thurian, *L'homme et la vie spirituelle*, Paris, 1961, p. 12.

[236] Cf. C. H. Dodd, *The Johannine Epistles*, London, 1946, p. 41.

[237] *Épîtres de saint Jean* (Verbum Salutis, IX), 2e éd., Paris, 1954, pp. 117 s.

[238] *I Jean*, II, 16 : 'Η 'ΑΛΑΖΟΝΕΙΑ ΤΟΥ ΒΙΟΥ. *La présomption des richesses*, dans *RScR*, XXVIII, 1938, pp. 479-481.

n'a pas son équivalent idéologique dans la pensée hellénistique. La triade johannique ne s'identifie pas non plus avec « l'envie, la convoitise et l'ambition » de *Pirqê Abot*, IV, 21; elle nous paraît propre à la première épître de Jean et probablement en provenance de la catéchèse primitive de l'Église, puisque notre écrit abonde en formules qui semblent bien être un écho fidèle de cette catéchèse. La « convoitise de la chair » nous réfère à la « chair qui convoite » de *Gal.*, V, 17, c'est-à-dire à l'homme en son opposition fondamentale à l'Esprit et à la volonté de Dieu, englobant ainsi tous les domaines des tendances humaines désordonnées. La « convoitise des yeux » et « l'orgueil de la richesse » désignent deux aspects des penchants mauvais, deux des vices des païens fustigés d'une façon spéciale par la parénèse de l'Église primitive, à savoir les fautes sexuelles et la cupidité [239].

Sans comporter une formulation parfaitement identique, *CD*, IV, 17-18 nous fournit le meilleur parallèle en la matière. Trois tentations guettent le membre du peuple élu : la luxure, les richesses et la profanation du sanctuaire, à savoir la profanation de la communauté [240] par la désobéissance aux lois de Dieu (*CD*, V, 6-12). Les deux premières se rapprochent facilement de la convoitise des yeux (domaine sexuel) et de l'orgueil de la vie ou des richesses. La troisième, à l'instar de la convoitise de la chair, accuse des traits généraux : l'inclination pour l'homme à suivre ses mauvais penchants ou à désobéir aux lois divines.

Université Marquette, Milwaukee, U.S.A. Noël LAZURE

[239] Cf. *I Th.*, IV, 4-8; *Col.*, III, 5-6; *Éph.*, IV, 19-22; V, 11-12; *I Pi.*, II, 11.

[240] L'idée que la communauté de Qumrân, représentant le vrai Israël, forme le sanctuaire de Dieu, est clairement indiquée en *1QS*, V, 6; VIII, 4-6, 8 s; IX, 3-6. Cf. à ce sujet l'article de G. VERMÈS, « *Car le Liban, c'est le conseil de la Communauté* », dans *Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de A. Robert*, Paris, 1957, pp. 316-325.

JÉSUS LIVRÉ ET ABANDONNÉ

D'APRÈS LA PASSION SELON SAINT MATTHIEU

L'échec du juste. — L'image de Jésus en sa passion, dans l'évangile de Matthieu, reflète celle du juste qui échoue, très courante dans le Judaïsme [1].

Quand Hadrien, vers 130, promulgua l'édit qui interdisait aux Juifs de s'occuper de la Loi et de vivre suivant ses prescriptions, son défi fut relevé par beaucoup de Juifs pieux auxquels leur fidélité coûta la vie. Le plus connu d'entre eux est Rabbi Aqiba ben Joseph [2]. Le récit rabbinique de son martyre mérite une étude attentive. Conscient de vivre le conflit entre la *malkût* des hommes et la *malkût šamayim*, Aqiba récite, pendant son supplice, le *šema'*. Les anges serviteurs de Dieu montrent son corps ensanglanté en disant : « Voici la Loi et sa récompense. » Mais Dieu leur répond : « En la vie (éternelle) est leur part » (*Ps.*, XVII, 14), affirmant le lien qui demeure entre la loi, la foi aux promesses divines et le monde céleste à venir.

[1] Sur les conceptions de Matthieu en général, voir, outre les commentaires et les ouvrages bien connus de A. SCHLATTER et G. D. KILPATRICK, W. TRILLING, *Das wahre Israel*[3], München, 1964; G. BORNKAMM, G. BARTH, H. J. HELD, *Ueberlieferung und Kirche im Matthäusevangelium*[4], Neukirchen, 1965; G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit*[2], Göttingen, 1966; R. HUMMEL, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*[2], München, 1966; B. RIGAUX, *Témoignage de l'évangile de Matthieu*, Paris, 1967. — Sur le récit de la Passion chez *Mt :* N. A. DAHL, *Die Passionsgeschichte bei Matthäus*, dans *NTS*, II, 1955-56, pp. 17-32; X. LÉON-DUFOUR, *Mt et Mc dans le récit de la passion*, dans *Bib*, XL, 1959, pp. 684-696; ID., *Passion (Récits de la)*, dans *DBS*, VI [1960], col. 1419-1492; H. W. BARTSCH, *Passions- und Ostergeschichten bei Matthäus*, dans *Basileia* (Festschrift W. FREYTAG, Stuttgart, 1959), pp. 27-41. — Sur les aspects historiques de ce récit : J. BLINZLER, *Der Prozess Jesu*[3], Regensburg, 1960; sur ses aspects théologiques : K. H. SCHELKLE, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des N. T.*, Heidelberg, 1949; J. JEREMIAS, *Abba*, Göttingen, 1966, pp. 191-229. — Sur la péricope de Gethsémani : M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte*[4], Tübingen, 1961, pp. 171-218; ID., *Botschaft und Geschichte*, I, Tübingen, 1963, pp. 258-271; K. G. KUHN, *Jesus in Gethsemane*, dans *Evang. Theol.*, XII, 1952-53, pp. 260-285. — Je n'ai pu malheureusement tenir compte du livre tout récent de W. POPKES, *Christus Traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im N. T.* (*ATANT*, XLIX), Zürich, 1967, mais il ne semble pas me conduire à reprendre mon travail tel qu'il a été publié d'abord dans *Svensk Exeg. Årsbok*, XXXII, 1967, pp. 92-120.

Les références composées de simples chiffres intéressent toutes *Mt.* La traduction est d'ordinaire celle de P. BENOIT-M.-E. BOISMARD, *Synopse des quatre Évangiles*, Paris, 1965.

[2] b *Ber* 61 b par.— Sur la conception rabbinique de la souffrance du juste, voir en particulier S. SCHECHTER, *Studies in Judaism. A Selection*, New York, 1958, pp. 105-122; A. BUECHLER, *Studies in Sin and Atonement*, réimpr., New York, 1967, pp. 119-211.

On peut sur ce récit faire de nombreuses observations. Je me borne à trois points. En quelque situation qu'il se trouve, le Juif pieux interprète sa vie à la lumière des Écritures, dont il se souvient (זכר, μιμνήσκεσθαι), qu'il a lues (קרא, ἀναγινώσκειν) et méditées (הגה, μελετᾶν), et dont les mots lui montent spontanément aux lèvres. Mais cette interprétation elle-même a été enrichie par une tradition qu'il a à son tour méditée, répétée, élargie, de sorte qu'il est parfois malaisé d'y discerner les éléments primitifs ou secondaires. Enfin le problème précis de la justice de Dieu et du juste innocent qui paraît châtié par un Dieu juste a été retourné sous toutes ses faces dès l'Ancien Testament (l'un des plus beaux textes est précisément le Psaume XVII : relire surtout 1-2, 8-9, 13-14), puis dans le Judaïsme, notamment aux temps cruels qui vont de 175 av. J. C. (Antiochus) à 135 ap. J. C. (Hadrien).

Les récits de martyre de la littérature intertestamentaire recueillent les germes d'une *theologia crucis* déjà présente dans l'A. T. Certes les textes d'alliance contiennent une *theologia gloriae* presque démesurée. Si Yahvé est le Dieu de son peuple, il doit lui donner, et aussi au juste, toute « bénédiction » : vie, fécondité, succès, puissance, sagesse, et frapper l'impie de « malédiction » (voir par ex. *Deut.*, XI, 26-28; XXVIII, 1-68; cf. *II Chron.*, XV, 2). Toutefois les choses ne sont pas si simples. Les deux partenaires de l'Alliance ne sont pas à égalité. L'un des deux, un seul des deux, est Dieu. En sa « justice » il ne saurait être suspecté de rompre l'alliance. Il n'est pas permis à l'homme de douter des voies droites et irréprochables de Dieu, d'instituer des épreuves pour s'assurer que Dieu tient ses promesses (de « tenter » Dieu). Cette incrédulité serait une grossière violation de l'alliance. A l'inverse, Dieu a toute liberté d'éprouver son peuple. Et réellement le peuple élu a fait l'expérience de la « malédiction », tandis que les nations des faux dieux brillaient de leurs succès. L'homme pieux pouvait, lui aussi, comme Job, être assis sur son fumier de cendre et poussière, tandis que l'impie, de l'autre côté du chemin, se complaisait dans la « bénédiction ». On allait répétant que les voies de Dieu sont difficiles à comprendre. Peu à peu, en réfléchissant sur cette souffrance, on la trouva pleine de sens et féconde.

Il n'est pas exact de dire que les pensées d'*Is.*, LIII avaient été perdues de vue au temps de Jésus. On avait peine à les appliquer au Messie, l'espoir de tous, la « prunelle » de Dieu (cf. *Ps.*, XVII, 8) par excellence, chargé de supprimer la souffrance. Mais on les appliquait à Israël, peuple juste dans un monde de nations païennes, ou au juif juste au milieu des pécheurs (par ex. *Sag.*, I, 12-III, 12). Nous pouvons estimer

que la manière dont les rabbins entendaient le *šema'*, où se condense l'Alliance tout entière, évoque un idéal de soumission à Dieu assez voisin de l'image tracée par *Is.*, LIII.

En face de la souffrance des hommes, la pensée s'engageait dans deux directions. Cet homme est-il un grand pécheur que Dieu châtie (peut-être par l'entremise de Satan) à cause de ses péchés? ou bien est-il un juste qui reçoit une éducation et une correction imprégnées d'amour, et qui a l'avantage, peut-être, de souffrir et de mourir pour servir des fins plus hautes (expiation)[3]?

L'échec de Jésus. — L'échec de Jésus a subi au cours des temps de profondes réévaluations. Il nous est devenu difficile de nous représenter à quel point le jugement de Jésus et son supplice étaient infamants, tant leur honte a été effacée par la gloire de la résurrection. Quand les premiers chrétiens parlaient de la justice de Jésus, de sa puissance et de sa gloire, leurs adversaires leur rappelaient sa condamnation et son exécution. Et même le Nouveau Testament, malgré la résurrection, continue d'envisager la passion et la mort de Jésus comme une situation de faiblesse (ἀσθένεια, *II Cor.*, XIII, 4), d'impuissance et de malédiction (κατάρα, *Gal.*, III, 13), comme une pierre d'achoppement (σκάνδαλον, *I Cor.*, I, 23; *Gal.*, V, 11).

Je voudrais mettre ici en lumière plusieurs conceptions et convictions sous-jacentes au récit de la passion pris comme un ensemble, et qui dévoilent la pensée chrétienne primitive sur l'apparent échec de Jésus. Volontairement je me limite au récit de Matthieu afin de simplifier l'exposé et de réduire le risque d'harmonisation ou de confusion. Même s'il m'arrive d'employer des termes modernes, mon désir est simplement de dégager les intentions que laisse deviner le récit tel que nous le lisons.

Les Juifs qui n'étaient pas devenus chrétiens regardaient la mort de Jésus comme le refus opposé par Dieu à l'homme de Nazareth. Le Sanhédrin avait rejeté ses prétentions messianiques. Les Juifs fidèles à la Loi avaient donc leurs raisons de ne pas récuser le jugement : les tribunaux d'Israël étaient censés prononcer le jugement de Dieu (voir par ex. *II Chron.*, XIX, 6). Nous savons à quel point, dans la tradition rabbinique, on est lié par la solidarité avec le Sanhédrin dans

[3] On voit ces deux interprétations se dessiner dans les exemples suivants. Chez *Isaïe*, LIII, 4-5 : « Nous l'estimions châtié, frappé par Dieu et humilié », alors qu'en réalité il était « transpercé à cause de nos péchés » et « pour que la paix soit sur nous ». — *Tanch.*, תבא, 4 : « Quand les hommes les voient (les martyrs persécutés par Hadrien), ils se disent entre eux : 'Il y avait du péché chez eux, et c'est pour cela qu'ils sont mis à mort', mais ils ne savent pas que leur sort est la vie éternelle ». — *Jn.*, IX, 1-3 : L'homme n'est pas aveugle à cause d'un péché (personnel ou héréditaire), mais « pour qu'en lui se manifestent les œuvres de Dieu ».

son jugement sur Jésus. Le non des rabbins au Nazaréen ne comporte aucune exception. Il en eût été autrement si Jésus avait été exécuté par l'intervention des seules autorités romaines : certains rabbins au moins l'eussent alors considéré comme un martyr.

Matthieu, lui, récuse le jugement. Il est clair à ses yeux que ce n'est pas la Loi, ce n'est pas un droit correctement appliqué, qui a condamné Jésus à mort, mais des méchants (des « pécheurs ») mésusant de la Loi. Jésus était innocent, juste (ἀθῷος, δίκαιος, XXVII, 4; 19; 24), et l'évangile entier montre à quelle profondeur tout ce qu'il disait et faisait était conforme à la Loi. La mort infamante de Jésus n'est pas la condamnation d'un pécheur par Dieu : le Fils de Dieu assume volontairement cette mort pour le bénéfice de « beaucoup » (XX, 28; XXVI, 28), parce que cela « devait » se faire pour que l'Écriture fût accomplie (XXVI, 53-56; XVI, 21, etc.).

Matthieu écrit cependant sans nul souci passionné de réhabiliter ou de défendre Jésus contre la polémique juive. Bien que son évangile contienne une vigoureuse critique et une condamnation d'Israël comme valeur religieuse, il n'éprouve pas le besoin de prendre la défense de Jésus. A ses yeux le Maître est au-dessus de toute critique. Et au-dessus de toute commisération : le récit de la passion se déroule sans que l'évangéliste s'attendrisse d'aucune façon sur le sort de Jésus. Pour lui Jésus, d'un bout à l'autre, domine parfaitement la situation.

Matthieu partage l'idée commune aux premiers chrétiens que la mort du Christ a eu pour fin d'expier le péché d'autres hommes. Son récit de la passion reste constamment en contact avec *Is.*, LIII. Il rapporte ces mots de Jésus : « Le Fils de l'homme n'est pas venu pour se faire servir, mais pour servir et pour donner sa vie en rançon pour beaucoup » (XX, 28), et encore ceux-ci, qui éclairent le mystère du vin de la cène : « Mon sang, le sang de l'alliance, versé pour beaucoup en rémission de péchés » (XXVI, 28). Mais en fait, il ne donne à ces thèmes aucun développement étendu ou direct. Il n'est donc pas porté à manifester plus en détail les conséquences salutaires de la mort de Jésus, et comment tout cela peut se produire. L'expiation, avec sa possibilité et ses effets, n'est pas pour lui un problème de premier plan au moment où il écrit. Il estime que sa tâche est de décrire avec « intelligence » (σύνεσις) l'action messianique de Jésus : de dire *que* Jésus était le Messie et *quelle* a été son œuvre de Messie. Il le fait à l'aide d'une connaissance des Écritures qui est profonde et étendue. Lorsqu'il expose l'activité de Jésus, il montre sa légitimité messianique en manifestant comment les prophéties ont été accomplies en tout ce qu'il est, ce qu'il fait, ce qu'il souffre, et aussi comment les exigences totales de la Loi

sont accomplies par lui. L'homme de Nazareth, selon l'évangéliste, inaugure l'ère de la nouvelle alliance en accomplissant « la Loi et les prophètes » (v, 17), et donc aussi « toute justice » (III, 15).

Il est toutefois important de déterminer de plus près dans quelle direction se porte l'intérêt de Matthieu. Visiblement il est poussé par le besoin de comprendre et de présenter la vraie justice, de dire en quoi consistait la perfection de Jésus dans son comportement et son œuvre. En face de Jésus, ses questions sont d'abord celles-ci : qu'est-ce que la justice? comment vivait ce juste? Parmi les évangélistes, il est le moraliste. C'est chez lui que l'enseignement moral de Jésus est exposé le plus consciemment, avec le plus de clarté et d'acuité. Cela est sensible également si l'on compare les récits de la passion.

La puissance et la gloire. — Pour voir avec les yeux de l'évangéliste et adopter sa perspective, il faut d'abord nous rappeler comment il voit la situation du Christ au moment où il écrit. Il confesse avec son Église que Jésus, ressuscité et glorifié par Dieu, a reçu tout pouvoir (ἐξουσία) au ciel et sur la terre, qu'il est actuellement présent dans le labeur de l'Église pour faire de tous les peuples des disciples en les baptisant et en leur apprenant à garder tout ce que Jésus, par des paroles et des actes, a prescrit aux apôtres (à « vous »), XXVIII, 18-20. Et quand Matthieu décrit l'activité de Jésus sur la terre, il montre Jésus en chemin vers cette gloire. En toute une suite d'annonces, Jésus déclare que le Fils de l'homme va s'asseoir à la droite de Dieu, venir en puissance et avec grande gloire sur les nuées du ciel, entouré de tous ses anges, s'asseoir sur le trône de sa gloire, etc. Les données typiques sont ici la δόξα, la δύναμις, les anges (XVI, 27; XIX, 28; XXIV, 30-31; XXV, 31; XXVI, 64).

Mieux encore. Dans l'activité terrestre de Jésus l'évangéliste voit percer la gloire qui est la sienne, et qui éclate déjà. « Tout » lui a été remis par le Père (XI, 27). Il enseigne avec une autorité sans égale (ἐξουσία, VII, 28-29), il fait montre d'une sagesse remarquable (σοφία, XIII, 54; cf. XXII, 33), d'une sagesse plus grande que celle de Salomon, le plus sage des hommes (XII, 42) et qui de fait réduit au silence les critiques et les attaques (XXII, 15-46, etc.). Il prouve par des expulsions de démons et par des guérisons qu'il a puissance (ἐξουσία) sur Satan et les démons, qu'il est plus fort qu'eux (ἰσχυρότερος) et peut les mettre en fuite (X, 1; XII, 24-29; VIII, 8-10); même les vents et la mer lui obéissent (VIII, 23-27). Il a le pouvoir (ἐξουσία) de pardonner les péchés et par là même de guérir les malades (IX, 1-8). Toutes ces œuvres de puissance (δυνάμεις) frappent les hommes de stupeur (XIII, 54;

cf. IV, 23-24; XI, 2-6; XIV, 1-2). Par instants, par éclats, transparaît quelque chose de sa gloire céleste (δόξα, XVII, 1-9), et l'on voit même se dessiner les figures des anges (ἄγγελοι) qui le servent et le défendent (II; IV, 11).

Mais la sagesse, la puissance et la gloire de Jésus ne visent pas à son profit personnel, à sa propre gloire : elles sont subordonnées à sa tâche de servir (διακονεῖν) « la multitude » et de donner sa vie en rançon pour elle (XX, 28; XII, 15-21). Lui, il se présente comme le doux, l'humble (XI, 29; XXI, 5). Il ne court pas d'une gloire à l'autre par une suite de victoires irrésistibles; sa voie ne mène à la gloire finale que par l'abaissement, la faiblesse, l'échec, la mort infamante et maudite.

Comment cette puissance pourrait-elle être brisée, cette gloire réduite en poussière? Comment un autre pourrait-il se rendre maître du Fils de l'homme?

Lucidité et prévoyance. — Pour l'évangéliste, il est clair que Jésus a toujours eu la situation en mains. Rien ne le prend au dépourvu, rien ne contrecarre ses plans, pas même le procès et la menace de mort. Coup sur coup, Matthieu montre Jésus qui prédit se passion avec plus ou moins de détails (XII, 40; XVI, 21; XVII, 12; 22-23; XX, 18-19; 28; XXVI, 2; 24; 45). Il est croyable que nous touchons là une tradition venue de Jésus, mais il est certain que l' « accomplissement » a donné après coup aux énoncés plus de clarté et de précision. Ces prédictions du reste incluent aussi la résurrection, et c'est pourquoi elles sont elles-mêmes mentionnées dans les récits de la résurrection (XXVIII, 6; cf. XXVII, 63). Dans le cœur de Jésus, il n'y a de place, selon Matthieu, pour aucune obscurité ou hésitation sur ce qui est la volonté de Dieu.

La passion qui attend Jésus est quelque chose qui « doit » arriver : telle est la volonté de Dieu (δεῖ, XVI, 21; XXVI, 54; θέλημα, XVI, 42). Comment donc Jésus sait-il cela? D'où tient-il sa sagesse, sa clairvoyance? L'évangéliste ne balance pas : Jésus a « entendu » et « compris » ce qui est écrit dans « la Loi et les Prophètes ». Là se trouvait annoncé ce qui maintenant s'accomplit. Au dernier repas, Jésus dit : « Le Fils de l'homme s'en va comme il est écrit de lui » (XXVI, 24), et à Gethsémani : « Tout cela est arrivé pour que s'accomplissent les Écritures des prophètes » (XXVI, 56; cf. XXVI, 54).

D'une manière générale, il est important de noter que Matthieu présente Jésus comme un homme instruit des Écritures, avec les paroles de Dieu dans son cœur et sur ses lèvres. Quand il passe du baptême à l'épreuve initiale du désert, il montre qu'il a « entendu » et « compris » la parole qui sort de la bouche de Dieu, qu'il est prêt à

« faire » la parole [4]. Il se souvient des ordonnances divines, et c'est par une citation exacte de mémoire (du « cœur ») qu'il écarte les tentations (IV, 1-11). Par la suite, son activité est empreinte de la même intelligence des Écritures. Jamais il n'a besoin de la moindre recherche dans le rouleau de la Loi : il a toujours présente à l'esprit la citation juste, avec l'art de l'éclairer et de l'appliquer. En son enseignement, il interprète avec profondeur « ce qui a été dit aux anciens » (V, 20-48), et dans les discussions avec ses adversaires, il trouve souvent à leur reprocher : « N'avez-vous pas lu... ? » (XII, 3, 5; XIX, 4; XXI, 16, 42; XXII, 31; cf. 29). Encore sur la croix, Matthieu le représente avec la parole de Dieu scellée dans son cœur et montant à ses lèvres (XXVII, 46).

Comment, d'après Matthieu, Jésus a-t-il acquis cette connaissance? La parole divine a-t-elle été écrite par l'Esprit directement dans le cœur de Jésus au moment du baptême? ou bien Jésus a-t-il acquis sa science de la façon habituelle et normale — que Matthieu n'a pas à décrire — et l'Esprit lui a-t-il seulement donné lumière et intelligence plus parfaites (« illumination »)? Pour le moment je m'abstiens de chercher une réponse à cette question.

L' « heure » et la « livraison ». — L'évangile de Jean n'est pas seul à parler de l'heure de Jésus (καιρός, ὥρα), ce point mystérieux où le destin tourne, où la situation brusquement se transforme. C'est là une idée qui joue aussi un rôle chez les autres écrivains du christianisme primitif, surtout chez Matthieu. Celui-ci divise l'action de Jésus en deux phases : nous y reviendrons.

Jésus prononce de fortes paroles sur la manière dont Dieu protège sa créature, depuis le plus insignifiant moineau, et donc en particulier ses enfants dont même les cheveux sont comptés (X, 28-31 par.). Nous voyons cela au mieux dans la vie de Jésus lui-même. Dès sa naissance, une menace de mort est suspendue sur lui : les fils de la malice « en veulent à sa vie » (ψυχή, II, 20) et leur assaut est voué à l'échec. Quand la situation s'assombrit, il n'a jamais de difficulté à « se retirer » (ἀναχωρεῖν, II, 14, 22; IV, 12; XII, 14-15; XIV, 13; XV, 21) [5]. Il est défendu et gardé jusqu'à ce que son « heure » vienne (καιρός, XXVI, 18; ὥρα, XXVI, 45). Mais quand cette « heure » est venue, ses ennemis peuvent mettre la main sur lui, le dominer, faire de lui ce qu'ils veulent (XXVI, 50; cf. XVII, 12).

[4] J'emprunte ces catégories à la description de l'auditeur idéal de la parole de Dieu, vrai fils de l'alliance, en *Mt*, XIII, 23.

[5] Noter l'emploi stéréotypé du verbe en ces passages. Ce terme quasi-technique désigne une manière légitime de se dérober à des menaces, à la violence ou à la persécution (la façon dont les mages évitent Hérode, II, 12-13, n'y fait pas exception). J'y reviens plus loin.

Cette situation est commentée vers la fin de la péricope de Gethsémani : « En cette heure-là Jésus dit aux foules : 'Comme contre un brigand vous êtes sortis avec glaives et bâtons pour me saisir. Chaque jour dans le Temple j'étais assis à enseigner, et vous ne vous êtes pas emparés de moi. Tout cela est arrivé pour que s'accomplissent les écritures des prophètes' » (XVI, 55-56). Il y a là de multiples antithèses : pourquoi arrive maintenant ce qui aurait pu arriver n'importe quand? Pourquoi Jésus est-il arrêté par ruse, alors qu'il pouvait l'être ouvertement sur le parvis du Temple? Pourquoi vient-on à lui avec des armes, quand il est l'homme de la parole, toujours désarmé (XXVI, 52) [6]? En réalité, voici ce qui est en jeu : maintenant l' « heure » est venue, la ruse, la violence, les armes se déchaînent contre la « prunelle de Dieu », — et elles peuvent le faire. Dans la version de Luc, Jésus dit : « C'est votre heure, et la puissance (ἐξουσία) des ténèbres » (*Lc*, XXII, 53).

Le verbe qui revient toujours quand Jésus tombe au pouvoir de ses ennemis est παραδιδόναι : Jésus est « livré » entre leurs mains. Ce verbe se rencontre dans les prédictions (XX, 18; XXVI, 2, 24, 45), puis dans les descriptions de la façon dont ces prédictions s'accomplissent. Il signifie transmettre, remettre, livrer : il peut avoir une valeur positive, ou neutre, ou négative (trahir). Il répond au verbe hébreu tardif מסר (= ar. מסר), lequel signifie souvent que quelque chose ou quelqu'un est remis à une personne pour qu'elle en fasse ce qu'elle voudra. Le texte targumique a d'ordinaire ce verbe quand dans l'hébreu biblique quelqu'un est « donné » (le verbe le plus courant est נתן) aux mains d'un autre homme, livré en son pouvoir.

Une telle manière de s'exprimer recouvre une certaine conception de l'existence, la conviction que la puissance et la vie résident en Dieu. Lui a le pouvoir de donner la force et la faiblesse, la vie et la mort. La puissance sur un autre, spécialement la puissance de tuer un autre, l'homme ne peut se l'arroger. Il ne peut maîtriser l'autre et le tuer que si l'autre lui est « donné », remis en mains [7]. Dans l'A. T., la question qui se pose dans les récits de lutte est celle-ci : Yahvé est-il avec nous ou non, a-t-il remis nos ennemis en nos mains ou non? Celui qui reste dans l'alliance de Dieu sans la rompre compte qu'il sera vainqueur et réduira l'ennemi en son pouvoir : supériorité, victoire, domination,

[6] Quand l'un de ceux qui entourent Jésus porte un glaive (XXVI, 52), ce n'est pas tout à fait inoffensif. *Mt* n'indique pas que Jésus le lui ait commandé ou permis. En sens inverse, voir la tradition plus réfléchie sur « les deux glaives », *Lc*, XXII, 35-38.

[7] Nombreux énoncés sur le pouvoir qui appartient à Dieu (par ex. *Dan.*, II, 20-21), et d'autres formules comme celles-ci : « Nul ne peut devenir chef sans la volonté de Dieu » (Josèphe, *B. J.*, II, 8, 7; éd. Naber, V, 165, 3); « Il n'y a pas d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent sont constituées par Dieu » (*Rom.*, XIII, 1); « Tu n'aurais sur moi aucun pouvoir s'il ne t'avait été donné d'en-haut » (*Jn*, XIX, 11).

font partie de la « bénédiction » (cf. *Ex.*, XXIII, 27; *Deut.*, XI, 22-23, 25; XXVIII, 1, 7, 10, 13, etc.). — Or cette « théologie de la gloire » se brise, je l'ai indiqué, contre la pensée que Dieu peut répartir la force et la faiblesse d'une tout autre façon.

Quand Jésus prédit sa passion, il dit que le Fils de l'homme sera « livré (παραδίδοσθαι) aux mains des pécheurs », « aux mains des hommes », « aux grands-prêtres et aux scribes », « aux nations », etc. (XXVI, 45; XVII, 22; XX, 18-19) : il sera « donné » au pouvoir de ses adversaires, qui recevront « puissance » (ἐξουσία) sur lui et pourront disposer de lui à leur gré. Ensuite est indiqué avec plus ou moins de détail ce qu'ils feront de lui.

Derrière ces constructions au passif (« le Fils de l'homme sera livré », etc.), le sujet est donc Dieu. Paul ira jusqu'à user d'un verbe actif : Dieu a livré son propre Fils (*Rom.*, VIII, 32), alors qu'il a le passif en *Rom.*, IV, 25 et *I Cor.*, XI, 23 [8]. Mais la « livraison » par Dieu se fait au moyen d'un instrument (noter le διά, *Mt.*, XXVI, 24), par des hommes. Et comment se fait-elle sur le plan humain, d'après l'évangéliste? Le même verbe (toujours παραδιδόναι) exprime qu'on transmet, remet, livre Jésus; mais il ne s'agit plus de sacrifice, de volonté salvifique, seulement de lâchage et d'inimitié.

La « livraison » va du dedans au dehors. Livraison, lâchage, naissent dans le petit groupe qui entoure Jésus, chez ceux qui croient en lui et sont « avec lui ». Leur fidélité (אמונה, πίστις) le lâche. Par l'un des siens, Jésus est livré hors de la communauté des siens, et l'évangéliste, visiblement, insiste sur l'appartenance de Judas aux Douze (X, 4; XXVI, 14-16; 20-25; 47-50). La « livraison » par Judas (ici c'est proprement une « trahison ») est cependant complétée par l'abandon total des autres qui suivaient Jésus. Tous ils le lâchent, l'abandonnent et prennent la fuite (XXVI, 31-35; 56). Pierre, le chef des disciples, essaie de rester attaché au Maître avec plus de fidélité, mais cela même l'entraîne dans une épreuve qui le vainc (cf. XXVI, 41). Il va jusqu'au reniement : il nie par un serment avoir rien de commun avec Jésus, il jure que rien ne le lie au prisonnier, qu'il ne le « connaît » pas (XXVI, 69-75). La gravité de ce que fait là le premier des disciples ne se comprend que si l'on en perçoit le rapport avec le reniement qu'a blâmé Jésus en X, 33.

Ainsi Jésus est « livré » par ceux qui forment le cercle de ses amis, qui se regardent comme le noyau de l'alliance et le « vrai Israël ». Ils le livrent (XXVI, 15-16, 48) aux chefs officiels d'Israël, au Sanhédrin

[8] Comparer les formules de *Jn*, III, 16; *I Jn*, IV, 9. Et Matthieu dit, à propos de la passion de Jésus, que c'est Dieu qui frappe le pasteur, XXVI. 31 (cf. *Zach.*, XIII, 7).

avec le grand-prêtre à sa tête. Ces chefs l'ont condamné d'avance (xxvi, 3-4) et maintenant jugent qu'il mérite la mort. Ils le livrent au procurateur romain (xxvii, 1-2, 18; cf. xx, 19).

On avait dans l'Antiquité un sens affiné de la représentation et de l'autorité des fonctionnaires. Que Pilate, lorsqu'il siège en son tribunal, soit le détenteur de la puissance impériale, qu'il juge au nom de la puissance romaine, cela n'est pas sans portée pour l'évangéliste. Il voit Jésus en présence de la *malkut*, du pouvoir terrestre, sous sa forme la plus élevée : la puissance païenne de l'empire romain rend la justice. Matthieu montre Pilate, ce païen, qui estime Jésus innocent et se lave les mains de la condamnation, mais en même temps il montre le magistrat qui, en fait, condamne Jésus et le livre à la mort que ses ennemis voulaient (xxvii, 11-26).

Le cercle des disciples, le peuple de Dieu, le pouvoir impérial : trois maillons d'une même chaîne. Dans les trois cas, le verbe employé e παραδιδόναι. Comme ce verbe est aussi un terme technique pour la « tradition », on est peut-être tenté de croire que l'évangéliste aperçoit là un enchaînement de tradition sous le signe du lâchage et de la méchanceté. Mais tel n'est pas son point de vue. Il dépeint la « malédiction » en l'un de ses sens classiques dans l'A. T. (ארר) : l'expulsion, la « livraison », hors de la communauté de vie, l'arrachement à la bonne terre d'où l'homme tire le nécessaire. Et du même coup se dessine une malédiction universelle, dès lors qu'il s'agit du Fils de l'homme, de celui qui a toute puissance au ciel et sur la terre (xxviii, 18[b]).

Le libre vouloir. — Ainsi Jésus est « livré » à la mort par des hommes lâches ou des ennemis (derrière eux nous apercevons Satan), parce que Dieu le « livre » aux mains des hommes. Mais encore, Jésus se livre lui-même. Matthieu n'emploie pas l'expression παραδιδόναι ἑαυτόν à propos du comportement de Jésus (Paul le fait, *Gal.* ii, 20; *Éph.*, v, 2, 25), mais une expression presque synonyme, διδόναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, « donner son âme » (xx, 28)[9]. Le fait que Jésus se livre lui-même est une donnée importante de sa conception. C'est cependant chez Jean que ce thème sera exploité le plus largement (x, 17-18; cf. x, 11, 15; xv, 13-14 : l'expression est τιθέναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ).

Nous avons dit un mot de la prescience de Jésus. Peut-être rendrait-on bien la pensée de Matthieu en reprenant la terminologie biblique : Jésus a « écouté » et « compris » ce qui est écrit dans « la Loi et les Prophètes », ce qui est « la volonté de Dieu », « la voie de la justice », — et

[9] Cf. *Gal.*, i, 4; *I Tim.*, ii, 6; *Tit.*, ii, 14 (διδόναι ἑαυτόν).

il « s'en souvient », il « y pense », il le « fait ». Mais il nous faut préciser comment, selon Matthieu, Jésus accomplit sa tâche volontairement, du dedans de son cœur, pas du tout comme s'il exécutait héroïquement un ordre rigoureux venu d'en haut.

Dès le récit de la tentation, nous percevons que Jésus, de plein gré, accepte de Dieu son sort, quand sa vie et sa sécurité sont en cause. Lorsque le diable veut le pousser à une expérience pour savoir si Dieu avec ses anges le gardera du péril de mort, Jésus l'écarte : ce serait « tenter Dieu » (IV, 5-7). Plus tard l'attitude de Jésus devant la passion nécessaire est décrite sous une forme positive dans les prédictions de la passion avec leur contexte, surtout dans la première (XVI, 21-28). A partir d'un certain moment (ἀπὸ τότε, XVI, 21), il initie ses disciples au secret : il doit monter à Jérusalem pour y souffrir et mourir, et, très conscient de ce qui l'y attend, il y monte alors de plein gré et avec courage. Alors qu'il s'est jusque-là dérobé aux menaces, maintenant, quand Pierre cherche à le retenir, il l'écarte avec une sévérité extraordinaire : le disciple parle au nom de Satan, il n'a pas compris que Jésus *doit* souffrir et mourir ((δεῖ ... παθεῖν κτλ.). Dans les paroles de Jésus rapportées à cet endroit, nous apercevons les catégories suivant lesquelles Matthieu conçoit la passion : « se renier » (ἀπαρνεῖσθαι ἑαυτόν), c'est-à-dire renier son vouloir-vivre [10], « prendre sa croix » (αἴρειν τὸν σταυρὸν αὐτοῦ), c'est-à-dire accepter la condition de condamné à mort, « perdre sa vie » (ἀπολλύναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ). Quand Pierre essaie de détourner son Maître de ce « devoir », il montre qu'il n'entend rien aux pensées de Dieu (φρονεῖν τὰ τοῦ θεοῦ), qu'il est mené par les soucis humains de l'instinct de conservation.

Il faut ici entre parenthèses rappeler de nouveau la série de passages où Matthieu a indiqué que Jésus « se retirait », se dérobait à des attaques ou des violences (II, 14; 22; IV, 12; XII, 14-15; XIV, 13; XV, 21). Ces données typiquement matthéennes, avec le terme presque technique d'ἀναχωρεῖν, ont évidemment pour rôle de montrer que Jésus n'a pas bravé le destin pour courir au martyre. Ce fut seulement quand cela devint nécessaire (δεῖ, XVI, 21) et que l' « heure » l'exigea, qu'il dirigea ses pas de façon à se trouver à la portée des violents [11].

[10] Sur ce point, voir les articles d'A. Fridrichsen, dans *Acta Sem. Neotest. Ups.*, IV, 1936, pp. 1-8; *Svensk Exeg. Årsbok*, V, 1940, pp. 152-162; *Coniect. Neot.* (Upsal), VI, 1942, pp. 94-96; et de H. Riesenfeld dans *Svensk Exeg. Årsbok*, X, 1945, pp. 152-164.

[11] Voir ci-dessus, note 5. Au moment où *Mt.* écrit, l'Église subit des violences et persécutions. Il s'approprie soigneusement les paroles de Jésus sur la conduite à adopter dans ces circonstances (V, 10-12, 43-48; X, 16-42). Sa description de l'attitude de Jésus dans sa passion a des visées parénétiques évidentes. S'il souligne plusieurs fois que Jésus « s'est retiré »

La manière dont Jésus se plie à la volonté de Dieu apparaît clairement dans la péricope de Gethsémani (XXVI, 36-56). « L'heure » approche, et il est dit de Jésus que son âme (ψυχή) est attristée outre mesure, jusqu'à mourir. Quand vient l'affrontement, il « veille et prie ». Trois fois sa prière demande que la coupe passe loin de lui, si c'est possible (εἰ δυνατόν ἐστιν)[12]. Mais l'attitude qu'il a exprimée dans le Notre Père (VI, 9-13) est à sa place aussi au moment de l'épreuve décisive : « Pourtant, non pas ce que je veux, mais ce que tu veux » (XXVI, 39), « que ta volonté se fasse » (γενηθήτω τὸ θέλημά σου, XXVI, 42). Il ne marche à la mort ni de gaîté de cœur, ni avec l'élan d'un fanatique, ni avec l'impassibilité d'un stoïcien. Il veut échapper à la mort si c'est possible, si le Père peut pourvoir à l'œuvre du salut d'une autre façon. Mais si la coupe de la souffrance est nécessaire, il est prêt : que la volonté de Dieu soit faite. L'intimité avec le Père (πάτερ μου, *abba*, Père, mon Père) n'est pas sans parallèles dans les récits de martyre : l'expérience profonde d'une obligation de braver la mort n'est pas décrite comme l'acceptation toute superficielle du décret autoritaire d'un être supérieur, mais comme une délibération confiante d'un fils avec son père avant que l'épreuve ne commence.

Ici, la réponse du Père ne vient pas sous forme de paroles, mais comme un destin qui, du dehors, va frapper le Fils. La décision est présentée comme un oui du fond du cœur à ce que Dieu envoie, une disposition intime à accepter le décret de Dieu qui se réalise dans le cours pénible des circonstances. Le Fils n'obéit pas seulement en paroles et en actes, mais « dans son cœur ».

Que Jésus agisse volontairement — et donc soit maître des événements — est ensuite souligné constamment. Jésus se livre lui-même. Il adresse à Judas la parole qui le dégage (XXVI, 50) et se livre sans résister à ses adversaires. Quand l'un des siens tente de le défendre avec le glaive, Jésus le rappelle à l'ordre par la parole célèbre : « Tous ceux qui prennent le glaive périront par le glaive » (XXVI, 52). Il se déclare convaincu de pouvoir (δύνασθαι), s'il le veut, demander à son Père de mettre à sa disposition plus de douze légions d'anges, mais il s'en abstient pour que les Écritures soient accomplies et que se fasse

tant que ce fut possible, cela peut viser aussi à freiner le zèle fanatique qui chercherait le martyre tout en légitimant une prudence raisonnable (cf. X, 17 : « Prenez garde aux hommes... »; X, 23 : « fuyez... »). Le problème éthique de la persécution (doit-on se livrer ou se retirer?) reviendra souvent dans les Actes des Martyrs, par ex. *Mart. Polyc.* — Faut-il tirer de là quelque conclusion sur le temps, les circonstances où l'évangile de Matthieu a été composé?

[12] Paul lui aussi prie par trois fois pour que l'épreuve l'épargne (*II Cor.*, XII, 7-8), mais sa demande est repoussée, parce que « la puissance s'accomplit dans la faiblesse » (XII, 9). Voir de même *Héb.*, V, 7-10, relatif sans doute à la scène de Gethsémani, avec la conjecture séduisante de Harnack au V. 7 (οὐκ εἰσακουσθείς).

la volonté du Père (XXVI, 53-54). Par la suite, il n'oppose aucune résistance, ni active ni passive, il ne crée nulle difficulté, nul retard, ne se défend pas, n'implore ni ménagement ni grâce, ne refuse pas de porter sa croix. De toute évidence, Matthieu, comme Jean, met en relief que, dans le cadre de l'exécution, Jésus finalement meurt sans que *directement* on lui ôte la vie : il y a un symbolisme voulu dans le détail de Jésus poussant un grand cri et « laissant partir son esprit » (ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα, XXVII, 50)[13]. A la lettre, Jésus ne meurt pas de la main des hommes (comme le font les larrons d'après *Jn*, XIX, 31-32).

Le silence. — Un des traits de *Mt.-Mc* qui a été adouci par *Lc* et *Jn* est que Jésus se tait. On sait depuis toujours que ce thème se réfère à *Is.*, LIII : « Affreusement traité, il s'humiliait, il n'ouvrait pas la bouche. Comme un agneau conduit à la boucherie, comme devant les tondeurs une brebis muette et n'ouvrant pas la bouche » (*Is.*, LIII, 7) et que ce texte est cité expressément en *Act.*, VIII, 32-33. Mais il est important de ne pas comprendre ce silence d'une façon trop étroite, comme un détail destiné seulement à accomplir la prophétie. Déjà chez Isaïe le silence a un sens, et aussi dans les évangiles. Nous devons nous demander à quoi l'on pensait que le silence de Jésus donnait expression.

Se taire est le partage de l'homme dominé et humilié. Celui qu'un dur vainqueur réduit de force au silence et celui qui s'humilie de plein gré ont tous deux à se taire. Parler ouvertement est le privilège de l'homme libre et du souverain. Le vaincu soumis n'a pas la parole, il n'a qu'à mettre la main sur la bouche. De celui qui porte un joug dès sa jeunesse, les Lamentations disent : « Que solitaire et silencieux il s'asseye, quand le Seigneur l'impose (ce joug) sur lui! qu'il mette sa bouche dans la poussière : peut-être y a-t-il de l'espoir! Qu'il tende la joue à qui le frappe, qu'il se rassasie d'affronts » (III, 28-30).

Le silence de Jésus exprime sa soumission digne, maîtrisée, volontaire, sous l'humiliation que le Père céleste lui impose. Il faut y rattacher aussi le fait que Jésus, à l'heure de son abaissement n'enseigne ni ne prophétise, à part quelques mots en passant : les manifestations de sagesse et de puissance seraient déplacées en cette situation d'humiliation et de faiblesse. « L'heure » est venue, le Fils de l'homme a été livré : il se tait[14]. Proprement le silence ne concerne pas les adversaires humains, il s'adresse au Père : « Je me tais, je n'ouvre pas la bouche, car c'est toi qui agissais » (*Ps.*, XXXIX, 10).

[13] L'expression ne paraît pas aussi riche de réflexion sous-entendue que celle de *Jn*, XIX, 30 (παρέδωκεν τὸ πνεῦμα). Cf. *Lc*, XXIII, 46.

[14] Cf. X, 19-20 : les disciples n'ont pas à préparer leur défense devant le tribunal, mais ils se fieront à ce que l'Esprit leur donnera « à cette heure-là ».

Les paroles qui sont dites sont de stricte nécessité. Devant le Sanhédrin, Jésus répond à une seule question, car le silence serait pris pour un reniement. Aux mots « Tu l'as dit », il ajoute une parole sur la situation qui est désormais (ἀπ' ἄρτι) celle du Fils de l'homme (XXVI, 64) : l'évangéliste met en relief cette parole, la dernière adressée à l'ancien Israël. Devant Pilate encore, une seule réponse, qui également renvoie à la question posée : « Tu le dis » (XXVII, 11). En ces deux répliques, Jésus témoigne fermement de ce qu'il est sans se défendre d'aucune façon [15].

Suivant *Mt.* et *Mc*, Jésus ne dit rien sur le chemin qui mène à la crucifixion. Sur la croix, de même, il se tait. Une seule parole articulée nous est rapportée : « Eli eli, lema sabachtani » (XXVII, 46). C'est le cri vers Dieu d'un homme « livré », « abandonné ». Luc et Jean n'ont pas laissé se perdre la tradition sur le mutisme de Jésus, mais ils en ont modifié le sens. Leur récit attribue à Jésus, même au cours de sa passion, une παρρησία : il enseigne et prophétise.

Le dénuement. — Chacun des détails du récit de la crucifixion (XXVII, 33-56) est riche en associations qui renvoient à l'A. T. C'est une vue très ancienne à laquelle il n'y a pas à s'attarder, mais la structure du récit et son inspiration foncière méritent d'être réexaminées du point de vue qui est le nôtre.

La clef de toute la section est la seule parole de Jésus qui y soit notée, le cri de Jésus « abandonné » (XXVII, 46). Ce cri signifie que Dieu n'est plus « avec » Jésus, ni sa bénédiction, mais qu'il laisse la malédiction le frapper. Qui veut comprendre ce récit doit aiguiser son regard en relisant d'abord dans la Torah le chapitre classique sur la bénédiction et la malédiction (*Deut.*, XXVIII).

Matthieu a apporté au matériel reçu de Marc quelques retouches et compléments. Ainsi sa version rend-elle plus sensible que celle de Marc un schème connu par la parabole du semeur (XIII, 3-9; 18-23) et le récit de la tentation (IV, 1-11), schème qui relie notre texte au commandement où se résume la Loi (*Deut.*, VI, 4-5). Nous saisissons dès lors le mouvement de la pensée. La « malédiction » qui frappe Jésus est l'épreuve qui va couronner sa soumission et son amour pour Dieu.

[15] Trois fois donc Jésus répond les mêmes mots à ceux qui le livrent. A Judas et au grand-prêtre : « Tu l'as dit » (XXVI, 25; 64); à Pilate : « Tu le dis » (XXVII, 11). Cette réponse veut-elle éveiller la réflexion (« Que tes oreilles entendent ce que dit ta bouche »), ou faire allusion à l'aveuglement et à l'inintelligence de celui qui parle, ou encore à sa responsabilité (il a la vérité sur les lèvres, mais non en son cœur)?

Maintenant il va révéler s'il aime son Père et Dieu « de tout son cœur, de toute son âme et de toute sa puissance *(mamon)* »[16].

a) Vv. 33-34. — On offre à boire au condamné. Que lui offre-t-on? Du vin mêlé de fiel. L'expression vient de *Ps.*, LXIX, 22, où la dureté de cœur des ennemis est ainsi dépeinte : « Pour nourriture ils m'ont donné du fiel, dans ma soif ils m'abreuvaient de vinaigre. » Pour Matthieu, le vin mêlé de fiel n'est pas une boisson adoucissante, anesthésiante, mais un régime de misère, ou plus précisément « la coupe de la colère » sous une forme concrète. Le texte continue : « ayant goûté, il ne voulut pas boire ». Là deux pensées interfèrent : d'une part, c'était « la coupe de la colère » que Jésus reçut à boire; d'autre part, Jésus sur la croix ne put étancher sa soif (cf. aussi XXVI, 29). La situation du « béni » est complètement renversée : le béni mange et boit en abondance sous la garde du Dieu qui prend soin de lui.

b) Vv. 35-37. — Après qu'on l'a crucifié, on partage les vêtements de Jésus, on s'assied pour le garder. Les vêtements, cette propriété la plus proche de la personne, cette possession élémentaire, ce minimum de *mamon*, le dépouillement de Jésus va les lui enlever. La présence des gardes est un autre signe d'abaissement : la liberté, le pouvoir élémentaire de disposer de sa propre personne, il l'a perdue. En contraste, tranchant avec cette situation, lisons l'inscription : « Celui-ci est Jésus, le roi des Juifs. » Ces mots, naturellement, avaient pour l'évangéliste un sens profond : Celui-ci est le Messie, le Fils de Dieu, l'homme de toute puissance et toute gloire. Le béni de Dieu, le « puissant et glorieux », possède liberté, autorité, puissance, force, gloire et richesse (ἐξουσία, ἰσχύς, δύναμις, βασιλεία, δόξα, πλοῦτος), etc.

c) Vv. 38-(50)-54. — Le troisième thème est le plus développé : l'évangéliste ici a beaucoup de matière à utiliser. Des deux côtés de Jésus sont crucifiés deux brigands : à la lettre, il est placé au milieu des malfaiteurs (*Is.*, LIII, 12). Ses amis et partisans l'ont lâché, se sont dérobés. Il appartient désormais à la classe des criminels, de ceux qui meurent dans la honte et l'infamie totales. Il est injurié, on se joue de lui, on l'outrage (βλασφημεῖσθαι, ἐμπαίζεσθαι, ὀνειδίζεσθαι), et ces actions sont attribuées à trois groupes d'hommes : aux passants (39-40), aux sanhédrites (41-45), aux deux brigands (44). La dérision est totale : elle vient d'en haut comme d'en bas, d'hommes instruits ou non, des piliers du peuple et de la lie de la société.

L'outrage ainsi décrit suppose une « théologie de la gloire » très natu-

[16] Je m'appuie ici sur deux études antérieures : *The Testing of God's Son* (1re partie, chap. I-IV), Lund, 1966, surtout le chap. IV; *The Parable of the Sower and its Interpretation*, dans *NTS*, XIV, 1967-68, pp. 165-193.

relle. Ce qu'on attend sous le ciel de la justice, c'est que Dieu venge « son homme ». S'il veut lui faire droit, qu'il fasse éclater l'innocence et la justice de cet homme en le pourvoyant d'une force victorieuse irrésistible, ou bien qu'il l'arrache au péril de mort par quelque prodige, soit par une intervention directe, soit par un ordre qu'exécuteront des anges (cf. *Ps.*, XXXIV, 8; XCI, 11-12) ou d'autres émissaires tels qu'Élie, sauveur attitré des justes dans le besoin. Les livres des Maccabées et la littérature intertestamentaire aussi bien que les rabbins contribuent à une telle « théologie du péril » par une foule de récits de sauvetages merveilleux au moment où la nécessité est la plus urgente. La dérision dont le crucifié est l'objet tend à prouver que ses prétentions sont maintenant contredites par des témoins sûrs et unanimes, qui sont les événements. Si elles étaient fondées, s'il était un juste, Dieu viendrait prendre sa défense. Ce qui arrive montre qu'il n'a ni force ni puissance ni bénédiction, que Dieu a retiré de lui sa main, — s'il a jamais été avec lui. « Un pendu au bois est une malédiction de Dieu » (*Deut.*, XXI, 23).

En racontant cela, Matthieu est conscient que Jésus se trouve dans l'ultime épreuve (πειρασμός). Il n'y a pas à s'étonner que l'évangéliste voie cette situation comme une résurgence, dans la réalité la plus âpre, de la tentation plus « théorique » qui a suivi le baptême (IV, 1-11). Il a donc retouché son matériel de façon à mettre en lumière le lien avec le récit de la tentation initiale et avec le plus grand commandement de la Loi *(šemaʿ)*. Maintenant Jésus peut garder le silence : il a pris position auparavant, surtout au moment de la tentation, il aime son Père céleste de tout son cœur (rapprocher IV, 2-4 et XXVII, 33-34), de toute son âme (IV, 5-7 et XXVII, 38-50), de toute sa puissance (*mamon :* IV, 8-10 et XXVII, 35-37). L'ordre des deux derniers éléments a été interverti, et cela s'explique sans peine. Il n'y avait pas de raison de suivre l'ordre « régulier », il fallait au contraire que *la vie* fût enlevée en dernier lieu à Jésus livré. Dépouiller un homme mort eût été mal en situation. Si quelqu'un doute que Matthieu mette en relation les récits de la tentation et du crucifiement, il se heurte à un signe qui en dit long : l'évangéliste a repris les mots de Satan : « Si tu es le Fils de Dieu » (IV, 3, 6), pour les placer dans la bouche de ceux qui insultent le crucifié : « Sauve-toi toi-même, si tu es fils de Dieu, et descends de la croix » (XXVII, 40). Il est même possible qu'un seul verbe araméen soit sous-jacent aux deux mots grecs « jette-toi en bas » (IV, 6) et « descends » (XXVII, 40). De part et d'autre, la pensée est semblable : le Fils a le droit de compter sur une protection et une délivrance merveilleuses. Le « béni » n'a-t-il pas reçu la promesse d'être gardé comme une « pru-

nelle », porté par la main des anges, préservé de toute offense et de tout dommage?

Le tentateur et ceux qui parlent en son nom (voir aussi XVI, 22-23) usent d'un langage qui de soi est raisonnable. Ils mettent en œuvre une *theologia gloriae* qui accable tout homme dans l'épreuve et l'invite à braver Dieu, à le tenter ou à le blasphémer. Mais ce que Jésus a devant les yeux, selon l'évangéliste, c'est une *theologia crucis* de forme achevée : théologie de la croix et morale (éthique) de la croix.

L'abandon. — De la sorte, il apparaît clairement que Matthieu décrit Jésus en croix comme celui que Dieu, en le « livrant », a laissé frapper par la malédiction. Dieu n'est pas « avec lui », Dieu l'a « abandonné ». Cela s'exprime dans l'unique parole que prononce le crucifié : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné? » (XXVII, 46 = *Ps.*, XXII, 1). Comment comprendre ce cri[17]?

Aucun instrument de travail scientifique ne nous permet de déterminer ce que, en fait, le Jésus historique a senti et pensé sur le « bois de la malédiction ». Chercher une réponse évidente à cette question, c'est une tâche qui sera toujours « livrée au cœur », si je puis me permettre une expression rabbinique. Il faut nous en tenir à une autre question qui, elle, peut recevoir une réponse « objective », au moins à grands traits. Demandons-nous ce que signifie pour Matthieu cette seule parole du Christ en croix.

Quelqu'un, récemment, l'a entendue comme une habitude pieuse : quand un homme pieux entonne un psaume ou récite une prière, il ne pense pas nécessairement avec précision au contenu du texte récité. Suivant une autre interprétation, assez voisine de la précédente, Jésus cite un Psaume uniquement pour accomplir les Écritures. Aucune de ces deux explications ne semble conciliable avec la pensée de Matthieu. Pour lui, Jésus n'agit pas par la force de l'habitude, il n'accomplit par les Écritures en parole et action, mais loin du « cœur ». Pour lui, Jésus est présent par tout ce qu'il est (τέλειος, « parfait ») en tout ce qu'il fait.

Une autre opinion récente est que Jésus parle ici de la même façon qu'un homme sécularisé de nos jours crie son doute radical au milieu d'un univers qui lui paraît vidé de Dieu. Cela aussi est en dehors des voies suivies par l'évangéliste.

Comment donc formuler sa pensée? En déterminant comment il

[17] Sur l'abandon de Jésus en croix, voir W. HASENZAHL, *Die Gottverlassenheit des Christus*, Gütersloh, 1937.

évoque, d'une manière générale, le comportement de Jésus, son usage des Écritures, et plus spécialement en étudiant la scène du crucifiement, y compris les thèmes repris du *Ps.* XXII. Ainsi se dessine le contour d'un motif religieux très finement ciselé : l'abandon provisoire du juste par Dieu.

La situation de Jésus, telle qu'elle est dépeinte, se trouve éclairée très exactement par la citation : « Eli eli, lema sabachtani (ἠλὶ ἠλὶ λεμὰ σαβαχθάνι)? » Ce qui arrive à Jésus n'est que « malédiction », c'est une accumulation d'adversités frappant celui que Dieu a « livré » et « abandonné » (ἐγκαταλείπειν). Le *Ps.* XXII est la prière d'un homme qui se trouve en une telle situation, qui crie vers Dieu, implore pitié et salut.

Dans le récit, Jésus ne cite que le premier verset, mais le Psaume est présent tout entier à la pensée de l'évangéliste. On a depuis longtemps remarqué combien toute la scène est pleine d'allusions au *Ps.* XXII, et, moins directement, à des Psaumes apparentés à celui-là, tels que XXXI, LXIX, XCI. Plutôt que de reproduire ici le Psaume, j'en rappelle le contenu. Celui qui prie est abandonné de Dieu (amoindri, avili, dépouillé), il implore pitié et salut. Bien qu'il ressente l'abandon et l'éloignement de Dieu, il demeure en repos dans la confiance : il pense que dans le passé Dieu a protégé et sauvé ses pères, il voit dans l'avenir le salut sur lequel il compte. Enfin les vv. 23-32 explicitent ce salut attendu : « J'annoncerai ton nom à mes frères... Car il n'a point méprisé ni dédaigné la pauvreté du pauvre ni caché de lui sa face... A Yahvé la royauté (ליהוה המלוכה), au maître des nations. » Cette assurance que le salut de Dieu ne peut, même quand il tarde, manquer de se réaliser, est extrêmement significative.

Nous pouvons maintenant récapituler et pousser plus loin ce que nous disions de « l'abandon » et constater que l'abandon définitif de Dieu, rejetant à jamais son peuple fidèle ou l'homme pieux, était inconciliable avec la foi ancestrale et l'idéologie de l'alliance. On pouvait bien penser que Dieu les abandonnait pour un temps, dans une intention d'épreuve, d'éducation, de châtiment, de réconciliation, mais non pas pour toujours. Finalement, en Dieu, la miséricorde était plus forte que la condamnation, la « mesure de miséricorde » plus grande que la « mesure de châtiment » : ce que Dieu donne vaut plus que ce qu'il prend[18], — et dans l'alliance il s'oblige à rester juste et fidèle[19].

[18] L'idée qu'on se fait de Dieu inclut donc déjà la souveraineté : celui qui reçoit plus qu'il ne donne n'est pas souverain, mais dépendant et inférieur (cf. *Job*, XLI, 2-3, cité dans *Rom.*, XI, 33-36).

[19] Dieu pourrait-il être injuste? Question écartée comme absurde par ex. dans *Job*, VIII, 3 (cf. XXXIV, 12); *Rom.*, III, 5-6.

Cette foi, qui est aussi une assurance profonde qu'il y a dans l'existence justice et équilibre (שלום, « paix »), implique inévitablement que jamais Dieu ne laisse le droit violé et l'innocence opprimée pour toujours. Jamais la justice n'attend en vain d'être rétablie, l'opprimé d'être relevé : c'était alors une sorte d'axiome dans la conscience religieuse. Quand la « livraison » et l' « abandon » mènent à la mort, on attend encore la « réparation » et le « relèvement » de l'autre côté du tombeau. On ne conçoit pas que Dieu laisse définitivement l'homme pieux à la méchanceté, à l'échec, à la mort : Dieu alors ne serait pas Dieu [20].

Cette assurance se rencontre partout. Dans les « Psaumes de la déréliction » (*Ps.*, VI, XIII, XVI, XVII, XXII, etc.), en *Is.*, LIII, dans la littérature intertestamentaire (par ex. *II Mac.*, VI, 12-17; VII, 1-38; cf. *IV Mac.*, VII-XVIII) ou rabbinique (par ex. la tradition sur Aqiba que nous citions au début). Et aussi d'un bout à l'autre du Nouveau Testament, où les annonces de la passion ne sont nullement isolées. Jésus ne s'achemine pas vers une fin dans la souffrance et la mort : par la souffrance et la mort, il va à la résurrection et à l'exaltation.

En quelle mesure le Jésus de l'histoire a-t-il vécu la « malédiction » sur la croix? Je n'ai pas à en décider [21]. Mais en ce qui concerne la pensée de l'évangéliste, voici ce que j'oserais dire. Pour Matthieu, il est tout à fait clair que Jésus sur la croix éprouve sa situation comme un total abandon par Dieu, comme « l'heure » où les affres de la « malédiction » s'accumulent devant lui, où la proximité du Dieu de bénédiction ne lui donne ni consolation ni secours, et où l'exclusion de la communauté humaine va de pair avec l'abandon de Dieu. Mais Matthieu ne semble pas supposer que Jésus ait un instant perdu son intelligence du « vouloir de Dieu ». Il est clair qu'il voit Jésus mourir éclairé par l'intelligence, la foi, l'espérance (σύνεσις, πίστις, ἐλπίς), « se souvenir » de ce que Dieu a dit et fait, et donc « espérer » le salut à venir, la rentrée dans la communion de son Dieu lorsque le temps de la « livraison » et de l' « abandon » aura passé.

Ce n'est certainement pas par hasard si Jésus sur la croix « se souvient », récite de mémoire (par « cœur ») une parole de l'Écriture parfaitement opportune. Cela entre trop clairement dans l'ensemble du récit : Jésus a « la parole de Dieu » inscrite en son cœur, ou, plus prosaïquement, il a une vivante connaissance des Écritures. Il trouve

[20] En XXII, 32, l'appel au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob implique que ces trois hommes vivent. Si les hommes de Dieu étaient morts, Dieu ne serait pas Dieu.

[21] En *Rom.*, IX, 3, Paul, à son propre sujet, touche le même thème d'une manière très radicale, mais, cela est typique, sous la forme d'une hypothèse irréalisable.

donc en soi-même l'enseignement et la ligne de conduite qui l'aident à avancer même à travers les ténèbres et l'abandon (cf. *Ps.*, CXIX, 105). La parole de Dieu inscrite en son cœur ne peut lui être ravie [22].

Matthieu a rappelé en son chapitre XIII la parabole fondamentale du semeur et de la semence. L'auditeur idéal de la parole de Dieu est celui qui « écoute, comprend et fait » la parole, et donc porte beaucoup de fruit (XIII, 23). Chez lui, la parole ne tombe pas dans un cœur endurci où elle ne peut s'enfouir, d'où le Mauvais peut l'arracher. Ni l'épreuve ni la persécution ne le feront défaillir. Les soucis, les séductions de la richesse n'étoufferont pas en lui la parole. Cette image idéale du fils de l'alliance, Matthieu a eu certainement bien des occasions de la comparer au Christ souffrant.

Que l' « abandon » de Jésus soit envisagé comme une « épreuve », c'est là un thème classique. On le voit condensé par exemple en ce qui est dit d'Ézéchias : « Dieu l'abandonna (עזב, ἐγκαταλείπειν) pour l'éprouver (נסה, πειράζειν) et par là connaître ce qu'il y avait dans son cœur » (*II Chron.*, XXXII, 31).

L'exaltation. — La suite du récit n'a rien qui puisse nous surprendre. Tout ce qui arrive a été préparé avec soin. Il est typique que même les sanhédrites savent que Jésus a prédit sa résurrection au troisième jour (XXVII, 63), et que l'ange du tombeau déclare aux femmes qu'il est ressuscité « comme il l'a dit » (XXVIII, 6). Dès le moment de la crucifixion, l'évangéliste fait pressentir l'exaltation. Quand Jésus réduit à l'infamie rend le dernier soupir, « les pierres crient » : le temple, le sol, les rochers, les tombeaux lui rendent témoignage, avec une unanimité si forte que le centurion païen et son escorte s'écrient : « Vraiment celui-ci était fils de Dieu » (XXVII, 54).

Cependant l'exaltation de Jésus n'est pas une réhabilitation purement personnelle : ce sont ses affaires, sa mission, qui s'accomplissent. La justice et le droit de ses ambitions sont confirmés, sa puissance (ἐξουσία) est manifestée à ceux qui veulent accepter (mais il en fut qui doutèrent, même sur la montagne de Galilée, XXVIII, 17). La communion est restaurée entre lui et ceux qui « étaient avec lui », mais qui l'ont « livré ». Et ils reçoivent une tâche nouvelle avec la promesse que le glorifié « sera avec eux » dans tout ce qu'ils feront. La présence salvifique de Dieu dans le monde est dorénavant une présence du Christ : le « vouloir de Dieu » prend la forme du Christ (XXVIII, 18-20).

[22] Rappelons, à titre de comparaison, la conviction rabbinique qu'on doit au moment de la mort se défaire de tout, mais emporter avec soi la Torah, c'est-à-dire la connaissance de la parole de Dieu et les actions qui lui ont été conformes (*Pirqê Aboth*, VI, 9, etc.).

Les évaluations, conceptions et pensées que nous avons mises en lumière dans le milieu juif et chrétien ne montreraient-elles pas que la foi primitive à la résurrection a pu naître uniquement d'une attente ou de représentations mentales de la foi? Les disciples de Jésus, dès lors qu'ils étaient convaincus de sa justice et de son innocence, ne devaient-ils pas s'attendre à voir Dieu le réveiller d'entre les morts, peut-être même en être sûrs? Question importante, et qu'il est normal de poser. Que les disciples se soient attendus à voir Jésus innocenté dans le monde céleste et au dernier jour, c'est quasiment certain. Mais on ne peut passer de là à une représentation précise de Jésus ressuscitant « le troisième jour » et se montrant à des témoins choisis. Cela ne peut non plus se déduire directement de l'Écriture ou des croyances admises. En revanche, si Jésus a annoncé quelque chose — cela sûrement dans un clair-obscur prophétique que bientôt l' « accomplissement » a dissipé dans une vive lumière —, et si à partir du troisième jour après le crucifiement ont été faites des observations et expériences concrètes, alors toute l'évolution devient compréhensible sans nulle violence.

Jésus, le modèle. — La façon dont Jésus, d'après Matthieu, incarne « la voie de la justice », a des contours très clairs. Plusieurs dizaines d'années ont passé, et l'image de Jésus s'est clarifiée à mesure qu'on répétait les souvenirs en les accompagnant d'une réflexion pénétrante. L'image de Jésus est devenue celle-ci. Le Christ qui a tout pouvoir et domination au ciel et sur la terre s'est consacré tout entier à la tâche de « servir et donner sa vie pour 'beaucoup' » (xx, 28). Ce qu'il a fait depuis le baptême jusqu'au tombeau a été déterminé par la volonté de Dieu et peut se répartir en *deux périodes* [23]. Pendant la première, il est sous la « bénédiction », il agit « en puissance », Dieu est « avec lui ». Pendant la seconde, il est sous la « malédiction », il agit dans la « faiblesse », Dieu l'a « livré et abandonné ». L'épreuve (πειρασμός) atteint son sommet. Mais aussi bien quand Dieu est avec lui et quand Dieu l'abandonne, il montre la « perfection » (τελειότης) dont parlent la Loi et les prophètes, et qui peut se résumer dans le commandement : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu par tout ton cœur, et par toute ton âme et par toute ta force », lequel inclut l'autre : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (xxii, 34-40; cf. par.) [24].

[23] Cela me paraît important à observer dans l'étude des thèmes théologiques qui motivent la formation des unités évangéliques à partir des traditions sur Jésus. La distinction entre Jésus « sous la bénédiction » et « sous la malédiction » semble en effet antérieure à Matthieu.

[24] *Phil.*, ii, 5-11, où l'œuvre de Jésus est regardée comme l'œuvre d'une obéissance par-

Dans l'activité de Jésus, Matthieu voit « le parfaitement juste » qui incarne l'attitude de l'amour (ἀγάπη) et peut donc servir de modèle au fort comme au faible, puisque Jésus a partagé la condition de l'un comme de l'autre.

Avant tout, Matthieu voit Jésus comme un modèle, à la tête du peuple de Dieu dans la nouvelle alliance. Détail topique : le mot de Jésus sur son service et sa vie donnée en rançon n'est pas rattaché à un enseignement sur la réconciliation et le pardon, mais à une déclaration sur l'attitude générale de la vie et sur l'imitation ou la suite de Jésus : « Qui voudra devenir grand parmi vous sera votre serviteur » (xx, 26; voir 20-28). Dans l'ensemble, les annonces de la passion, dans la tradition évangélique, sont rattachées à l'imitation dans le service et la souffrance[25].

Cela ne veut pas dire que Matthieu regarde Jésus seulement comme le premier parmi beaucoup de frères, et l'Église comme un groupe de justes qui n'ont pas besoin de réconciliation, de pardon, de conversion. Avec son regard aigu et son style soigné, il rapporte, comme un mémorial conservé depuis le commencement, ce qui s'est passé quand a été inaugurée la souffrance réconciliatrice de Jésus. A ce moment, Jésus fut seul, tout seul. Le dernier disciple l'a trahi, le premier l'a renié, les autres l'ont lâché pour fuir. Ce n'est pas par un déploiement de forces, par des efforts concertés que le sacrifice a produit son effet. La rançon a été payée par un fils d'homme tout seul, livré et abandonné.

Lund Birger Gerhardsson.
(Trad. L.-M. Dewailly, O. P.)

faite., pourrait être un concentré de l'évangile de Matthieu. L'évangéliste avait devant les yeux une « vision » voisine de celle-là.

[25] Pour l'« histoire des formes », la tradition évangélique se décompose en deux parties sans lien organique entre elles : d'un côté l'histoire de la passion et de la résurrection, enracinée dans le *kérygme*, de l'autre le reste des traditions sur Jésus, qui appartiennent à la *didachè*. Mais cette dichotomie, cette incapacité de voir dans l'ensemble de ce matériel l'unité qu'y voyait le christianisme primitif, est l'un des symptômes qui montrent l'étroitesse des bases où s'appuient les tenants de cette école. Je n'ai pas ici à m'y étendre.

CYRUS SERVITEUR DE MARDUK?

Le texte de Nabonide transcrit et traduit par S. Langdon dans la *Vorderasiatische Bibliothek*, vol. IV (Leipzig, 1912), pp. 218 ss, col. I, 29, où le dieu Marduk nommerait Cyrus « son jeune serviteur », a été parfois utilisé pour illustrer le thème biblique du « Serviteur de Yahvé » par un intéressant parallèle babylonien (par exemple dans *L'attente du Messie*, Paris, 1958, pp. 51-52, note 2, ou par R. de Vaux dans *Bible et Orient*, Paris, 1967, p. 290, en bas). Ce prétendu parallèle est malheureusement fondé sur la traduction de S. Langdon qui est inexacte, et il n'est pas inutile de rappeler que, critiquant une traduction antérieure de Latrille, C. F. Lehmann (*ZA*, V, 1890, pp. 81-84) avait déjà donné une interprétation en partie exacte du passage en question.

Le texte est le suivant :

26 *^{d}Mardukma ītama ittīia $^{(lú)}$Ummān-manda ša taqbû*
27 *šâšu mātāšu u šarrāni ālik idīšu ul ibašši*
28 *ina šalulti šatti ina kašādu*
29 *ušatbûniššumma Kuraš šar māt Anzan arassu ṣaḫri*
30 *ina ummānīšu īṣūtu $^{(lú)}$Ummān-manda rapšāti usappiḫ*
(V R 64, I, 26-31 et dupl. *VS* I 53, I, 25-30)

Contrairement à L. Oppenheim qui, dans *The Interpretation of Dreams* (Philadelphia, 1956), p. 250, n° 12, traduit par un singulier (« he [Marduk] made rise against them Cyrus... »), Latrille (que cela entraîne ultérieurement à une correction arbitraire du texte), Lehmann et Langdon (qui n'en tire pas les conséquences logiques) ont bien vu que le pluriel *ušatbûni* (ligne 29) appelait un sujet au pluriel. Ce sujet ne peut être que la paire Marduk-Sîn mentionnée à la ligne 18 du texte. Le pronom suffixe *su* de *arassu* (pour *arad-šu*) ne peut donc pas se rapporter à ce pluriel, mais au singulier antérieur le plus proche, à savoir à l'*Ummān-manda* de la ligne 26, collectif traité au singulier comme le montre la ligne 27. C'est encore au même *Ummān-manda* que se rapporte le suffixe *šum* de *ušatbûniššumma*, verbe mis

en tête de phrase par un procédé d'inversion attesté ailleurs (par exemple : *šurkam-ma balāṭa lubūr ana dāri* et *iṭḫē-ma bēlum qabluš Tiāmat ibarri*, phrases citées par W. von Soden, *Grammatik*, § 158 *f*; *īmuršu-ma DN bānû abīšu*, citée dans *CAD* B, p. 94*a*; *ušatbâm-ma ummānīia rapšāti*, S. Langdon, *VAB*, IV, p. 220, 38-39; *itbûnim-ma šārī erbettīšunu*, S. Langdon, *VAB*, IV, p. 236, ii, 11, à comparer à *šārī erbetti ušatbâm-ma*, *ibid.*, p. 96, i, 20). Il faut donc traduire :

26 Marduk s'adressa (ainsi) à moi : « Le Mède dont tu parles,
27 lui, son pays et les rois qui l'accompagnent, il n'y en a pas ».
28 A l'arrivée de la troisième année,
29 ils (= Marduk et Sîn) dressèrent contre lui Cyrus II, roi d'Anzan, son vassal,
30 et avec son armée réduite il mit en pièces l'immense (armée des) Mèdes.

Il n'est donc pas question, dans ce texte, de « Cyrus serviteur de Marduk », ce qui, comme l'avait noté C. F. Lehmann, aurait été un contresens à propos d'un personnage étranger honorant un autre dieu. C'est aussi le point de vue du dictionnaire de Chicago, vol. 16 (Ṣ), p. 182, 2', qui écrit : « *Kuraš šar Anzan arassu ṣa-aḫ-ri*, Cyrus, king of Anzan, his (Astyages') subject, the second (of his name). »

Paris. M.-J. Seux.

FOUILLES A 'ARÔ'ER SUR L'ARNON

LES NIVEAUX DU BRONZE INTERMÉDIAIRE

La deuxième campagne de fouilles au *khirbet* de 'Arô'er a eu lieu pendant l'été de 1965, du 5 août au 4 septembre[1]. Sur le versant nord-ouest, nous avons ouvert la tranchée A 2, prolongement de la tranchée A 1, pour connaître les structures du mur de la forteresse de Mesha, à peine entrevues dans la campagne précédente (voir pl. I). Pour obtenir une coupe stratigraphique verticale de toutes les périodes d'occupation, nous avons ouvert aussi, au sommet du *khirbet* les tranchées D 1 et D 2, que nous avons laissées séparées par une banquette témoin. Au cours de cette campagne on a exploré les locus 200, 201, 202 et 203, en creusant jusqu'au sol de la forteresse de Mesha, du IXe siècle av. J.-C. De plus, on a fait quelques simples recherches en surface dans les tranchées F, G et H pour vérifier si les murs IV, V et VI découverts pendant la première campagne continuaient à recouvrir la face extérieure du mur I de Mesha sur les versants nord-ouest et nord-est du *khirbet*.

C'est le 2 août 1966 que nous avons entrepris la troisième campagne de fouilles. Comme les précédentes, elle devait durer un mois. Sur le versant nord-ouest, nous avons ouvert la tranchée A 3, dans l'espoir de mettre enfin au jour la porte de la forteresse de l'époque du Fer, mais les constructions découvertes se sont avérées être des modifications de la ligne continue des murs de la forteresse de Mesha, lors de la construction de maisons à l'époque romaine. La tranchée D 2 s'est étendue vers l'ouest dans la zone des locus 204 et 206. Notre intérêt s'est spécialement porté sur la stratigraphie des locus 202, 203 et 206, où nous sommes parvenus au sol vierge; ses deux niveaux plus profonds, VIb et VIa, représentent les phases I et II du Bronze Intermédiaire où commence l'occupation de 'Arô'er, et qui font l'objet de ce rapport. La tranchée K, ouverte pendant cette campagne, nous a donné de nou-

[1] Le rapport de notre première campagne de fouilles à 'Arô'er, dans *RB*, LXXII, 1965, pp. 77-94.

veaux détails sur la forteresse de Mesha, mais nous n'avons pu creuser jusqu'aux niveaux inférieurs, à cause de l'énorme difficulté que présentait l'enlèvement des pierres des murs qui affleuraient [2].

I. Le niveau VIb. Bronze Intermédiaire I (c. 2250 à 2050 av. J.-C.).

Le niveau VIb, qui correspond à la première occupation de 'Arô'er, a été fouillé dans le locus 203 de la tranchée D 1, et 202 et 206 de la tranchée D 2 (v. pl. II). Son épaisseur à partir du sol vierge est de 1,30 m dans les locus 202 et 203, et d'environ 0,90 m dans le locus 206. Ce niveau consiste en couches horizontales de terre noirâtre mêlée de cendres et d'os de chèvre, alternant avec d'autres moins épaisses de terre jaunâtre très fine déposée par le vent ou la pluie. Dans la couche la plus profonde du locus 202, on a mis au jour quelque foyers ronds creusés dans le *huwwar* et renfermant des os et des grains de blé carbonisés. La stratigraphie de ce niveau est claire et intacte, sauf dans la partie nord-est des locus 202 et 203 à cause de la tranchée de fondation de la forteresse du Fer I antérieure à Mesha. La céramique recueillie est brisée; dans la couche la plus profonde, épaisse d'environ 0,30 m, on a trouvé quelques outils de silex grossièrement façonnés. Tout ceci semble indiquer une première occupation de caractère semi-nomade au cours de laquelle alternèrent les périodes d'occupation (terres noirâtres) et celles d'abandon (couches jaunâtres). La pente peu accentuée du sol vierge du *khirbet* et le faible régime des pluies dans cette région expliquent l'absence d'une forte érosion qui n'a pratiquement pas perturbé la formation progressive et horizontale de ce niveau.

La céramique. — Avant de discuter la céramique propre du niveau VIb, faisons un petit commentaire sur les notes générales et communes de la poterie des Périodes I et II du Bronze Intermédiaire trouvée dans les niveaux VIb et VIa de 'Arô'er. La céramique de ces deux niveaux a dans sa totalité, une certaine unité de techniques et de

[2] Qu'il me soit permis de remercier tous ceux qui par leur aide financière ont rendu possible les deuxième et troisième campagnes de fouilles, en particulier Mgr. Vicente Puchol, évêque de Santander, et le Rév. Pablo Termes, de Barcelone, tous deux récemment décédés. Notre équipe était composée pour la deuxième campagne, des : Rév. Angel González, P. Jean P. Sandoz o.p., MM. Angel Arango et Ramón Sáenz de Heredia; pour la troisième, des : RR. Vicente Vilar, José M. García et Carlos Aizpúrua, et M. Angel Arango. Les dessins des fig. 1 à 5 ont été réalisés par M. José Legazpi et les plan des pl. I et II, par l'architecte M. Angel Coronado. Je les remercie tous de leur collaboration enthousiaste et désintéressée.

formes, dérivées pour la plupart de l'Ancien Bronze III transjordanien, bien qu'il existe, comme nous le dirons, une évolution entre les deux niveaux. Les parallèles les plus proches de notre céramique, nous les trouvons naturellement dans les sites voisins de ʿArôʿer (*khirbet* Iskander et Ader) et dans la collection des tessons de surface recueillis en Transjordanie par N. Glueck et à Bab edh-Dhraʿ par W. F. Albright. En ce qui concerne la Palestine, la céramique du Bronze Intermédiaire de ʿArôʿer a une parenté incontestable avec les formes de vases provenant des dépôts d'occupation : t. Beit Mirsim niveaux J, I et H, t. ed-Duweyr *Cave* 1529, strate XV de Megiddo, niveaux d'occupation à t. es-Sultan de Jéricho; au contraire, la céramique provenant des tombes de cette période présente de notables différences [3].

Au niveau VIb comme au niveau VIa de ʿArôʿer, la céramique est généralement fabriquée à la main, l'usage du tour étant restreint aux bords de quelques bols et surtout de jarres à col élancé et évasé du type de notre fig. 5 : 6-9. A l'intérieur, on remarque clairement le raccord et, sur lui, les traces de la pression de doigts.

Une des caractéristiques les plus remarquables de la céramique du Bronze Intermédiaire dans les deux niveaux de ʿArôʿer est l'engobe rouge lustré appliqué sur toutes les « théières » et aux bols les plus précieux de l'attirail domestique (fig. 1; 2 : 1-11; 4 : 1.2.4-11.13-19). L'engobe rouge tend à devenir plus sombre et plus épais et, par là même, plus détachable au niveau VIb, et plus fin et clair, parfois presque jaune, au niveau VIa. Le lustrage fait en traits irréguliers et espacés est plus commun que le lustrage continu et régulier, les deux modalités étant employées en semblables proportions aux deux niveaux du Bronze Intermédiaire [4].

[3] Dans le cours de cet article nous employons les abréviations suivantes : *Ader* = Ray L. Cleveland, *The Excavation of the Conway High Place (Petra) and Soundings at Khirbet Ader*, *AASOR*, XXXIV-XXXV, 1954-1956. *Ancient Gaza* = Fl. Petrie, *Ancient Gaza I* et *II* (London 1931, 1932). *EEP* = N. Glueck, *Explorations in Eastern Palestine, II* (*AASOR*, XV, 1935); III (*AASOR*, XVIII-XIX, 1939); IV (XXV-XXVIII, 2 vol., 1951). *Gibeon* = J. B. Pritchard, *The Bronze Age Cemetery at Gibeon* (Pennsylvania, 1963). *Jerico I, II.* = K. M. Kenyon, *Excavations at Jerico, I* (London 1960), II (London 1965). *Kûfin* = R. H. Smith, *Excavations in the Cemetery at Khirbet Kûfin, Palestine* (London 1962). *Lachish IV* = O. Tufnell, *Lachish IV. The Bronze Age.* 2 vols., *Text and Plates* (London 1958). *Megiddo* II = G. Loud, *Megiddo* II (Chicago 1949). *M. Tombs* = P. L. O. Guy, *Megiddo Tombs* (Chicago 1938). *Mirzbâneh* = P. W. Lapp, *The Dhar Mirzbâneh Tombs* (New Haven 1966). *PPEB* = G. E. Wright, *The Pottery of Palestine from the Earliest Times to the End of the Early Bronze Age* (New Haven 1937). *TBM* I, II, III = W. F. Albright, *The Excavation of Tell Beit Mirsim*, I (*AASOR*, *XII*, 1930-1931); II (*AASOR*, XIII, 1931-1932); III (*AASOR*, XVII, 1936-1937).

[4] Peut-être remarque-t-on une légère prédominance du lustrage continu dans le niveau VIb, où on a trouvé les fragments de bols et de jarres les mieux brunis, fig. 1 : 1.6; 3 : 5. Quant au lustrage à traits irréguliers, il a une longue histoire à l'AB transjordanien; il apparaît utilisé dans un type de bols auxquels succèdent nos fig. 1 : 1 ss., dans le niveau IV (= AB II) de

En ce qui concerne la décoration, signalons d'abord, comme caractéristique négative, l'absence totale de dessins peints. Le tracé de lignes obliques et entrecroisées en violet ou rouge foncé, encore en usage à la fin de l'Ancien Bronze III sur quelques petites jarres [5], disparaît complètement à la Période du Bronze Intermédiaire de 'Arô'er.

Il faut remarquer le décor peigné, employé de préférence sur des jarres ou bassins : fig. 3 : 1; 4 : 15; 5 : 14; pl. IV : 1-6.9. Cette décoration consiste en longs traits verticaux (fig. 3 : 1), ou courts et entrecroisés (pl. IV : 2.6), gravés sur la partie extérieure du vase à l'aide d'un grattoir à dents mousses. L'usage de ce décor peigné est général en Transjordanie en des sites d'occupation plus ou moins contemporaine à nos deux phases de 'Arô'er, par exemple à Bab edh-Dhra' au sud [6] et à Umm el Ḥamad el Gharby dans la région du w. Zerqa [7]. Des fragments portant cette décoration apparaissent avec la même relative abondance et sans changement sensible de forme ou d'exécution aux niveaux VIb et VIa de 'Arô'er et dans les trois phases successives d'Ader [8]. Par contre, ce motif est presque inconnu dans la céramique palestinienne de cette époque, où les témoins les plus tardifs d'une semblable décoration ne dépassent pas l' AB III [9]. En effet, au niveau J de T. Beit Mirsim apparurent un bassin et des tessons avec la même décoration rayée, mais d'une technique d'exécution déjà différente par rapport au décor peigné transjordanien [10]. A en juger par la description et les photos, ces spécimens de T. Beit Mirsim sont les derniers vestiges du « pattern combing » ou dessin à raies incisées horizontales et verticales, thème ornemental usité dans des grandes jarres du Chalcolithique Supérieur [11] et des Périodes I, II et III de l'Ancien Bronze, dans une route commerciale qui va de l'Égypte [12],

tell esh-Shuneh, cf. Henri de Contenson, *Three Soundings in the Jordan Valley*, *ADAJ*, IV-V, 1960, pp. 12 ss, fig. 14 : 1.

[5] Cf. *TBM* I, niveau J daté de la fin de l'AB III : pl. 1 : 9.12.17; 2 : 3.5.7.11.16. Tombe A de Jéricho fouillée par J. Garstang, contemporaine du niveau J de T. Beit Mirsim, *Annals of Archae. and Anthr.*, XIX, 1932, pl. VIII.

[6] W. F. Albright, *Early-Bronze Pottery from Bâb ed-Dra' in Moab*, *BASOR*, 95 (oct. 1944), pl. 2 : 5; 3 : 2.7.46.

[7] *EEP* III, p. 261; IV, pl. 96 : 3.7.8.17; 97 : 6.7.13-15; 107 : 5-7, ces derniers fragments provenant du gisement chalcolithique de U. el Ḥamad esh-Sherqy et datés par N. Glueck du MB I (= Bronze Interm. II) en raison de ce décor peigné, cf. *BASOR*, 97 (févr. 1945), p. 20, pl. 13 : 5-7.

[8] *Ader*, pl. 24B : 12.14, phase A; pl. 22A : 2-4.12, phase B; pl. 19C : 4, phase C.

[9] Signalons dans la couche inférieure de la tombe 3 de kh. Kûfin, la présence d'un tesson très semblable à celui que nous présentons dans notre pl. IV : 2; cf. *Kûfin*, pl. XII : 8.

[10] *TBM* I, pl. 1 : 3.14.15; 2 : 1.2; II, pl. 19 : 1.

[11] Cela se trouve, entre autres sites, à T. el Far'ah près de Naplouse dans la couche du Chalcolithique Supérieur, cf. *RB*, LIV, 1947, p. 409, fig. 2 : 16.

[12] Cf. M. W. Prausnitz, *Abydos and Combed Ware*, *PEQ*, LXXXVI, 1954, pp. 91-97.

à travers la Palestine, jusqu'à la Syrie Centrale [13] et la plaine d'Antioche [14].

En commentant la céramique de 'Arô'er, nous nous référerons plus concrètement à d'autres modes de décoration employés dans les niveaux VIb et VIa, comme : les bords ondulés par pressions digitales dans les bols (fig. 4 : 3.12) et dans les bassins (fig. 3 : 1; 5 : 10.11); les bandes d'incisions gravées sur les cols des jarres (pl. V : 1.10); les pointillés (pl. III : 16; V : 2) et les divers plis imprimés avec les doigts (pl. V : 11.12).

La céramique du niveau VIb. — Commençons la description de la céramique de ce niveau par les pièces de la fig. 3 : 6-10, trouvées dans les couches les plus profondes et les plus anciennes d'occupation du *khirbet* et qu'on doit morphologiquement attribuer à la période de transition entre l'Ancien Bronze III et le Bronze Intermédiaire I. Les fragments de grandes jarres sans col à bords arrondis avec la lèvre cernée par une rainure extérieure (n° 10) et deux filets en relief (n° 9), appartiennent à un type de jarres sans col ovoïdales et à base plate qu'on commence à fabriquer dans le Chalcolithique Supérieur et qui sont d'un usage commun pendant tout l'Ancien Bronze [15]. La rareté des fragments de ce type de jarres au niveau VIb nous porte à les attribuer à l'époque finale de l'Ancien Bronze III. Leur présence, cependant, dans la Phase B d'Ader, correspondante à notre niveau VIb, indique qu'au moins en Transjordanie, elles ont été en usage, certainement de façon restreinte, dans la première moitié du Bronze Intermédiaire I [16]. Le col évasé et bas de la jarre n° 8 est à attribuer également à la dernière phase de l'AB III ou au commencement du Bronze Intermédiaire. Morphologiquement, il appartient à un type de jarres globulaires qui est assez commun à l'AB III de Palestine [17].

[13] Cf. E. Fugmann, *Hama*, II-1. *L'architecture des Périodes Préhellénistiques* (Copenhagen 1958), p. 69, fig. 85 : 3E969.

[14] R. J.-L. S. Braidwood, *Excavations in the Plain of Antioch. I. The Earlier Assemblages. Phases A — J* (*OIP*, LXI, Chicago, 1960), p.293, fig. 233 : 12; photo pl. 32 : 14, appartenant à la phase G de l'Amuq qui correspond à l'Ancien Bronze I de Palestine.

[15] Cf. *PPEB*, forme D VIIIb, p. 100. Entre autres sites, on les a trouvés à Tell el-Far'ah près de Naplouse dans le niveau du Chalcolithique Supérieur, cf. *RB*, LIV, 1947, p. 409, fig. 2 : 6.8.

[16] *Ader*, fig. 14 : 21.22.

[17] Voir p. ex. *TBM* I, pl. 1 : 22, niveau J (fin de l'AB III) et *Lachish* IV, pl. 61 : 256, jarre provenant de la sépulture 1556, datée par O. Tufnell de l'AB III (cf. *ibid.*, *Text*, p. 273). E. Wright aussi (*PPEB*, p. 101) dit que ce type de jarre, la forme D VIIId de sa classification, est commun et caractéristique de l'AB III, mais il constate qu'il est encore en usage à l'AB IV (= notre Br. Int. I), puisqu'il apparaît dans la tombe 16 de Megiddo dans un ensemble céramique propre à cette période. (Voir la reproduction de cette jarre de Megiddo dans C. S. Fisher, *The Excavation of Armageddon* (Chicago, 1929), p. 54, fig. 33. Description et datation de la tombe, dans *M Tombs*, p. 29).

A 'Arô'er, c'est l'unique exemplaire dans le niveau VIb, où le modèle standard de jarre a le col plus bas et ondulé (cf. fig. 2 : 12-17). Quant aux terrines faites à la main et trouvées dans des contextes clairs du niveau VIb, nº 6 et 7, on peut aussi les attribuer probablement à la fin de l'AB III. Je n'ai pas trouvé de types parallèles dans les répertoires céramiques contemporains de 'Arô'er. Dans l'AB I, il y a des bassins aux parois plus sveltes et inclinées [18]. Les nôtres pourraient en dériver, à moins qu'il ne s'agisse de formes strictement locales.

Les bols rouges que nous présentons à la fig. 1 sont les vases les plus typiques et les plus abondants du Bronze Intermédiaire à 'Arô'er. Leurs notes communes sont la base plate, les bords légèrement incurvés et le vernis rouge lustré. Leur orifice varie de 35 à 40 cm de diamètre. La pâte est généralement fine et bien pétrie, mêlée de petites particules calcaires ou sableuses, et la cuisson est presque toujours homogène et régulière. Le vernis rouge qui les recouvre tend à être foncé et épais, comme nous l'avons dit, au niveau VIb. Le lustrage à traits espacés et irréguliers est également plus commun que le lustrage continu. Il faut signaler sur ces bols, comme détail curieux, les trous pratiqués avec un silex après la cuisson du vase, soit sur les parois latérales (fig. 1 : 12, 16; pl. V : 13), soit dans la base (fig. 1 : 1). Dans quel but? Peut-être pour pouvoir réparer le bol cassé en passant des attaches dans ces trous.

Du point de vue de la forme des bords, on peut diviser cette classe de bols en quatre groupes. Le groupe A (fig. 1 : 1-7) a comme caractéristique le bord incurvé avec un pli, toujours sans rainures extérieures. Ce groupe représente typologiquement la forme la plus ancienne de ces bols, plus abondants au niveau VIb qu'au niveau VIa. Le lustrage en est généralement discontinu, bien que la proportion de fragments à lustrage continu soit plus grande dans ce groupe que dans les autres. Le bol nº 1 a été trouvé dans un four creusé à même la roche vierge dans le locus 202 et contenait des grains de blé carbonisés. Ce type de bol est très commun dans la céramique de surface de Bab edh-Dhra' [19] et, à Ader, il est plus abondant dans la Phase B que dans la Phase A [20]. En Palestine, le niveau J de Tell Beit Mirsim a donné de nombreux exemplaires de ce groupe, bien qu'Albright note qu'ils disparaissent progressivement dans le niveau I, et complètement à la fin du niveau H,

[18] Cf. *Gibeon*, fig. 6 : 9, tombe 3 datée de l'AB I. A cette même époque en Transjordanie, il existe des bassins similaires, cf. P. J. Parr, *A cave at Arqub el Dhahr*, *ADAJ*, III, 1965, fig. 14 : 99-101.

[19] *BASOR*, 95, octobre 1944, p. 5, pl. 1 : 1-30.

[20] *Ader*, pl. 23B : 4, phase B; fig. 14 : 11.24, phase B; fig. 13 : 1.6, phase A.

remplacés par les bols de notre groupe B [21]. Notons enfin le bol semblable à notre n° 1, mais non lustré, appartenant à la tombe 103 de Tell el Ajjul [22].

Les bols rouges du groupe B (fig. 1 : 8-17) ont comme note caractéristique une ou deux rainures gravées à l'extérieur sous le bord. Ils apparaissent dans la même proportion dans les niveaux VIb et VIa de ʿArôʿer et dans les Phases B et A d'Ader [23]. En Palestine, nous trouvons comme parallèles à notre groupe les deux bols des tombes 114 et 115 de Tell el Ajjul [24] et d'assez nombreux fragments de Tell Beit Mirsim, où ils apparaissent pour la première fois au niveau I, et abondent spécialement au niveau H [25].

Les bols du groupe C (fig. 1 : 18-21) ont les parois fortement inclinées et une ou deux rainures extérieures sous le bord. C'est un genre de bol très rare dont nous n'avons trouvé que quelques fragments stratifiés dans le niveau VIb. A Ader par contre, ils apparaissent tant à la Phase A qu'à la Phase B [26]. En Palestine je ne trouve qu'un fragment attribuable à ce groupe. Il figure dans la céramique provenant de la *Cave* 1529 de Tell ed-Duweyr [27].

Signalons enfin le bord du bol fig. 1 : 22, avec deux petits sillons sur la partie supérieure de la lèvre. Il appartient au groupe D que nous retrouverons en décrivant la céramique du niveau VIa, où ce type de bol est fréquent et caractéristique.

Les assiettes de la fig. 2 : 5.6, sont des formes rares à ʿArôʿer, qui ont une certaine ressemblance avec les bols du Cimetière 2 000 de tell ed-Duweyr [28]. L'épaisseur de la couverte rouge lustrée à traits espacés et la pâte des deux sont de la même qualité que ceux des bols rouges de la fig. 1 que nous venons de décrire.

Le bol à rainure extérieure (fig. 2 : 10) est lustré à traits espacés à l'extérieur et continus à l'intérieur. Ses parallèles les plus voisins se trouvent dans la céramique de surface de Bab edh-Dhraʿ [29]. Le nôtre cependant, avec ses parois plus minces et verticales, représente une évolution plus tardive par rapport à ceux de Bab edh-Dhraʿ. Dans le

[21] *TBM* I, p. 11, par. 14. Voir des fragments de ce groupe appartenant au niveau J, *ibid.*, I, pl. 1 : 24.27; II, pl. 1 : 9; pl. 20 : 37-39, et au niveau I, I, pl. 3 : 18-20.

[22] *Ancient Gaza* I, pl. 39 : 22 N 6. V. description et dessin plus précis dans *ADAJ*, III, 1956, p. 48, fig. 7 : 3.

[23] *Ader*, fig. 13 : 3.4.8.9, phase A; fig. 14 : 15, phase B; fig. 15 : 9.

[24] *Ancient Gaza* I, pl. 37 : 6 R. Cf. *ADAJ*, III, 1956, p. 48, fig. 7 : 2.

[25] *TBM* I, p. 11; pl. 3 : 24.25, niveau I; pl. 4 : 7-11, niveaux I-H; II, pl. 21 : 18-22. 27-29, niveau H.

[26] *Ader*, fig, 13 : 4.7, phase A; fig. 14 : 5.16.17, phase B.

[27] *Lachish* IV, pl. 66 : 401.

[28] *Lachish* IV, pl. 66 : 436.

[29] *BASOR* 95, octobre. 1944, p. 5, pl. 1 : 32-27.

matériel funéraire de la tombe A 223 de Tell el Ajjul, il existe aussi un bol de ce type, mais sans couverte [30].

La fig. 2, n° 7, 8, 9 et 11, montre quelques types de petits bols ou coupes caractéristiques du niveau VIb à une ou plusieurs rainures sous le bord, tous lustrés à l'extérieur. Sans aller jusqu'à parler d'une influence de formes, les n°s 8 et 9 nous rappellent quelques vases palestiniens de la « céramique caliciforme » non lustrés, à bandes horizontales et verticales gravées à l'extérieur, qui apparaissent surtout aux niveaux d'occupation domestique de cette période. Tels sont, par exemple, les « beakers » de la grotte 1529 de Tell ed-Duweyr [31], les coupes de Megiddo [32], quelques fragments trouvés dans les niveaux I et H de Tell Beit Mirsim [33] et dans les restes d'occupation de la Période Intermédiaire du tell de Jericho [34] et occasionnellement dans les tombes 3 de Kh. Kûfin et 22 de el Jib [35].

Au niveau VIb, les « théières » ou petites jarres sans col (fig. 2 : 1-4; pl. IV : 7.8) sont généralement en pâte rose et toutes revêtues d'une couverte rouge foncée, lustrée à traits grossiers et irréguliers. Les fragments de ce type de petites jarres sont abondants aux niveaux VIb et VIa, sans que cependant nous ayons pu reconstituer une pièce entière, ce qui infirme nos conclusions sur leur évolution et leur nature. En nous bornant à la forme des bords, nous remarquons que les « théières » du niveau VIb ont la lèvre ronde et un peu élevée, comme une ébauche de col. Elles sont toutes ornées d'une ou plusieurs rainures horizontales sous le bord et ont un bec tubulaire pour verser le contenu (pl. IV : 8, 10). Quelques-unes ont une anse en forme de queue ou petite protubérance conique (pl. IV : 7.11). La Phase B d'Ader nous fournit des parallèles très semblables [36]. Les fragments de ce genre de jarres trouvés en surface au tell de Bab edh-Dhra' [37], avec un col plus accentué et vertical et un corps plus conique, indiquent une priorité de type et de date par rapport aux jarres du niveau VIb de 'Arô'er. Ce type de jarre est très fréquent à cette période dans la céramique des tombes de Palestine, malgré leur forme et leur technique de fabrication qui manifestent clairement une tradition divergente.

[30] *Ancient Gaza* I, pl. XXXVII : 13 y 6; *ADAJ*, III, 1956, p. 48, fig. 7 : 1.
[31] *Lachish* IV, pl. 66 : 402.
[32] *Megiddo* II, pl. 15 : 6 et 16 : 18. L'attribution de ces deux coupes aux strates XIV et XIIIB ne saurait pas prouver qu'on ait continuer à en fabriquer au Moyen Bronze. Ces vases ainsi que d'autres formes assignées à ces deux strates sont, en fait, caractéristiques de la Str. XV.
[33] *TBM* I, pl. 3 : 14.15; 4 : 2.3; 5 : 20.21; II, pl. 3 : 2.
[34] Cf. K. M. Kenyon, *Excavations at Jerico, 1952. PEQ*, 1952, p. 80, fig. 6 : 42.
[35] *Kûfin*, pl. XI : 6. *Gibeon*, pl. 30 : 20.
[36] *Ader*, fig. 14 : 3.4.
[37] *BASOR*, 95, octobre 1944, pl. 1 : 47.49; 2 : 21.29; 3 : 4.12.16.

Fig. 1

1. Bol à bord rentrant. Terre chamois à particules, bien cuite, engobe rouge lustré à traits continus à l'intérieur et l'extérieur.

2. Bord de bol. Terre rose à particules calcaires, engobe rouge lustré à traits irréguliers à l'intérieur et horizontaux à l'extérieur. Cf. pl. V:14.

3. Bord de bol. Comme le nº 1, sauf le lustrage qui est à traits irréguliers à l'intérieur et l'extérieur.

4. Bord de bol. Terre chamois à particules calcaires, engobe rouge lustré à traits irréguliers à l'intérieur et l'extérieur, cuisson homogène.

5. Bord de bol. Terre chamois, gris à la section, très cuite; engobe rouge lustré à l'intérieur et l'extérieur à traits gros et irréguliers.

6. Bord de bol. Terre chamois à particules très fines, cuisson homogène; engobe jaunâtre lustré à traits continus à l'intérieur et l'extérieur.

7. Bord de bol. Terre chamois très fine, cuisson homogène; engobe rouge lustré à l'intérieur, disparu à l'extérieur.

8. Bol. Terre rose très fine, cuisson forte et uniforme, engobe rouge lustré à traits irréguliers à l'intérieur et l'extérieur.

9. Bord de bol. Comme le nº 1. Lustrage à traits gros et irréguliers.

10. Bord de bol. Terre rose à particules; cuisson uniforme; engobe rouge lustré à traits irréguliers à l'extérieur et l'intérieur.

11. Bord de bol. Terre chamois, grossière et à particules assez grandes; engobe rouge lustré à traits irréguliers à l'intérieur et l'extérieur.

12. Bord de bol. Terre rose grossière et à particules calcaires, cuisson uniforme; engobe rouge lustré à traits espacés; deux trous qui percent la paroi.

13. Bord de bol. Terre chamois à particules calcaires, cuisson uniforme; engobe de même couleur, lustré à traits irréguliers à l'intérieur et l'extérieur.

14. Bord de bol. Comme le nº 13.

15. Bord de bol. Terre chamois à particules, engobe rouge lustré à traits espacés verticaux à l'intérieur et horizontaux à l'extérieur.

16. Bol. Terre chamois à particules, cuisson uniforme, engobe rouge lustré à traits irréguliers; décor à petites incisions soigneusement faites entre les deux rainures sous la lèvre extérieure; trou perçant la paroi.

17. Bol. Trouvé en surface. Comme le nº 1. Engobe et lustrage complètement disparus.

18. Bol. Terre chamois, cuisson uniforme, engobe rouge presque complètement disparu à l'intérieur, lustré à traits continus à l'extérieur.

19. Bord de bol. Comme le nº précédent, sauf le lustrage qui est à traits irréguliers à l'intérieur et l'extérieur.

20. Bord de bol. Comme le nº 19.

21. Bord de bol. Terre rose très fine, cuisson forte et uniforme, engobe rouge lustré à traits espacés et irréguliers à l'intérieur et l'extérieur.

22. Bord de bol. Terre chamois bien cuite, engobe rouge lustré à traits irrégulier à l'intérieur et l'extérieur.

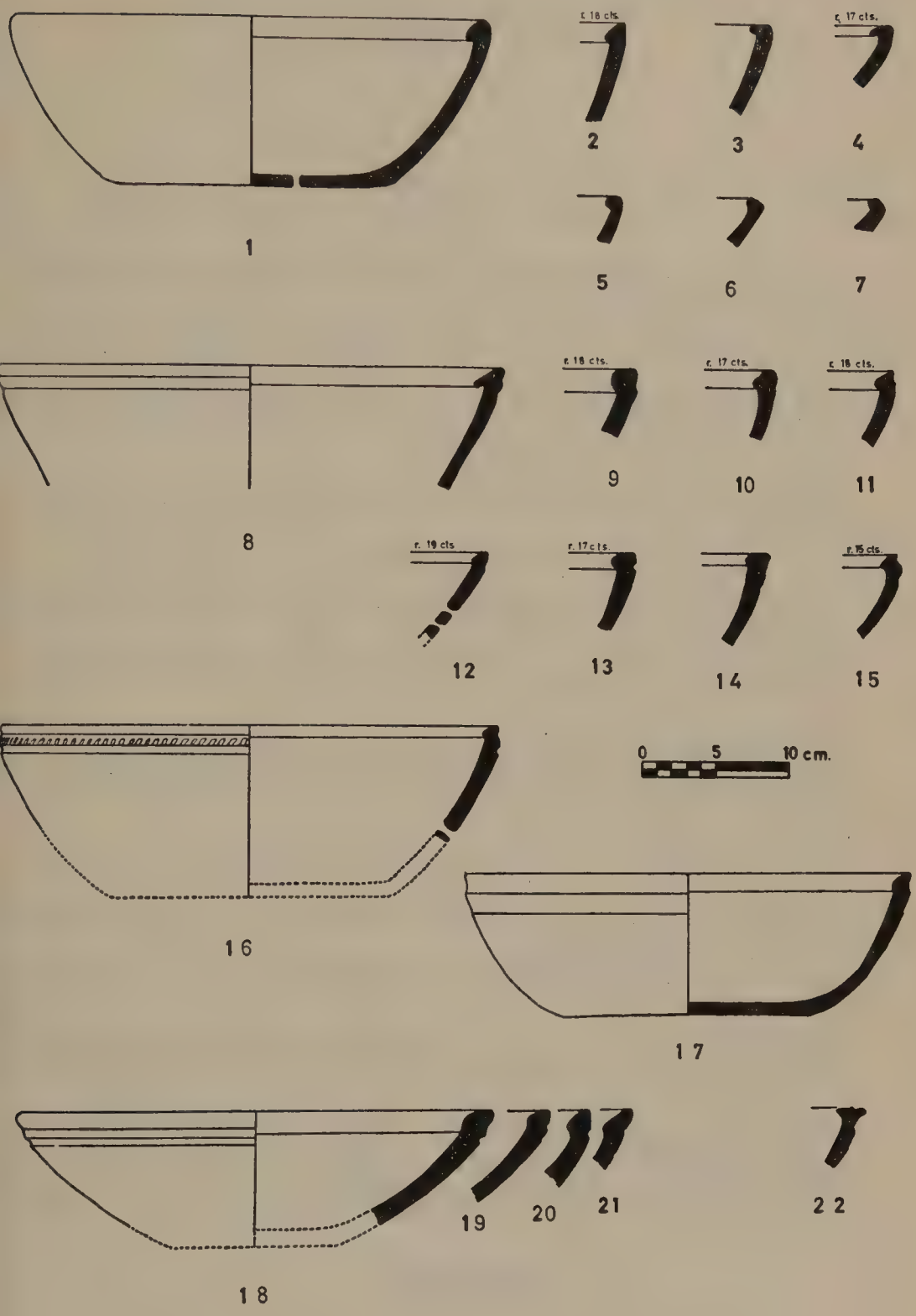


Fig. 1

Niveau VI b

Fig. 2

1. Fragment de petite jarre globulaire ou « théière ». Terre rose à particules, cuisson homo gène, engobe rouge foncé extérieur lustré.
2. Terre rose à particules très fines, cuisson uniforme; engobe extérieur rouge foncé Cf. Pl. IV:14.
3. Terre chamois à particules calcaires, cuisson peu intense, engobe extérieur roug foncé, lustré à gros traits continus.
4. Fragment de petite jarre. Comme le nº 3.
5. Petite assiette. Terre rose à particules très fines; engobe rouge lustré à l'intérieur et l'extérieur.
6. Petite assiette. Terre chamois, engobe etc. comme le nº 5.
7. Petit bol ou coupe. Terre rose mêlée de sable fin. Engobe rouge partiellement disparu, lustré à l'intérieur et l'extérieur.
8. Coupe. Terre chamois à particules calcaires très fines, engobe rose lustré à traits irréguliers à l'intérieur et l'extérieur.
9. Coupe. Comme le nº précédent.
10. Bord de bol. Terre rose à particules, engobe de même couleur, lustré à traits continus à l'intérieur et espacés à l'extérieur.
11. Petite coupe. Comme le nº 7.
12. Bord de jarre à col bas évasé. Terre rougeâtre à particules, gris à la section.
13. Bord de jarre à col bas, ondulé à impressions digitales. Terre brune à particules; cuisson homogène.
14. Bord de jarre à col bas ondulé à impressions digitales. Terre brune à grosses particules, cuisson uniforme.
15. Bord de jarre à col bas évasé. Terre brune foncée à particules. Les ondulations à cordon sur la lèvre du bord comme les incisions inclinées sur l'épaule ont été faites avec un instrument pointu.
16. Bord de jarre à col bas évasé. Terre brune à particules, cuisson homogène; lèvre ondulée à impressions digitales.
17. Bord de jarre à col bas évasé. Terre brune foncée à particules, cuisson forte et homogène. bord ondulé avec un instrument pointu. Cf. Pl. V:6.

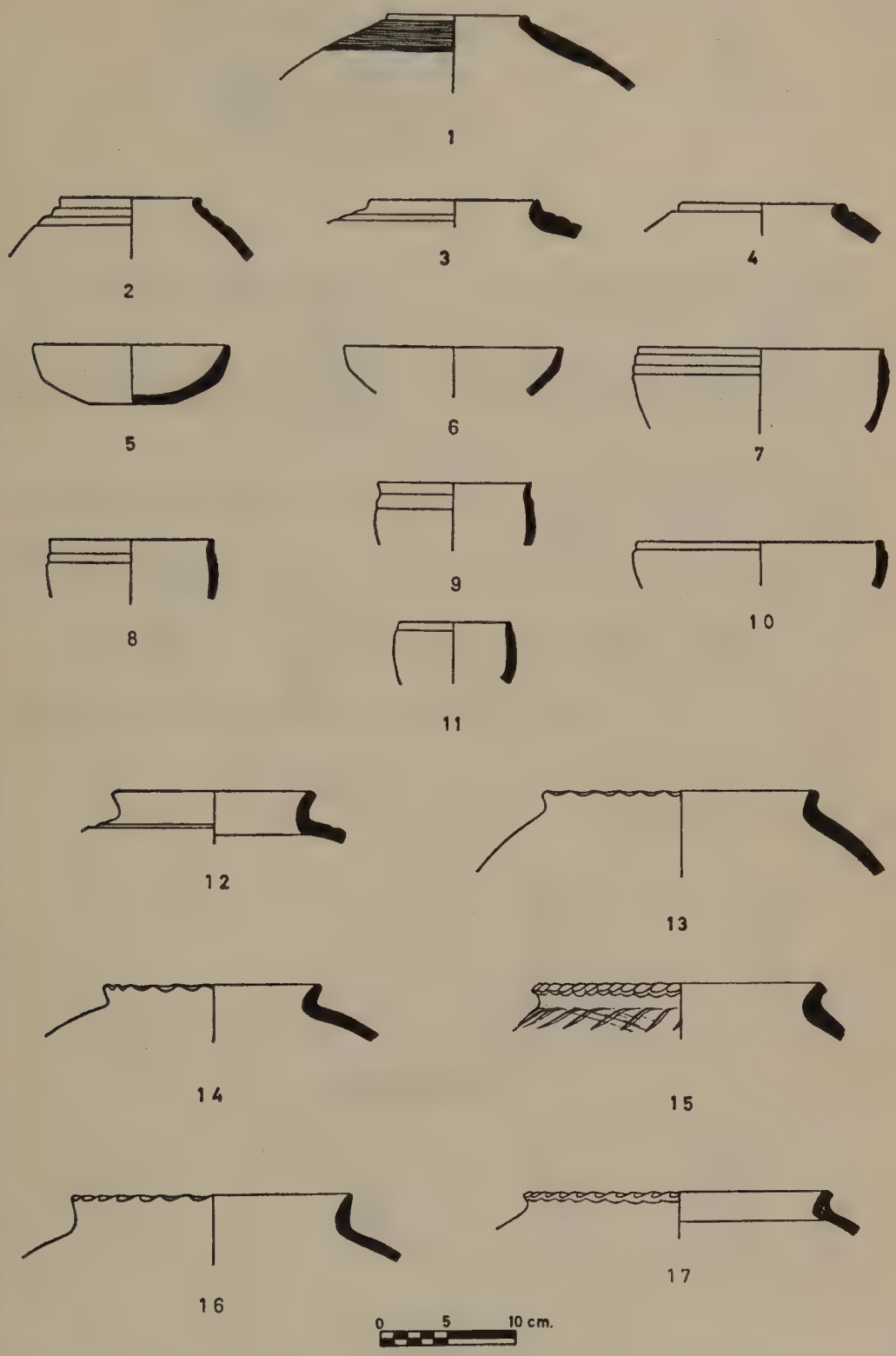


Fig 2

Niveau VIb

Fig. 3

1. Bassin. Terre rose à particules, lissée à l'extérieur à la main mouillée; cuisson homogène; décor peigné à traits verticaux; bord légèrement épaissi et ondulé à impressions digitales. Cf. pl. IV, 1.

2. Col élancé de jarre. Terre rose, gris à la section; col fait au tour et ajouté aussitôt à las paroi de la jarre; collier d'incisions faites à la base du col avec un instrument pointu; Cf. pl. V, 1.

3. Anse horizontale « semi-pliée ». Cf. pl. III, 3.

4. Base de jarre. Terre chamois, gris à la section, mêlée de grosses particules calcaires; paroi extérieure lissée à la main mouillée.

5. Base de jarre. Terre chamois à particules, couverte extérieure rouge foncé, lustrée à trait verticaux continus.

6. Bassin. Terre rose à particules, gris à la section, très cuite; lissée à la main mouillée.

7. Fragment de bassin. Comme le n° précédent.

8. Col évasé et bas de jarre. Terre chamois, gris à la section, à particules, lissée à l'extérieur à la main mouillée.

9. Bord de jarre sans col. Terre grisâtre à particules, taches de noir de fumée.

10. Comme le n° précédent.

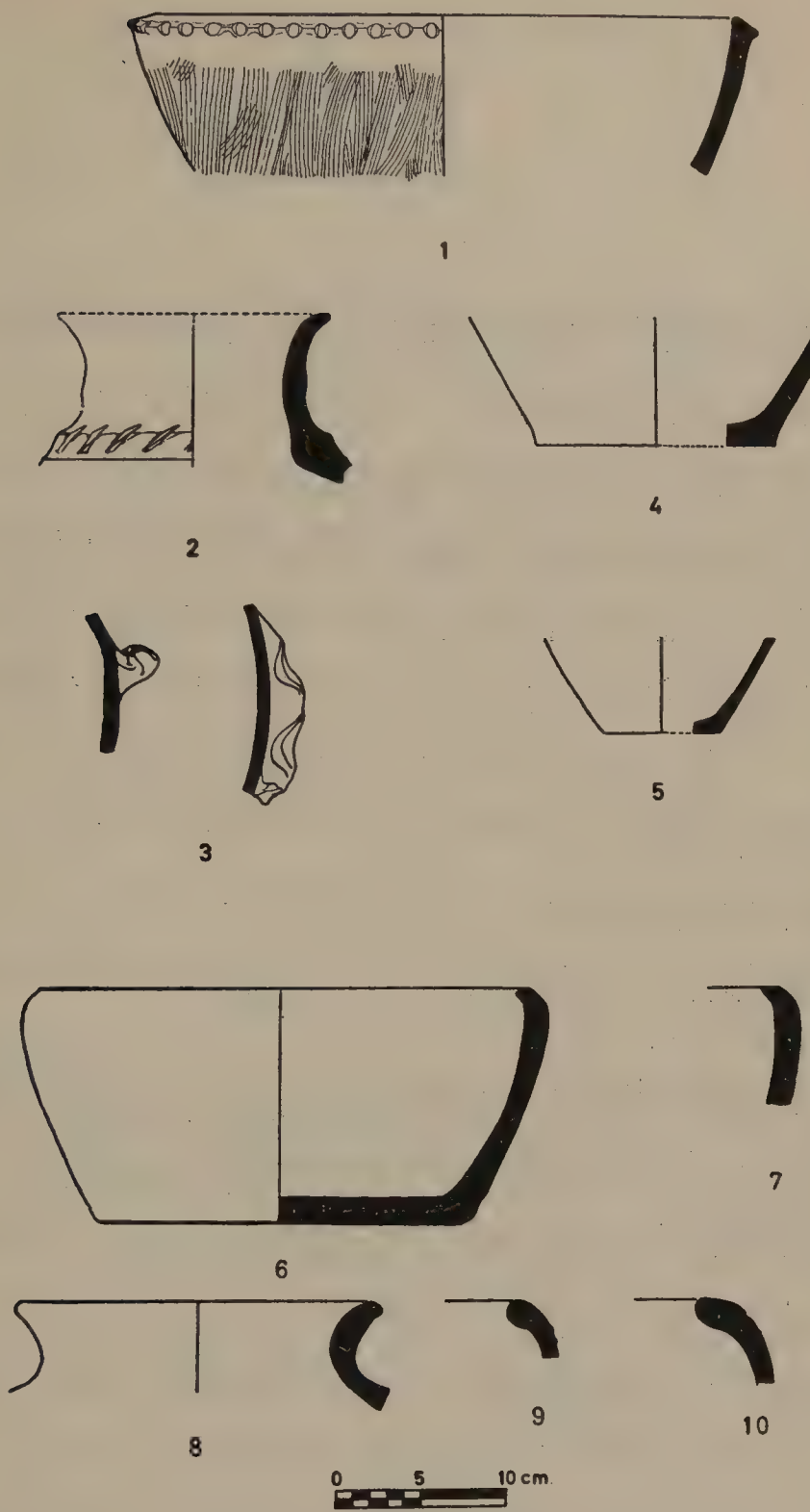


Fig. 3

Niveau VI b

Fig. 4

1. Bord de bol mouluré vers l'intérieur. Terre chamois à particules; engobe rouge lustré à traits irréguliers à l'intérieur et l'extérieur; cuisson intense.

2. Bord de bol. Terre rose, gris à la section, très cuite; engobe rouge disparu à l'extérieur et lustré à traits continus à l'intérieur.

3. Bol. Terre chamois à particules, cuisson moyenne et homogène, lissée à l'extérieur à la main mouillée; lèvre évasée et ondulée à impressions digitales. Cf. pl. V, 7.

4. Bord de bol. Terre chamois grossière et à particules, cuisson très forte, engobe rouge lustré à traits presque continus à l'intérieur et l'extérieur.

5. Bord de bol. Terre chamois à particules, bien cuite, engobe rouge lustré à traits irréguliers verticaux à l'intérieur et l'extérieur.

6. Bord de bol. Terre rose à particules calcaires, cuisson homogène, engobe rouge lustré à traits irréguliers à l'intérieur et l'extérieur.

7. Bord de bol. Terre rose à particules, gris à la section, engobe rouge lustré à traits irréguliers.

8. Bord de bol. Terre chamois à particules, cuisson uniforme, engobe rouge partiellement disparu, lustré à traits continus.

9. Bord de bol. Terre rose à particules, engobe rouge à taches blanchâtres, lustré à traits irréguliers, cuisson homogène.

10. Bord de bol. Terre rose à particules très fines, cuisson uniforme, engobe rouge disparu à l'extérieur et lustré à l'intérieur à traits espacés et irréguliers.

11. Comme le n° précédent.

12. Bord de plat. Terre chamois foncé, grossière et à particules, cuisson uniforme et forte, paroi extérieure lissée à la main mouillée, décor à impressions digitales sur la lèvre.

13. Bol. Terre chamois à particules fines, engobe rouge partiellement disparu, lustré à traits irréguliers à l'intérieur et l'extérieur, décor de lignes horizontales incisées au tour.

14. Bol. Terre chamois à petites particules, cuisson moyenne, engobe jaunâtre lustré après qu'ont été incisées au tour les lignes horizontales extérieures. Cf. pl. IV, 13.

15. Fragment de coupe. Terre rose à particules très fines; couverte grise; décor peigné à traits verticaux. Cf. pl. IV, 4.

16. Bol. Terre chamois à particules très fines, cuisson homogène; engobe rouge lustré à traits irréguliers à l'intérieur et l'extérieur.

17. Bol. Terre chamois à particules très fines, cuisson moyenne, engobe rose lustré à traits espacés.

18. Bol. Terre chamois à quelques particules, cuisson forte et homogène, engobe extérieur de même couleur, lustré à traits horizontaux. Cf. pl. V, 3.

19. Bol. Terre rose à particules très fines, cuisson homogène, engobe rouge clair lustré.

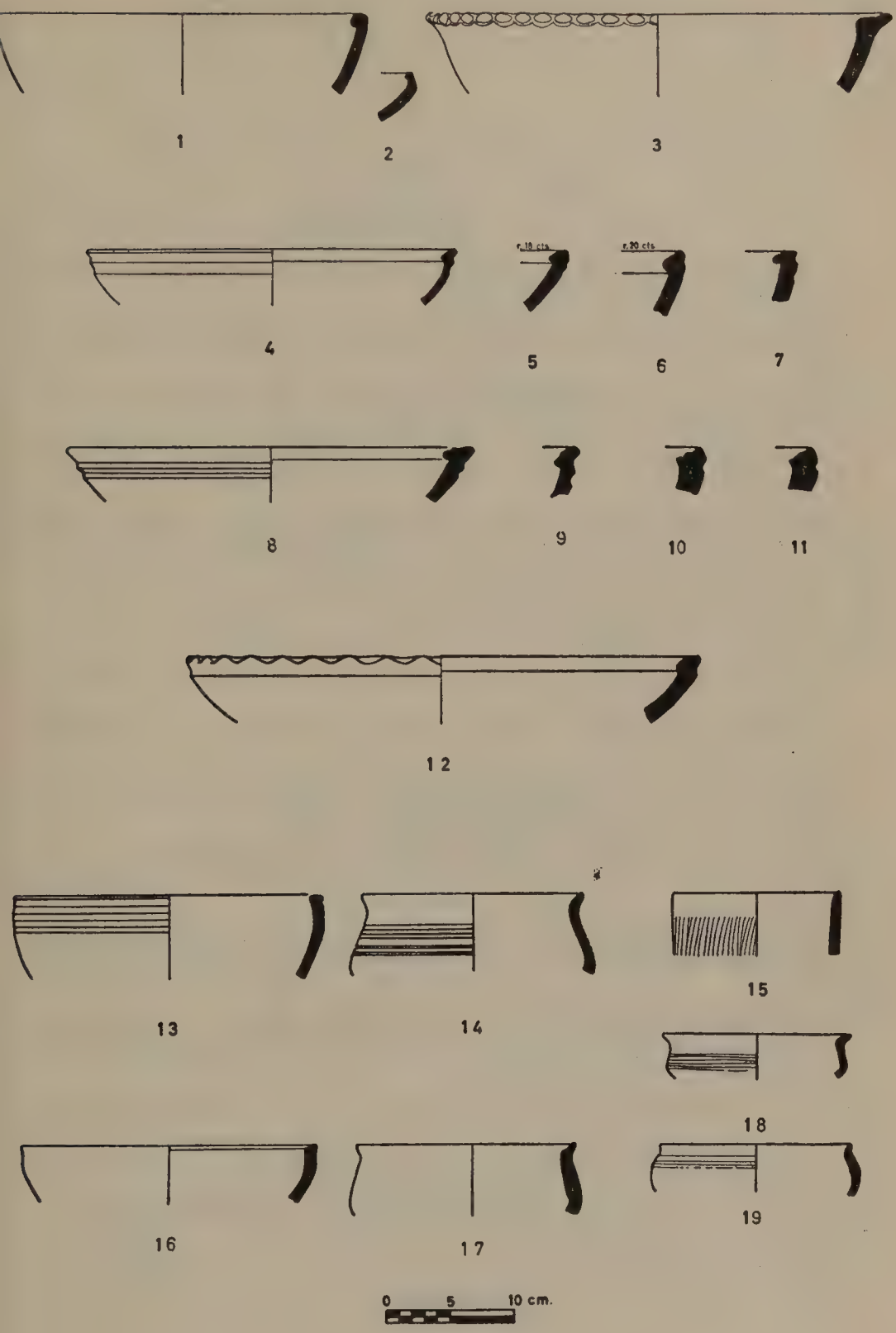


Fig. 4

Niveau VI a

Fig. 5

1. Jarre globulaire sans col ou « théière ». Terre chamois, gris à la section, engobe extérieur chamois plus foncé, lustré à traits espacés.

2. Jarre sans col. Terre rose fin, cuisson forte et homogène, engobe rouge, lustré à traits irréguliers et gros.

3. Petite jarre sans col. Terre chamois à particules, cuisson uniforme, engobe rouge foncé. lustré. Cf. pl. IV, 15.

4. Jarre sans col. Terre rose, gris à la section, cuisson intense et homogène, engobe blanchâtre non lustré.

5. Jarre sans col. Terre grise à particules calcaires, cuisson très forte et homogène, engobe extérieur noirâtre, lustré à traits gros et verticaux sous les lignes horizontales incisées au tour sous le bord.

6. Col élancé de jarre. Terre chamois à particules, cuisson moyenne et uniforme; décor d'impressions digitales à la base du col.

7. Col élancé de jarre, fait au tour. Terre rouge, gris à la section, mêlée de particules calcaires.

8. Col évasé de jarre. Terre grise à particules, lissée à la main mouillée. Ce col a été fait au tour.

9. Col évasé de jarre fait au tour. Terre grise à particules; décoration de pointillés sous la base du col, faite avec les dents d'un peigne. Cf. pl. V, 2.

10. Bassin. Terre rouge, gris à la section, décor ondulé à impressions digitales sur la lèvre extérieure; bande de pâte ajoutée à la paroi sous le bord et ondulée aussi à impressions digitales.

11. Bassin. Terre rose, gris à la section, mêlée de grandes particules, très cuite; bord légèrement épaissi, ondulé à impressions digitales, et une rangée de « lunulae » sous le bord faites à l'ongle.

12. Marmite. Terre rose, très grossière à grandes particules calcaires et mêlée de paille; bande sous le bord ondulée à impressions digitales et sur elle une rangée de trous faits au doigt, qui ne percent pas la paroi.

13. Base de jarre, faite à la main. Terre rose à particules, lissée à la main, couverte rouge.

14. Base de jarre. Terre grisâtre, mêlée de sable, couverte épaisse de même couleur, décor peigné. Cf. pl. IV, 9.

15. Bord de jarre sans col, terre chamois à grosses particules, lissée à la main mouillée.

16. Lampe à base arrondie, terre rose à particules calcaires, cuisson homogène (section verticale non dessinée).

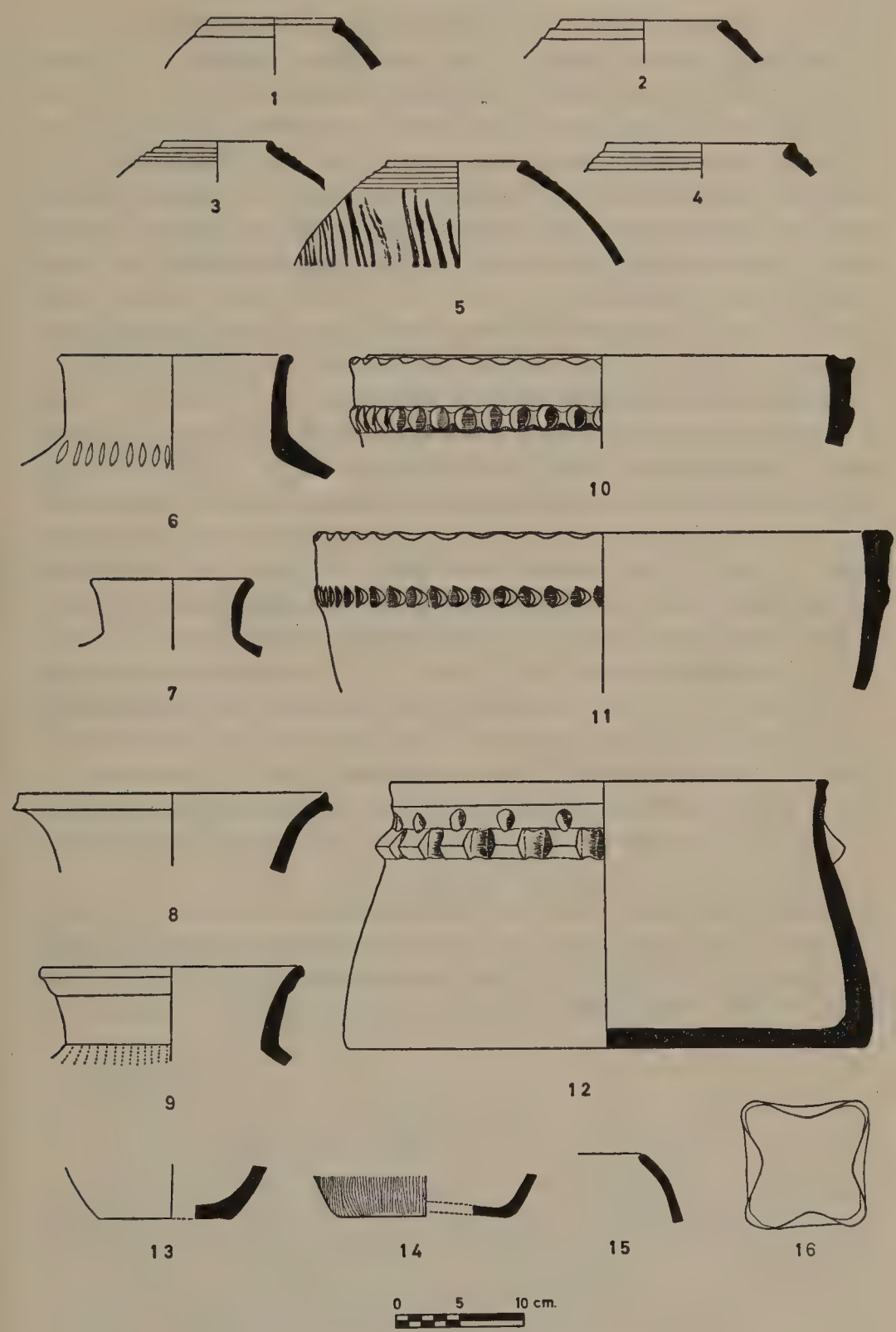


Fig. 5

Niveau VI a

Signalons, à ce propos, la jarre découverte à Jéricho dans un secteur d'occupation proche du tell et qui ressemble beaucoup à celles de notre niveau VIb, et surtout à celles de Bab edh-Dhra' [38].

La fig. 2 : 12-17 et la pl. V : 5-6, nous montrent les bords de jarres à col court, spécimens typiques du niveau VIb. Tous ont été faits à la main et, sauf le n° 16, sortent directement des parois de la jarre au lieu de leur être ajoutés à la main. La forme de ces jarres, à en juger par quelque fragment plus grand d'Ader, est globulaire, au moins dans la moitié supérieure. Le profil ondulé des bords est caractéristique. Il est obtenu quelquefois par des pressions peu profondes de doigts (n° 13-14 et 16), d'autres fois par un instrument pointu qui laisse une silhouette gracieuse de cordon (n° 17; pl. V : 5-6). La bande d'incisions obliques sur la base du col n° 15 est un thème ornemental employé aussi sur les jarres à col élancé (fig. 3 : 2; pl. V : 1). Ce type de jarres à col court apparaît à 'Arô'er exclusivement au niveau VIb et est probablement une forme tranjordanienne, dérivée, comme nous l'avons dit, des jarres globulaires à col plus haut et évasé de l'AB III (fig. 3 : 8). Des jarres de ce type se trouvent dans la Phase B d'Ader [39], mais sont, par contre, inconnues en Palestine [40].

Le col de jarre élancé, fig. 3 : 2; pl. V : 1, a pour décor un collier d'incisions sur une bande de pâte ajoutée à la base du col. Des formes de col identiques sont courantes à cette époque, tant en Transjordanie [41] qu'en Palestine [42], où, cependant, selon l'affirmation de P. Lapp [43], ce genre de jarre se trouve non dans les dépôts funéraires, mais dans les contextes d'occupation du Sud, durant la période du Bronze Intermédiaire II.

Des deux bases de jarres que nous présentons à la fig. 3 : 4, 5, la première, à en juger par sa pâte et sa cuisson, appartient à la même jarre que celle de la fig. 2 : 16; la seconde, au lustrage continu, provient de la couche la plus profonde du niveau VIb.

[38] *Jericho* II, fig. 90 : 11. Kenyon signale que cette jarre « is of a type not found in the Jerico tombs » (*ibid.*, p. 165). Voir la jarre similaire de Bab edh-Dhra' dans *BASOR*, 95, fig. 1 : 47 (dessinée avec deux anses par erreur? Cf. *ibid.*, fig. 3 : 31).

[39] *Ader*, fig. 13 : 19; 14: 12.

[40] Les jarres sans col de Tell el Farah du Sud (*Beth Pelet II*, pl. XL : 68), de la grotte 1529 de Tell ed-Duweyr (Lachish IV, pl. 66 : 420.421) et du niveau H de Tell Beit Mirsim (*TBM* II, pl. 3 : 4; photo, pl. 20 : 6), n'ont de commun avec nos jarres du niveau VIb que le décor ondulé du rebord; typologiquement, elles appartiennent au groupe de jarres « hole mouth ».

[41] Par exemple, à U. el Ḥamad el Gharby, cf. *EEP* IV, pl. 95 : 16; 155 : 2.

[42] V. les cols similaires de *Mirzbâneh*, tombe B 6, fig. 33 : 21; *Lachish* IV, pl. 66 : 425; *TBM* II, niveau H, pl. 2 : 8, et les cols provenants du tell de Jericho, *PEQ*, 1952, p. 80, fig. 6 : 38.39.

[43] *Mirzbâneh*, p. 64.

Sur le bassin de la fig. 3 : 1, nous trouvons une combinaison d'ornements caractéristiques du Bronze Intermédiaire transjordanien : bord ondulé à impressions digitales et décor peigné à longs traits verticaux. La forme et la décoration de ce bassin indiquent la grande fidélité du Bronze Intermédiaire transjordanien à maintenir la tradition céramique des périodes précédentes de l'Ancien Bronze, alors que le dernier spécimen de ce type en Palestine semble être un bassin trouvé dans le niveau J de Tell Beit Mirsim et qui ressemble quelque peu au nôtre [44].

Les anses horizontales trouvées dans le niveau VIb peuvent être classées comme suit : forme A, pl. III : 1, aux plis relevés verticalement avec le doigt, appelée communément « pushed-up ledge-handle ». Selon E. Wright [45], cette forme d'anse commence à l'Ancien Bronze I et dure jusqu'à l'AB IV (= notre Br. Int. I), époque où elle disparaît. La présence de ce genre d'anses au niveau J de T. Beit Mirsim et autres dépôts contemporains, tels que la Phase C d'Ader et la tombe A de Jéricho fouillée par J. Garstang, nous confirme qu'il s'agit d'un type commun surtout à l'AB III [46]. L'anse dont nous parlons est l'unique pièce du niveau VIb; sa petitesse exceptionnelle et sa forme presque a-fonctionnelle indiquent une période tardive d'évolution, lorsque ce genre d'anses commence à disparaître.

La forme B (fig. 3 : 3; pl. III : 2.3) est une anse horizontale « semi-pliée », dont les plis se ferment vers l'intérieur, mais sans arriver à s'incorporer ou à toucher la partie supérieure de l'anse. Elle occupe une phase intermédiaire d'évolution entre les formes A et C. Une anse de ce type se trouve à Ader, Phase C [47].

Forme C, ou « anse repliée » (pl. III : 5.6 et 9). Les plis, généralement au nombre de trois, touchent et adhèrent directement à la face supérieure de l'anse. C'est la forme la plus abondante au niveau VIb de 'Arô'er. Elle est aussi caractéristique du niveau I de T. Beit Mirsim [48] et elle apparaît dans la Phase B d'Ader [49] et dans la grotte 1529 de T. ed-Duweyr [50].

[44] *TBM* II, pl. 1 : 4; photo, pl. 19 : 1.
[45] *PPEB*, p. 94; forme Ie de la pl. B.
[46] Cf. *TBM* II, pl. 20 : 20-24; *Ader*, pl. 22B : 2.3. *Annals of Arch. and Anthr.*, XIX, 1932, pl. VI : 13; VII : 11. La raison invoquée par Albright pour affirmer que le niveau J de T. Beit Mirsim (fin de l'AB III et commencement du Br. Int. I) et la Phase C d'Ader, d'ailleurs pauvre en tout autre genre de céramique caractéristique, sont contemporains, est précisément la présence dans les deux des anses du type « pushed-up », cf. *BASOR*, 95, octobre 1944, p. 6, n. 8.
[47] *Ader*, pl. 22B : 1, décrite comme « partly folded ledge-handle ».
[48] *TBM* I, pl. 3 : 40; v. *ibid.*, III, p. 14.
[49] *Ader*, pl. 22A : 11.
[50] *Lachish* IV, pl. 66 : 412A; cf. *ibid.*, *Text*, p. 154, forme 11.

Enfin, la forme D des anses horizontales (pl. III : 7.8), dite « pinch-lapped » dans la terminologie des archéologues anglo-saxons. Les plis de cette anse consistent en trois languettes de pâte extraites du bord et aussitôt rabattues sur la face supérieure. De toutes les formes étudiées jusqu'à présent, c'est sans contredit celle qui a duré le plus longtemps. On peut fixer son apparition en Palestine à la phase de transition du Chalcolithique à l'Ancien Bronze (Megiddo, strate XIX) et elle est encore en usage à la première moitié de l'AB III (strates XII de Beth-Shan et III de et-Tell), époque où elle semble disparaître[51]. La persistance en Transjordanie de ce genre d'anses, bien qu'évoluées et simplifiées surtout quant au nombre de plis, jusqu'à la première période du Bronze Intermédiaire, est certaine et incontestable, puisqu'elles apparaissent stratifiées à ʿArôʿer et à Ader [52], et en surface en de nombreux sites de cette même époque [53].

A la pl. III : 4, nous présentons un fragment de petite jarre lustrée avec une anse horizontale « vestigial » ou forme réduite à un rôle purement décoratif et a-fonctionnel. Sa présence devrait marquer théoriquement le commencement de la disparition des anses horitales fonctionnelles. Cependant, l'anse n° 4 que nous discutons a été trouvée dans la couche la plus profonde du niveau VIb, ce qui m'incline à penser que les anses « vestigiales » des petites jarres commencent à apparaître au début du Bronze Intermédiaire I, lorsque les anses horizontales sont encore en plein usage [54].

II. — Le niveau VIa. Bronze Intermédiaire II (c. 2050 à 1900 av. J.-C.)

Ce niveau est totalement bouleversé dans le locus 206 de la tranchée D 2, et on ne rencontre là qu'un mélange de la céramique du Bronze Intermédiaire II et du Récent Bronze, mélange dû à la tranchée de fondation des murs de maisons en forme de T qui séparent les locus 206 et 208 construits à cette dernière période de la réoccupation du *khirbet*. Par contre, la distinction des niveaux VIb et VIa est parfaitement claire dans les locus 202 et 203 des tranchées D 1 et D 2. Là, nous avons rencontré, à 1,30 m au-dessus du *huwwar*, un sol de

[51]. V. références dans *Lachish* IV, *Text*, p. 154, forme 10.
[52] *Ader*, pl. 22A : 10.12(?), phase B.
[53] *EEP* III, pl. 1 : 12; 5 : 6; 6 : 6; 14 : 6; 17 : 5. 7. 8; IV, pl. 83 : 1.4.
[54] A Ader, on trouve aussi des anses « vestigiales » dans la Phase B, cf. *Ader*, pl. 24A : 3.11.

terre noire assez solide sur lequel, dans le locus 202, s'élevaient deux murs de maison d'une seule pierre d'épaisseur. Sur ce sol, visible aussi dans le locus 203, abondent les cendres et autres restes d'occupation domestique. A partir du sol de cette maison, l'unique bâtiment appartenant à cette période, le niveau VIa atteint une hauteur de 0,70 m et est entièrement composé de terre gris-brun mélangée avec des cendres. Dans ce niveau, l'occupation semble avoir été continue et les restes de céramique y sont plus abondants que dans le niveau VIb.

La céramique. — A la fig. 4, nous présentons deux classes de bols, lisses (nos 1.2) et rayés (nos 4-7), dont nous avons déjà parlé en décrivant les groupes A et B des bols rouges du niveau VIb. Les bols lisses du groupe A sont beaucoup plus nombreux au niveau VIb qu'au niveau VIa. Par contre, les bols rayés du groupe B ont la même fréquence dans les deux niveaux. Les bols rouges du groupe C, qui apparaissent sporadiquement au niveau VIb (fig. 1 : 22), sont relativement abondants au niveau VIa (fig. 4 : 8-11). Leurs caractéristiques sont, en plus des rainures extérieures sous le bord, deux petits sillons sur la lèvre imprimés avec le doigt sur un tour rapide. Bien qu'il faille attribuer la plupart des fragments de ce type au niveau VIa, leur origine et leur usage sont peut-être plus anciens que le Bronze Intermédiaire II, la stratigraphie du niveau VIa n'étant pas toujours claire et distincte, parce qu'elle a été affectée par les constructions du Récent Bronze. Citons, comme forme à inclure dans ce type, le fragment de bol au bord rayé de T. Beit Mirsim, niveau H [55].

Les bols de la fig. 4 : 3.12 (pl. V : 7), appartiennent à une typologie céramique différente de celle des bols rouges. Leur pâte, l'absence de lustrage et la décoration ondulée à impressions digitales, nous obligent à les considérer comme des formes plutôt occasionnelles dans le Bronze Intermédiaire II [56], dans lesquelles subsiste clairement l'influence de la céramique antérieure de l'Ancien Bronze transjordanien.

Les petits bols et coupes du niveau VIa (fig. 4 : 13.14.16-19), sont généralement faits à la main. Ils coïncident avec les bols rouges étudiés précédemment pour la qualité de la pâte et du lustrage. Ils ont souvent des rainures sous le bord faites au tour avec un grattoir ou peigne à dents mousses ou avec une pointe unique appliquée à la paroi du vase pendant qu'il est en rotation sur le tour et qui trace une rainure continue sous forme de spirale (nos 18 et 19). Le bol no 13 ressemble clairement à celui de la tombe 2030 de T. ed-Duweyr,

[55] *TBM* II, 21 : 12.
[56] Une forme semblable provenant de Sîbyā, dans *EEP*, IV, pl. 33 : 10; 129 : 10.

bien qu'il faille signaler son exécution plus grossière et son manque de lustrage [57]. Le bol n° 14 est intéressant par sa silhouette carénée. Son lustrage a été effectué sur une couverte rose pâle, caractéristique du niveau VIa, après le tracé des lignes horizontales. Sa forme rappelle le profil de certains bols trouvés en Palestine dans les dépôts d'occupation de cette période, par exemple au niveau H de T. Beit Mirsim [58], dans la grotte 1529 de tell ed-Duweyr [59], et dans les restes de la Période Intermédiaire de l'Ancien et Moyen Bronze sur le tell de Jéricho [60].

A tous ces bols à silhouette carénée trouvés au niveau VIa, où la tradition céramique de l'Ancien Bronze est incontestable, correspond indubitablement une base plate, comme le confirment les bols de Kh. Iskander parallèles à nos bols n° 14 et 17 [61]. On doit dire la même chose de bols n° 18 et 19, qui, n'était leur base supposée plate, pourraient nous suggérer un parallélisme erroné avec les formes initiales des bols du Moyen Bronze palestinien à base annulaire [62].

Enfin, la coupe de la fig. 4 : 15 (pl. IV : 4), est un des rares cas où nous voyons le décor peigné, normalement employé sur des jarres et des bassins de plus grandes dimensions, appliqué à un petit vase.

En étudiant les bols de la fig. 4 : 13 ss, nous avons cité comme parallèles certaines formes de bols palestiniens appartenant à la *céramique caliciforme*, dénomination donnée par Albright à un groupe de vases du niveau H de T. Beit Mirsim, dans lequel les formes et la décoration reflètent une influence nouvelle extérieure provenant de Syrie. Une des caractéristiques de cette *céramique caliciforme* est le décor en bandes incisées horizontales et ondulées, utilisé de préférence sur des jarres et des bols en forme de calice. Cette ornementation, bien que pas inconnue, est cependant rare et sporadique en Transjordanie [63]. A ʿArôʿer, on n'a trouvé que deux fragments appartenant

[57] *Lachish* IV, pl. 66 : 428 (photo dans la pl. 20 : 2).

[58] *TBM* II, pl. 3 : 6.

[59] *Lachish* IV, pl . 66 : 397.404.410.

[60] Cf. *PEQ*, 1952, p. 80, fig. 6 : 40.45. V. aussi les vases trouvés par les fouilleurs allemands à Jéricho, E. Sellin, C. Watzinger, *Jericho. Die Ergebnisse der Ausgrabungen*, (Leipzig 1913), pp. 109 ss, fig. 100 à 102.

[61] *ADAJ*, IV-V, 1960, p. 131, fig. 1 : 19 et 21, troisième période d'occupation.

[62] On peut comparer les fragments de nos bols n° 18 et 19 avec ceux qui ont été trouvés en Transjordanie à el ʿAine (*EEP* II, pl. 25B : 17) et dans la phase B d'Ader (*Ader*, fig. 13 :16; 14 : 13). Ils sont donc des formes connues au Br. Int. transjordanien. On remarquera que R. Cleveland, mettant en parallèle les bols d'*Ader* fig. 13 : 16 et 14 : 13, et les bols carénés des niveaux G-F de *TBM* II, pl. 4 : 2.9, et de *Lachish* IV, pl. 68 : 507 (à base en anneau), ne tient pas compte du fait que ces dernières sont des formes du Moyen Bronze (cf. *TBM* II, pl. 8, niveau E) semblables à celles qui marquent le début de cette période à T. ed-Duweyr, (cf. *Lachish* IV, pl. 66 : 406. 407).

[63] V. le bol provenant de el Maṭabe près de Madaba, dans *Biblica*, 1929, pp. 226 s., pl. III : 2

au niveau VIa, avec ornementation de bandes ondulées et horizontales, pl. III : 10.13. Le premier provient d'une jarre importée de type probablement ovoïdal, et le second d'un bol local non lustré, où l'on remarque parfaitement les dessins, gauches et repris, d'un potier inexpérimenté qui essaye une décoration en vogue et nouvelle pour lui. Ce fait a une valeur symptomatique. En effet, la céramique *caliciforme* ne pénètre que très faiblement en Transjordanie moabite et édomite, et cela se traduit par une certaine ressemblance plus que par de réels parallèles de formes et de décors. Ajoutons à cela que la céramique du niveau VIa de 'Arô'er comme en général toute celle de la Transjordanie, demeure fidèle au style et à la technique de l'Ancien Bronze, jusqu'à la fin du Bronze Intermédiaire II (voir p. ex. la persistence du lustrage). Cela nous amène à conclure qu'à l'époque du Bronze Intermédiaire II, les céramiques transjordanienne et palestinienne, bien qu'apparentées, suivaient deux voies fortement divergentes.

C'est à une conclusion identique que conduit l'étude des jarres sans col ou « théières » du niveau VIa, fig. 5 : 1-5; pl. IV : 10.11.15. Elles se distinguent de celles du niveau VIb par la section rectangulaire de leur bord et par la couverte lustrée, d'une tonalité rouge plus pâle. Une jarre de ce groupe apparaît à kh. Iskander, 3e période [64]. En Palestine par contre, où ce genre de jarres est caractéristique du mobilier funéraire, nous constatons de nouveau l'absence de vrais parallèles. Citons comme formes semblables, mais en pâte plus grossière et sans lustrage, les « théières » trouvées dans les tombes 2030 de T. ed-Duweyr [65] et 177 de T. el Ajjul [66], ainsi qu'une autre, ornée de bandes incisées horizontales et ondulées, provenant également d'une tombe de Silouan [67].

Au niveau VIa, le col élancé et plus ou moins évasé, marque le type de jarre commun dans ce niveau, fig. 5 : 6-9. Ce col est toujours une pièce indépendante, faite au tour et aussitôt raccordée au corps de la jarre fabriqué à la main. La suture se remarque à la partie intérieure de tous les spécimens. Cette suture est dissimulée à l'extérieur par une combinaison d'ornements multiples : incisions (pl. V : 10), pointillés faits avec les dents d'un peigne (pl. V : 2; fig. 5 : 9), protubérances

(cf. aussi *IEJ*, X, 1960, fig. 2 : 14; pl. 25A, dans l'article de R. Amiran), et le tesson trouvé à el 'Aine, dans *EEP* II, pl. 25B : 16.

[64] *ADAJ*, IV-V, 1960, p. 131, fig. 1 : 16.

[65] *Lachish* IV, pl. 67 : 454.

[66] *Ancient Gaza* I, pl. XLII : 30.J5.

[67] Yusef Sa'ad, *A Bronze Age Tomb from Hablet el Amud*, *ADAJ*, VIII-IX, 1964, pl. pl. XXXIV-XXXV : 8.

pyramidales et plis en cordon obtenus par pressions digitales (pl. V :11. 12), etc. Le col nº 7 de la fig. 5, et les tessons nº 10, 11 et 14 de la pl. III, appartiennent au type de jarres à corps allongé et ovoïdale si abondant dans la céramique funéraire de Palestine à cette période [68] mais sont rares à ʿArôʿer, où les fragments que nous commentons proviennent de jarres probablement importées de Palestine, à en juger par la qualité de leur pâte et leur cuisson. Les nºs 6, 8 et 9 de la fig. 5, présentent la forme commune de col des jarres de ce niveau, jarres qui, comme nous l'avons dit en discutant le col fig. 3 : 2, sont moins abondantes dans les tombes que dans les niveaux d'occupation domestique [69].

Quant aux bases de jarres de la fig. 5 : 13 et 14, il suffit de signaler l'identité du décor peigné de notre nº 14, avec celui d'une jarre de Umm el Ḥamad el Gharby [70].

Les grandes jarres sans col du type « hole-mouth » conservent, dans la phase la plus ancienne du niveau VIb la lèvre grosse et ronde caractéristique de l'AB III, comme nous l'avons déjà remarqué à propos des fragments de la fig. 3 : 9 et 10. Au niveau VIa, ces jarres évoluent en acquérant une lèvre mince et sans rebord, fig. 5 : 5, comme cela arrive aussi dans le niveau I de T. Beit Mirsim et à l'occupation du tell de Jéricho [71].

Les bassins du niveau VIa, fig. 5 : 10 et 11, sont d'une pâte rose mêlée de particules calcaires. Les caractéristiques de ces vases sont les bords ondulés et la ligne d'impressions digitales faites sur une bande de pâte adhérant à la paroi (nº 10), ou de *lunulae* faites avec l'ongle (nº 11). Il ne semble pas que ce genre de vases ait été très commun en Palestine à la Période du Bronze Intermédiaire II. Nous ne pouvons donner qu'une référence à un bassin de forme apparentée, trouvé dans la tombe 2080 de T. ed-Duweyr [72]. En Transjordanie, par contre, où les thèmes décoratifs et les formes céramiques de l'Ancien Bronze persistent d'une forte manière pendant les deux phases du Bronze Intermédiaire, ces bassins abondent. Citons comme exemple, les tessons provenant de Umm el Ḥamad el Gharby [73] et d'Ader [74], ce dernier portant une anse horizontale.

[68] Voir par exemple celles du cimetière 2000 de T. ed-Duweyr, *Lachish* IV, pl. 67 : 458 ss.

[69] On peut signaler comme formes de cols similaires : pour notre nº 6, *Ader*, pl. 23B : 8; pour le nº 8, *Ader*, fig. 13 : 10, phase A; *Megiddo Tombs*, pl. 7 : 6; pour le nº 9, E. Sellin, C. Watzinger, *Jericho* (Leipzig 1913), pp. 108 ss, fig. 94-96.

[70] *EEP* IV, pl. 97 : 2.6-9; 155 : 9.14.16.17.20-22.

[71] Cf. *TBM* I, pl. 3 : 33-35. *PEQ*, 1952, p. 80, fig. 6 : 36.37.

[72] *Lachish* IV, pl. 66 : 449.

[73] *EEP* III, pl. 6 : 4; IV, pl. 82 : 3.11; 151 : 3.10.

[74] *Ader*, pl. 23A : 1.2.

Nous avons dans la fig. 5 : 12, la marmite caractéristique de cette période à 'Arô'er, avec une base plate et sous le bord une bande à impressions digitales. Sur cette bande, on a fait avec le bout du doigt, dans la pâte encore molle, une rangée de trous qui ne traversent pas complètement la paroi du vase. La pâte est très grossière, mêlée de paille et de grosses particules calcaires. Le niveau VIb, comme le niveau VIa, a livré de nombreux fragments de ces marmites, quelques-unes à parois plus verticales que celle que nous présentons ici. Cette classe de marmites est très commune dans tous les dépôts d'occupation de cette période [75], et, assez évoluée, sa forme persiste encore dans la première moitié du Moyen Bronze en Palestine, époque où elle disparaît [76].

La lampe à quatre becs et à base arrondie, fig. 5 : 16 (non dessinée la section verticale), et un fragment d'une autre similaire, sont les deux seuls exemplaires trouvés à 'Arô'er, tous les deux au niveau VIa. Cette lampe, avec ses becs bien formés, est le modèle standard du Bronze Intermédiaire qui, typologiquement, dérive des lampes à becs légèrement pincés trouvées dans les tombes de la fin de l'Ancien Bronze III fouillées par P. Lapp à Bab edh-Dhra' [77]. Elles abondent dans la céramique funéraire, mais ne sont pas très fréquentes dans les niveaux d'occupation [78]. Signalons en Transjordanie, un fragment de lampe de ce type à kh. Iskander [79].

La marque de potier en forme d'empreinte d'oiseau, incisée sur un tesson de jarre pl. III : 15, est différente de celles qui se rencontrent souvent sur les jarres de l'Ancien Bronze de Palestine. Par contre, elle est assez semblable à une marque qui se voit sur une jarre de tell Ta'ayinat dans la plaine d'Antioche, phase J [80].

[75] Cf. *Hazor* III-IV, pl. CXCVI : 7, non stratifiée. On les a trouvées aussi à Jéricho, niv. IV-V (*An. of Arch. and Anthr.*, XXII, pl. XXXII : 3-7), à T. ed-Duweyr, « Cave » 1529 (*Lachish* IV, pl. 66 : 415; cf. pl. 57 : 69), à Megiddo, strates XVII-XV (*Megiddo* II, pl. 107 : 36; 7 : 10.11; 9 : 19), et à T. Beit Mirsim, niveaux I-H-G-F (*TBM* I, pl. 3 : 26-31; 4 : 29-33; 5 : 1 ss.; 7 : 6-10) où elle disparaît au Moyen Bronze remplacée par un autre type de marmite à impressions digitales sur le bord, mais sans trous (cf. *TBM* I, pl. 44 : 10-13.)

[76] V. dans la note précédente la référence à T. Beit Mirsim et les marmites de T. el Far'ah près de Naplouse, dans *RB*, LIV, 1947, p. 421, fig. 8 : 9.10.

[77] V. le rapport préliminaire de la troisième campagne de fouilles à Bab edh-Dhra', dans *RB*, LXXV, 1968, p. 92. Cf. aussi S. Saller, *Bab edh-Dhra'*, dans le *Liber Annuus*, XV, 1964-1965, pp. 183 ss.

[78] Cf. *Mirzbâneh*, pp. 59 ss. D'après la classification que K. Kenyon fait des lampes trouvées dans les tombes de Jéricho (*Jerico* II, p. 46, fig. 21 : 13), la nôtre appartiendrait au type B à base arrondie.

[79] *ADAJ*, IV-V, 1960, p. 131, fig. 1 : 18.

[80] R. J.-L. S. Braidwood, *Excavations in the Plain of Antioch*, I. *The Earlier Assemblages, Phases A-J* (*OIP*, LXI, Chicago 1960), p. 439, fig. 339 : 8.

***

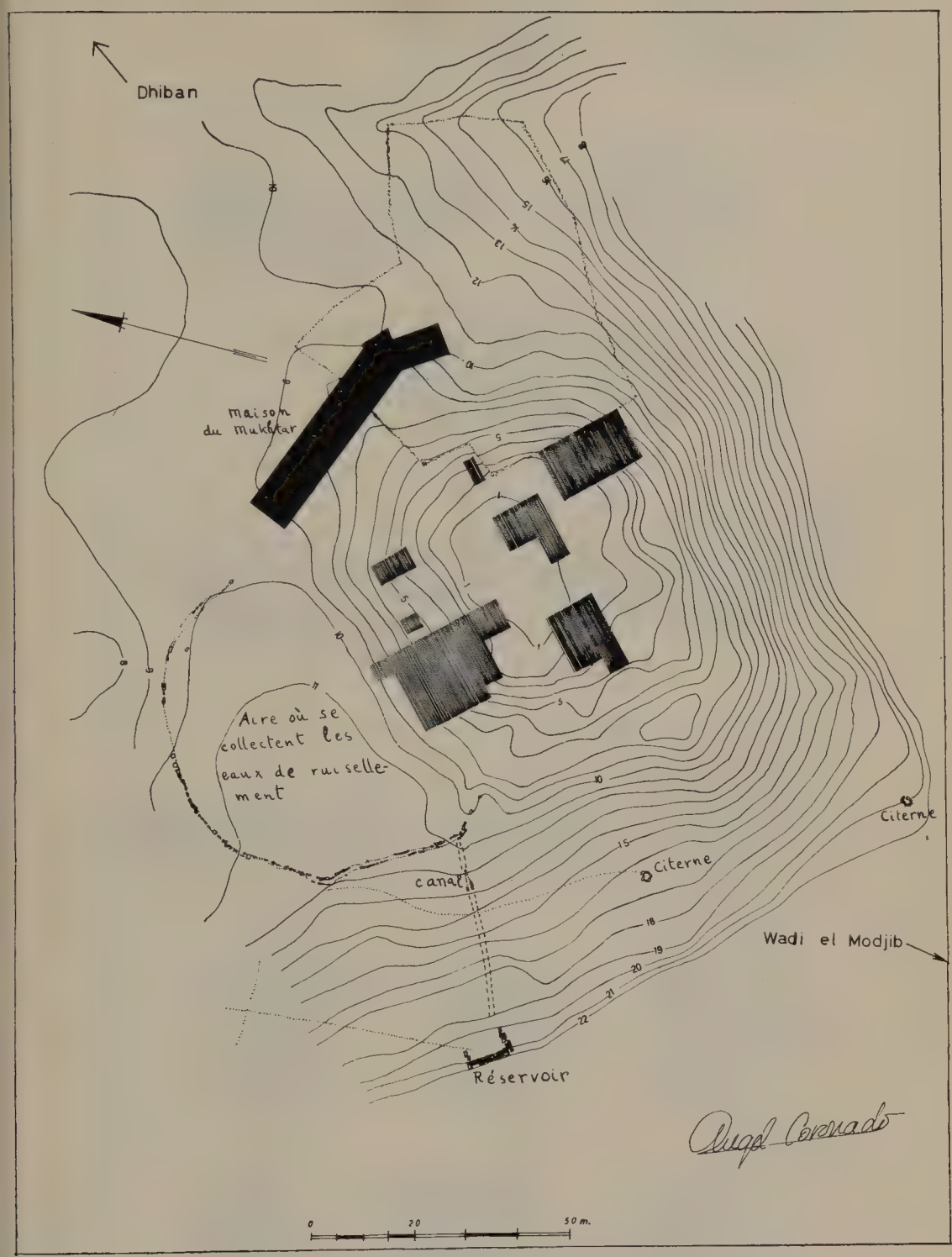
Pour justifier la chronologie proposée de nos niveaux VIb et VIa et leur assignation aux périodes I et II du Bronze Intermédiaire, il faut comparer leur stratigraphie à celle des autres sites fouillés, en particulier en Transjordanie, qui, par le caractère de leur occupation et leur céramique, présentent avec eux la plus grande affinité. L'impression générale et spontanée qui se dégage de l'étude de notre céramique est que celle-ci est postérieure à celle de la dernière phase d'occupation de la ville de Bab edh-Dhra', telle que nous la connaissons par les deux tombes à puit et à chambre unique fouillées par P. Lapp, et par les tessons recueillis en surface et étudiés par W. F. Albright [81]. Pourtant, comme nous l'avons déjà montré à propos des « théières » de la fig. 2 : 1-4 et des bols à rainure extérieure de la fig. 2 : 10, l'évolution que l'on constate dans la typologie est mineure. On peut donc affirmer que la céramique de la dernière occupation de la ville de Bab edh-Dhra' et la céramique la plus ancienne dans notre niveau VIb représentent deux phases immédiatement successives. Par conséquent, la destruction de Bab edh-Dhra' (c. 2300 av. J. C., ou un peu plus tard) doit coïncider à peu près avec la date du début du niveau VIb de 'Arô'er, vers 2250 av. J.-C. ou même un peu avant [82].

Les sondages de Albright à Ader ont mis au jour trois phases d'occupation qui couvrent, plus largement que nos niveaux VIb et VIa, les deux périodes du Bronze Intermédiaire transjordanien. A ces trois phases qu'on a pu discerner dans la stratigraphie du *khirbet*, correspond une évolution dans la forme des anses horizontales, évolution qui, par contre, ne se remarque pas dans l'ensemble de la poterie publiée [83]. La comparaison des stratigraphies d'Ader et de 'Arô'er, nous amène aux conclusions suivantes. La phase C d'Ader (XXIIIe-XXIIe s. av J.-C.), au cours de laquelle les outils de silex et les anses horizontales ondulées étaient courants, commence avant le

[81] W. F. Albright, *Early-Bronze Pottery from Bab ed-Dra' in Moab*, *BASOR*, 95, oct. 1944, pp. 3-11. V. aussi les rapports des trois campagnes de fouilles de P. W. Lapp dans *RB*, LXXIII, 1966, pp. 556-561, et LXXV, 1968, pp. 86-93. Qu'il me soit permis ici de remercier le Dr. Lapp de l'amabilité avec laquelle il m'a enseigné et expliqué la céramique de Bab edh-Dhra' lors de la préparation de ce rapport.

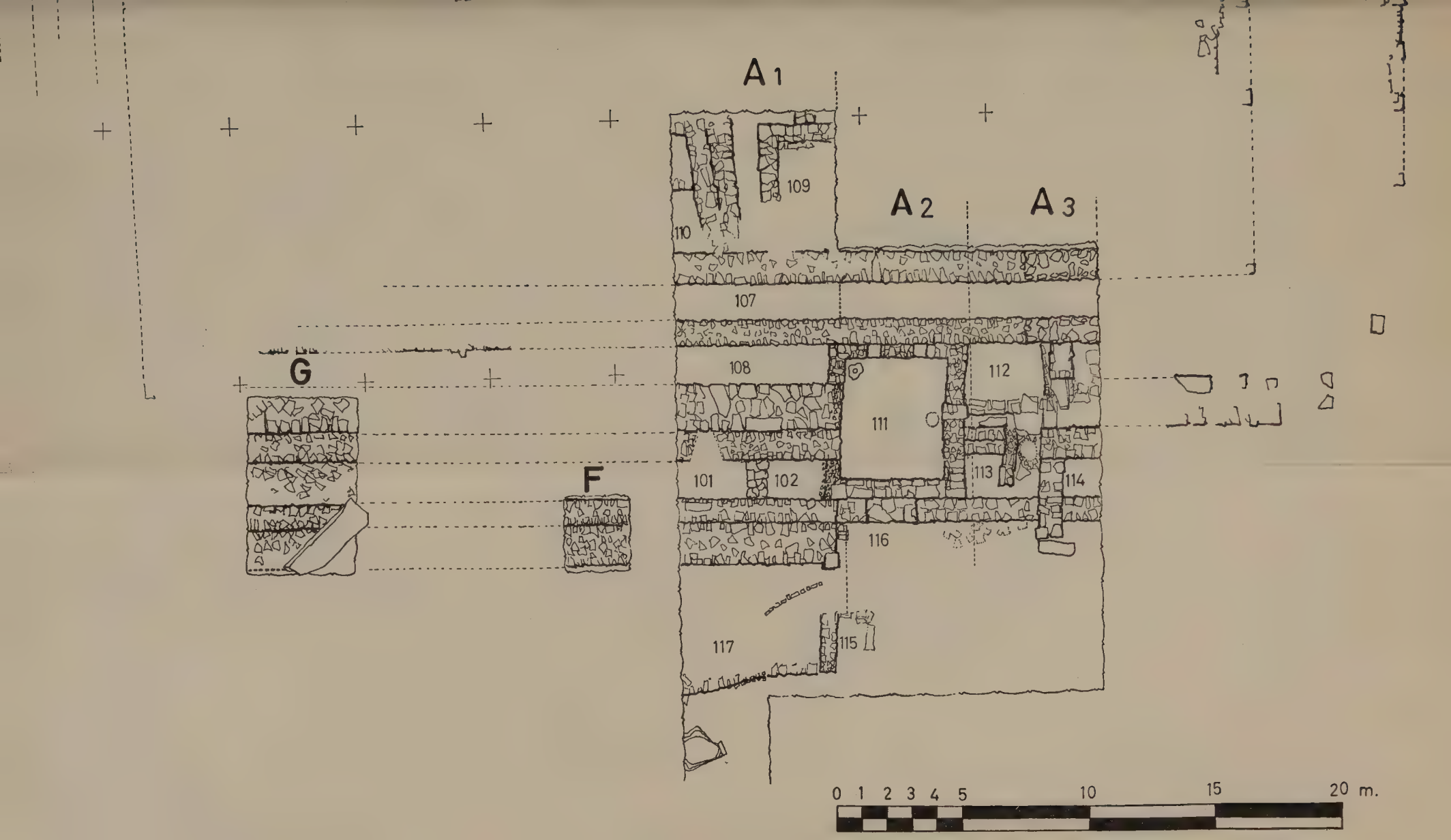
[82] La céramique de la fig. 3 : 6-10 que nous avons datée de la période de transition de l'AB III au Br. Int. I (= EB IV, dans la terminologie de E. Wright), est si rare et si dispersée à 'Arô'er qu'il est préférable, comme nous l'avons déjà dit, de l'attribuer à une occupation temporaire plutôt qu'à un établissement définitif et continu sur le site.

[83] Sur Ader, outre la publication de R. L. Cleveland, souvent citée dans ce rapport, v. aussi W. F. Albright, *Soundings at Ader*, *BASOR*, 53, févr. 1934, pp. 13-18; cf. *ibid.*, 95, oct. 1944, p. 6, n. 8.



Plan de Situation
KHIRBET 'ARÂ'IR

B
1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
D 2
200
202
204
206
D 1
201
203
K
300
301
303
H


A1
A2
A3
G
F
109
110
107
108
111
112
101
102
113
114
116
117
115
0 1 2 3 4 5 10 15 20 m.

Pl. III

1. Petite anse horizontale « pushed-up ». Terre rose à quelques particules calcaires, cuisson uniforme.

2. Anse horizontale semi-pliée. Terre rose à particules, cuisson très forte.

3. Anse horizontale semi-pliée. Cf. fig. 3, 3.

4. Anse horizontale « vestigial ». Terre marron très fine, cuisson homogène, engobe rouge foncé, lustré à traits continus.

5. Anse horizontale repliée. Pâte rose clair, gris à la section, à particules calcaires.

6. Anse horizontale repliée. Terre rose à particules, cuisson uniforme.

7. Anse horizontale « pinch-lapped ». Pâte rose à particules, cuisson forte et homogène.

8. Anse horizontale « pinch-lapped ». Terre rose clair, bien cuite et à particules.

9. Anse horizontale repliée. Terre rose à particules, bien cuite.

10. Fragment de jarre. Terre brune, bien cuite, décoration de bandes incisées ondulées et horizontales.

11. Fragment de jarre. Terre rose à quelques petites particules, gris à la section, décor de lignes horizontales parallèles faites au tour.

12. Anse horizontale « vestigial ». Terre rouge à particules, gris à la section.

13. Fragment de bol. Terre chamois, cuisson faible et homogène. Couverte extérieure de même couleur, décoration de lignes incisées horizontales et ondulées, faites à la main.

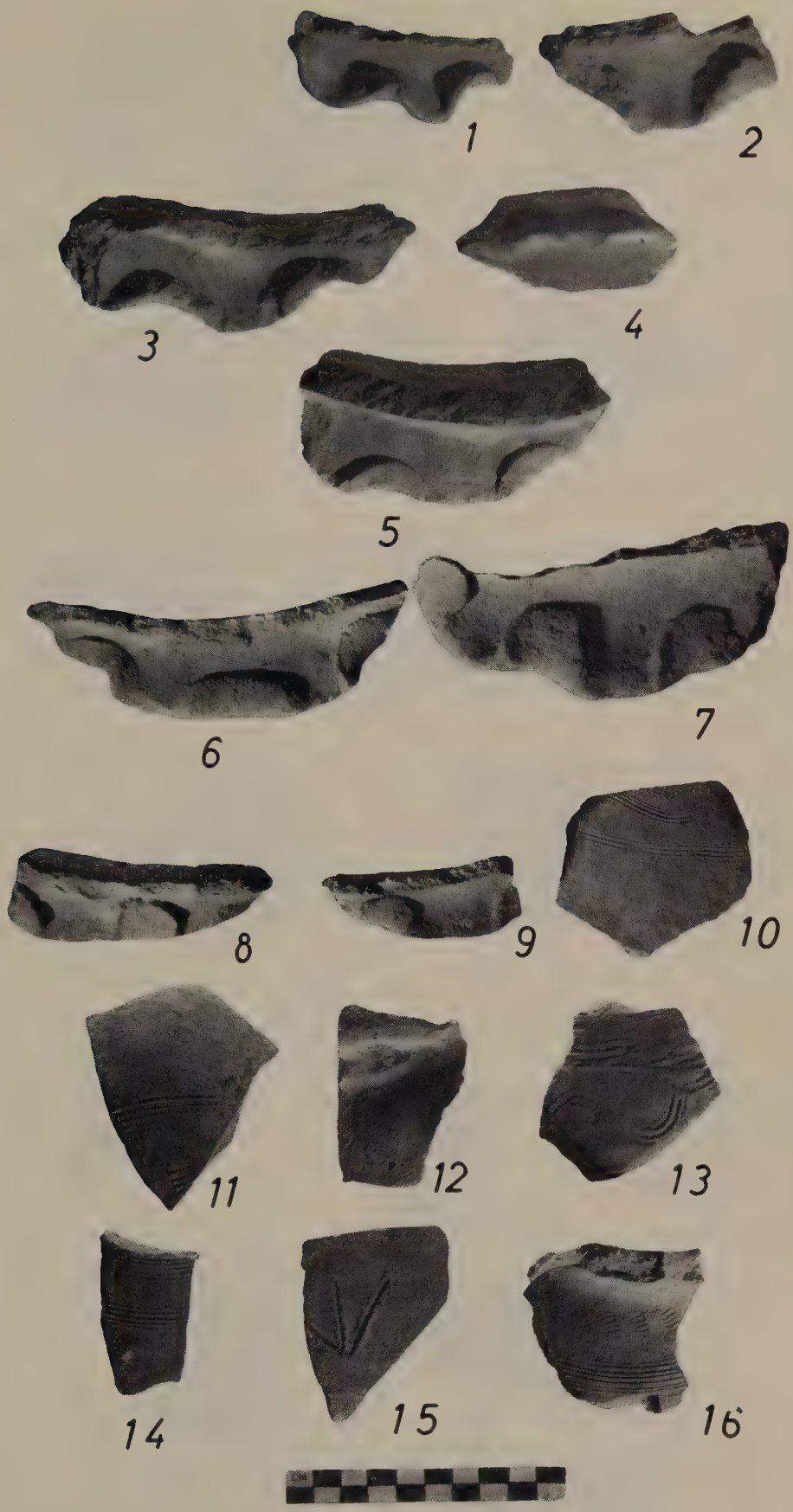
14. Fragment de jarre. Terre rose à particules calcaires, gris à la section. Décor de deux rangées paralèlles de lignes incisées.

15. Marque de potier sur un fragment de jarre. Terre chamois à particules, gris à la section.

16. Base de col de jarre. Terre grise à particules, cuisson uniforme, décoration de lignes et pointillés incisés.

Niveau VI*b* : n°s 1 à 9.

Niveau VI*a* : n°s 10 à 16.



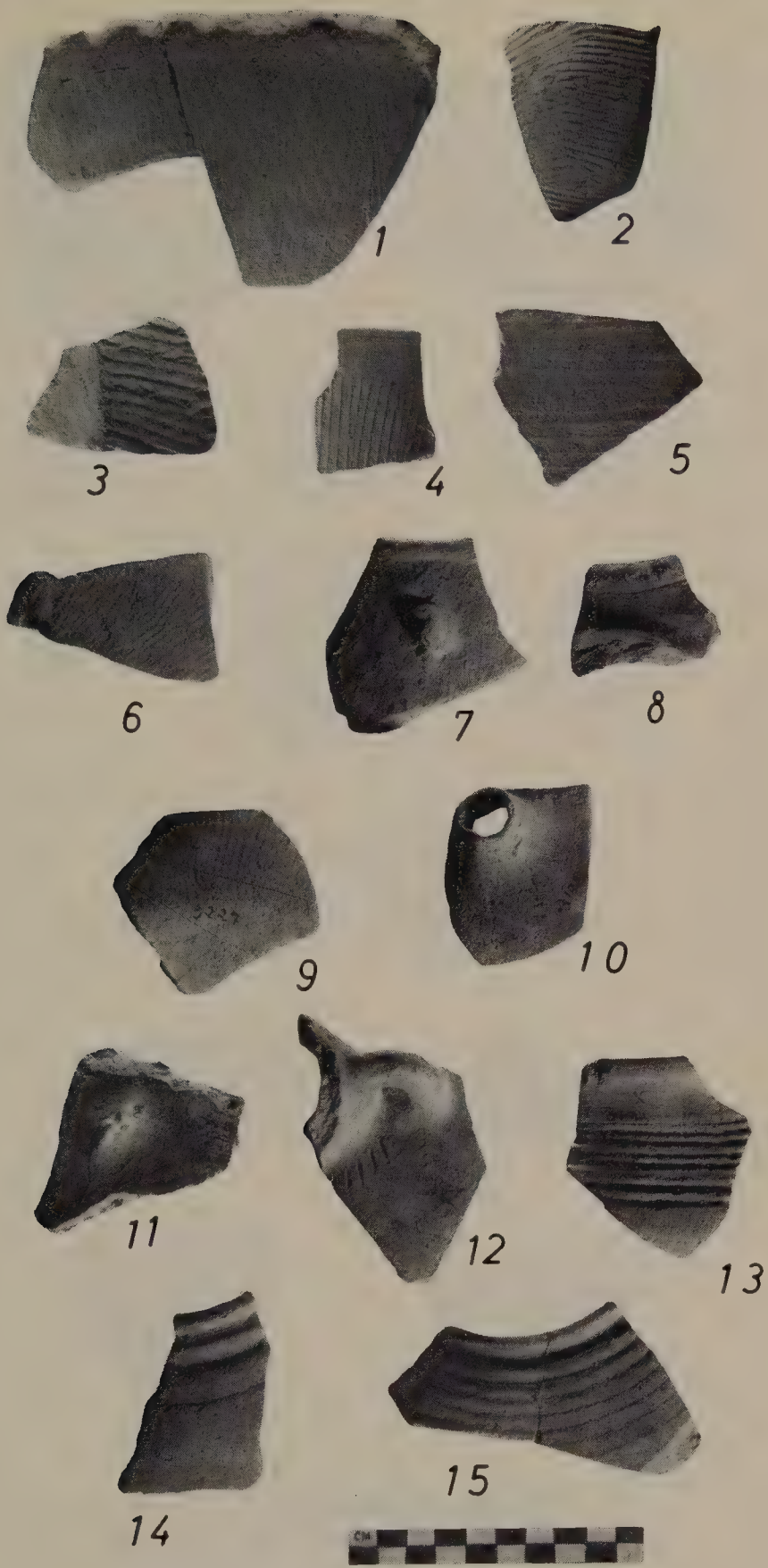
KHIRBET 'ARÂ'IR

Pl. IV

1. Cf. fig. 3, 1.
2. Tesson. Terre chamois, gris à la section. Décor peigné à traits entrecroisés.
3. Base de jarre. Pâte rouge à particules, gris à la section. Décor peigné à traits gros verticaux.
4. Cf. fig. 4, 15.
5. Tesson. Terre rouge à particules calcaires, gris à la section. Décor peigné à traits verticaux.
6. Tesson. Terre rouge à particules, bien cuite. Décor peigné.
7. Bord de « théière ». Terre rose, gris à la section, très fine. Engobe extérieur de même couleur, lustré à traits irréguliers; petite protubérance conique au lieu d'anse.
8. Bord de « théière » et commencement de bec. Terre chamois à particules, cuisson homogène; engobe rouge foncé, partiellement détaché, lustré à traits irréguliers.
9. Cf. fig. 5, 14.
10. Bec de « théière ». Terre chamois à particules; engobe de même couleur, en partie disparu, lustré à traits espacés.
11. Fragment de « théière ». Terre chamois à particules, bien cuite, engobe rouge foncé; petite protubérance au lieu d'anse.
12. Fragment de jarre à anse verticale, avec un collier d'incisions sous le col. Terre rose à particules, cuisson uniforme et peu intense, engobe rouge foncé, lustré à traits irréguliers et espacés.
13. Cf. fig. 4, 14.
14. Cf. fig. 2, 2.
15. Cf. fig. 5, 3.

Niveau VI*a* : n°s 2, 3, 4, 6, 9, 10, 11, 13, 15.

Niveau VI*b* : n°s 1, 5, 7, 8, 12, 14.



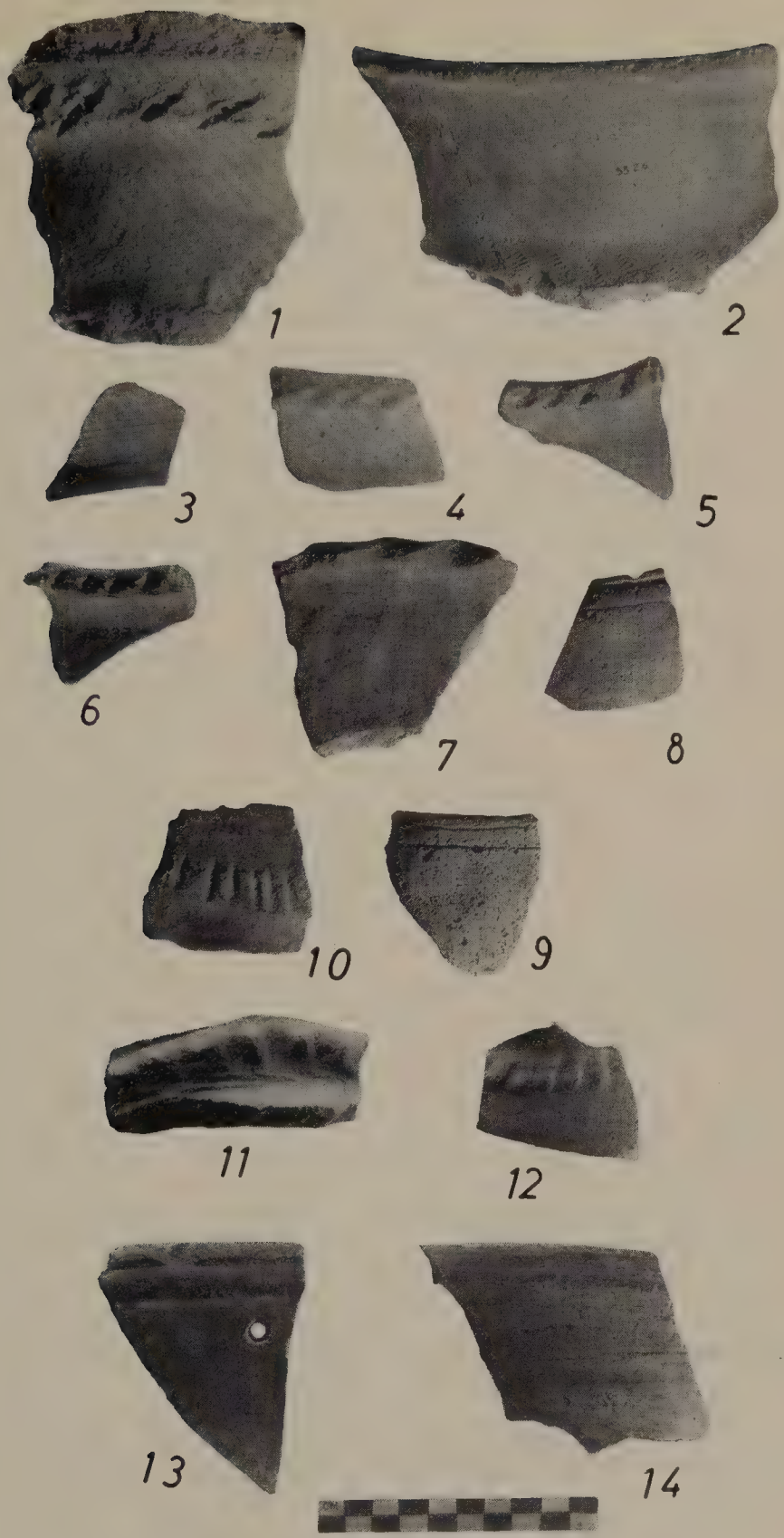
KHIRBET 'ARÂ'IR

Pl. V

1. Cf. fig. 3, 2.
2. Cf. fig. 5, 9.
3. Cf. fig. 4, 18.
4. Bord épais de bol. Terre rose à particules, gris à la section, fine décoration ondulée à impressions digitales sur la lèvre extérieure.
5. Bord de jarre à col bas évasé. Terre rouge à particules, gris à la section, même décoration que dans le n° suivant.
6. Cf. fig. 2, 17.
7. Cf. fig. 4, 3.
8. Fragment de coupe. Terre chamois à particules, sans engobe, lissée à la main mouillée; deux lignes incisées sous le bord.
9. Fragment de coupe. Terre rose clair à particules calcaires, cuisson uniforme, deux lignes horizontales parallèles incisées sous le bord.
10. Fragment de jarre. Terre rosâtre à grandes particules, cuisson uniforme, bande d'incisions verticales.
11. Fragment de base de col de jarre. Terre rose, gris à la section, collier de protubérances pyramidales faites à pressions digitales.
12. Fragment de base de col de jarre. Pâte rose, gris à la section, mêlée de particules calcaires très fines, couverte blanchâtre extérieure, décoration de plis à cordons faits par pressions digitales.
13. Cf. fig. 1, 8.
14. Cf. fig. 1, 2.

Niveau VI*b* : n°s 1, 5, 6, 8, 9, 13, 14.

Niveau VI*a* : n°s 2, 3, 4, 7, 10, 11, 12.



KHIRBET 'ARÂ'IR

niveau VIb de 'Arô'er, et coïncide partiellement avec lui puisque des anses de cette forme (cf. notre pl. III : 1) et des outils de silex se retrouvent occasionnellement dans les couches les plus profondes du niveau VIb. La phase B d'Ader (XXIe s. av. J.-C.) et le niveau VIb de 'Arô'er sont contemporains, les formes des anses horizontales du type « folded » (pl. III : 5.6.9) et « pinch-lapped » (pl. III : 7.8) étant caractéristiques dans les deux sites. Enfin, la disparition des anses horizontales au cours de la phase A d'Ader (XXe et XIXe s. av. J.-C.), est un phénomène qui se retrouve dans le niveau VIa de 'Arô'er où n'apparaît que très rarement quelque anse « vestigiale » (pl. III : 12). La stratigraphie d'Ader se répète ainsi et se confirme à 'Arô'er.

De même, dans le petit *khirbet* Iskander, situé à 15 km de 'Arô'er, sur la pente nord du *wadi el Wala*, les deux phases de construction du mur montrent qu'il y eut deux phases d'occupation au cours du Bronze Intermédiaire. Sa céramique, dans laquelle on ne discerne aucune évolution au cours de deux phases, a son parallèle dans celle de 'Arô'er et, comme elle, reflète une influence prédominante de la tradition de l'Ancien Bronze transjordanien [84], bien que les formes typiques du Bronze Intermédiaire y soient déjà représentées.

Tout ce que nous avons dit justifie suffisamment la datation que nous avons proposée pour la fin de notre niveau VIb : vers la moitié du XXIe siècle av. J.-C., coïncidant approximativement avec la fin de la Première Période Intermédiaire en Égypte (c. 2040 av. J.-C.) et les dates de la transition des phases B et A d'Ader et des couches I et H de T. Beit Mirsim. La durée que Lapp attribue à la Période I du Bronze Intermédiaire (c. 2300 à 2050 av. J.-C.), commence donc avant notre niveau VIb, mais se termine avec lui.

Les considérations précédentes sur la stratigraphie de cette période en Transjordanie peuvent se traduire par le tableau historique que voici : coïncidant avec la destruction de Bab edh-Dhra', c. 2300 av. J.-C., un mouvement de migration en direction du Nord paraît se dessiner qui crée d'abord à Ader, puis à 'Arô'er et Iskander, de nouveaux noyaux de pauvres installations sédentaires dans des sites inhabités ou depuis longtemps abandonnés. Ce groupe ethnique est sans doute apparenté aux gens qui ont déserté Bab edh-Dhra', puisque la tradition céramique est continue et persistante. On rencontre un phénomène parallèle en Palestine. La destruction des villes de l'AB III est suivie d'une phase au cours de laquelle prennent naissance quelques centres

[84] *ADAJ*, IV-V, 1960, p. 133.

de vie sédentaire très pauvre qui n'ont livré aucun reste de constructions et dont la céramique est clairement enracinée dans l'Ancien Bronze : niveaux J de Tell Beit Mirsim, VI de Beth Shemesh et la couche inférieure de Béthel [85].

Au-delà de ce tableau historique assez général, l'étude de la céramique du Bronze Intermédiaire en Palestine se heurte à deux difficultés principales qui n'ont pas permis jusqu'ici des conclusions certaines plus précises. Premièrement, il manque une stratigraphie suffisamment attestée, puisque dans sa plus grande partie la céramique de cette période a été trouvée non dans des dépôts stratifiés, mais dans des tombes. D'autre part, il n'est pas toujours facile et même possible de rapporter cette céramique funéraire à celle des dépôts stratifiés d'occupation, puisque, au moins au Bronze Intermédiaire II, les restes d'occupation domestique (Lachish Gr. 1529, couches d'occupation sur le tell de Jéricho et H de T. Beith Mirsim) nous offrent une poterie commune et apparentée, mais notablement différente de celle provenante des tombes de la même époque [86].

On peut pourtant dire suivant l'hypothèse la plus vraisemblable [87], que c'est pendant la dernière période du Bronze Intermédiaire que l'immigration progressive des Amorites dont parlent les textes égyptiens d'exécration, eut lieu en Palestine. Ils s'intallèrent de préférence sur ou à côté de villes abandonnées ou pauvrement habitées, et là ils créèrent des noyaux d'occupation (semi-) sédentaire. Ce sont eux qui auraient importé de la Syrie les formes de la « céramique caliciforme » que, malgré une opinion contraire, on trouve dans les couches les plus récentes (niveau H de T. Beit Mirsim) et qui, par conséquent, représentent la céramique typique de la dernière phase du Bronze Intermédiaire.

Cette situation en Palestine se reflète à ʿArôʿer dans une mesure faible, mais suffisamment perceptible. Comme nous l'avons souvent remarqué, en Palestine les formes de vases les plus proches de celles de notre niveau VIa se trouvent dans les dépôts d'occupation, non dans les tombes. D'autre part, les rares fragments décorés en bandes incisées

[85] Voir sur ce point l'étude de R. de Vaux, *Palestine in the Early Bronze Age*, dans la nouvelle édition de la *Cambridge Ancient History*, 1966, Vol. I, 15, pp. 8 et 29 ss.

[86] K. Kenyon a souligné ce fait avec insistance à propos de Jéricho, cf. K. M. Kenyon, *Syria and Palestine c. 2160-1780 B. C. The Archaeological Sites.* Dans *The Cambridge Ancient History, Rev. Edit.*, 1965, vol. I, 21, V-VII, p. 47. De même à T. ed-Duweyr, pour expliquer les différences de forme qu'on observe entre la céramique funéraire du Cimt. 2000 et la domestique des grottes 1518, 1527 et surtout 1529, il faut tenir compte non seulement des raisons chronologiques invoquées par O. Tufnell (*Lachish* IV, *Text*, p. 42). mais aussi du fait que les groupes d'immigration qui se succèdent, ont importé, selon leurs origines, des traditions et formes céramiques diverses.

[87] Hypothèse esquissée par le P. de Vaux dans *RB*, LXXIV, 1967, p. 474.

horizontales et ondulées, décoration typique de la « céramique caliciforme », appartiennent incontestablement au niveau VIa. Il existe donc une certaine correspondance morphologique et chronologique entre notre niveau VIa (c. 2050-1900 av. J.-C.) et le niveau H de T. Beit Mirsim, où d'ailleurs l'absence des anses horizontales est un phénomène commun.

Encore un dernier mot. En assignant les niveaux VIb et VIa aux Périodes I et II du Bronze Intermédiaire, je suis conscient des limitations de cette dénomination adoptée par P. Lapp. Entre autres, parce que la poterie de ces deux phases à ʿArôʿer n'a eu aucun rôle d'*intermédiaire* ou de transition entre l'AB III et le MB IIA (= MB I de Kenyon) : cette dernière période n'a jamais existé en Transjordanie du Sud et, en Palestine, elle apparaît avec une typologie architecturale et céramique absolument indépendante de celle des niveaux VIb et VIa de ʿArôʿer. Étant donné que la céramique de ces niveaux se présente comme continuant la tradition de l'AB III et que son évolution est progressive dans les deux occupations, j'aurais préféré appeler AB IV-A le niveau VIb et AB IV-B le niveau VIa. Mais cela n'aurait fait qu'augmenter la confusion d'une période archéologique qui a déjà assez de dénominations. Mais cela est une question d'importance mineure tant qu'on sait que, dans notre Bronze Intermédiaire, la Période I correspond à l'AB IV de Wright, et, d'une façon plus large, la Période II au MB I de Albright, Période Intermédiaire Ancien Bronze-Moyen Bronze de Kenyon et « Culture Caliciforme » de Tufnell.

Jérusalem, octobre 1968. Emilio Olávarri.

RECENSIONS

Jerusalem. *Excavating 3000 Years of History* par Kathleen M. Kenyon, (New Aspects of Antiquity, edited by Sir Mortimer Wheeler). 25 × 19; 211 pp., 21 Color Plates, 92 Monochrome Plates, 16 Line Drawings. — London, Thames and Hudson, 1967. — Prix : 4 guinées.

Après des fouilles qui ont grandement renouvelé les problèmes archéologiques de Jéricho, Miss Kathleen M. Kenyon s'est attaquée au site encore plus fameux et plus important de l'ancienne Jérusalem [1]. Sept campagnes de fouilles menées de 1961 à 1967 ont apporté ici aussi des résultats de haute valeur, même en ce qu'ils ont pu avoir de négatif. Ce sont ces résultats qui sont exposés dans un livre agréablement rédigé et admirablement illustré. En suite des rapports préliminaires parus dans le *Palestine Exploration Quarterly*[2], et en attendant le rapport définitif, cette publication rapide, à la fois scientifique et accessible au grand public, est une réalisation heureuse dont on ne saurait trop remercier l'auteur, même si l'on sent à maintes reprises qu'un léger sursis dans la publication aurait permis plus de fermeté dans les conclusions [3]. Tant d'archéologues publient trop lentement ou point du tout, qu'on ose à peine se plaindre d'une publication un peu prématurée.

Il serait impertinent de louer la compétence archéologique du Dr. Kenyon. Sa méthode rigoureuse est louée de tous, même de ceux qui souhaiteraient parfois voir s'y mêler plus de souplesse. Les résultats qu'elle a obtenus à Jérusalem sont garantis et importants. Je vais en souligner tout l'intérêt. Les conclusions qu'elle en tire sont parfois moins sûres et je devrai faire des réserves. Ceci est dû en partie à des inférences historiques discutables, en partie aussi à une certaine dépréciation des recherches archéologiques qui ont précédé à Jérusalem depuis plus d'un

[1] Elle l'a fait au nom de la *British School of Archaeology in Jerusalem*, avec le soutien financier de nombreux patronages académiques et le concours scientifique d'autres institutions archéologiques : le P. de Vaux, de l'*École Biblique et Archéologique Française* de Jérusalem, fut co-directeur des fouilles pour les trois premières saisons, et le Dr. A. D. Tushingham, du *Royal Ontario Museum* de Toronto, a dirigé un des chantiers de la deuxième à la septième saison.

[2] 1962, pp. 72-89; 1963, pp. 7-21; 1964, pp. 7-18; 1965, pp. 9-20; 1966, pp. 73-88; 1967, pp. 65-71; 1968, pp. 97-111. Cf. aussi la « Chronique archéologique » de la *Revue Biblique*, 1962, pp. 98-100; 1963, pp. 416-419; 1964, pp. 253-258; 1965, pp. 272-274; 1966, pp. 569-573; 1968, pp. 422-424.

[3] On rencontre en effet souvent au cours du volume l'aveu que des conclusions encore provisoires auront à être confirmées ou précisées par la suite de la fouille ou par l'étude détaillée des matériaux recueillis. Voir par ex. les pages 28, 65, 66, 67, 69, 133, 135, 153, 162, 185, 189, 191. Il semble même que l'ouvrage n'ait pu tenir compte des résultats de la septième campagne de fouilles.

siècle. Assurément, les travaux des pionniers n'avaient pas la rigueur méthodique et la perfection technique dont nous bénéficions aujourd'hui; ils n'en ont pas moins enregistré avec soin des données positives, qu'on ne peut ignorer ou négliger sans dommage. Leurs interprétations sont souvent sujettes à caution, mais on doit tenir compte de leurs observations honnêtes et sérieuses, quitte à les interpréter autrement. Ce relief éducateur du récent passé de la recherche manque quelque peu dans l'ouvrage de Miss Kenyon. Nous en verrons des exemples.

Le plan de cet ouvrage suit le développement de l'histoire : après une rapide introduction qui évoque les coordonnées géographiques et les antécédents historiques littéraires, neuf chapitres retracent l'évolution de la ville du temps des Jébuséens et de David aux époques islamique et croisée en passant par la monarchie israélite, le retour d'exil, Hérode le Grand et Hérode Agrippa, les Romains et les Byzantins.

I. — *La ville cananéenne et davidique.* Le principal intérêt de Miss Kenyon se concentrait naturellement sur l'occupation primitive de la petite colline de l'est, dite couramment « Ophel » par extension. C'est là qu'elle a obtenu ses plus beaux succès. Elle a prouvé de façon convaincante que le glacis « jébuséen » et la tour « davidico-salomonienne » de Macalister et Duncan, au sommet de la pente orientale, devaient être rabaissés à l'époque maccabéenne (p. 115 : temps de Simon Maccabée ou de Jean Hyrcan) et que le véritable rempart cananéen, de 1800 avant J.-C., se trouvait au deuxième tiers de la pente, peu au-dessus de la source de Gihon [4]. Ainsi la ville n'était pas limitée à la petite plate-forme du sommet, mais s'étageait sur la pente, comme l'actuel village de Siloé, grâce à des terrasses qui ont été retrouvées [5].

Cette meilleure localisation du rempart cananéen a résolu une énigme : l'entrée supérieure du système souterrain de communication avec la source, appelé communément « Sinnor », ne se trouve plus hors des murs, comme on le croyait non sans étonnement, mais à l'intérieur des murs, comme il est normal [6]. Par ailleurs, Miss Kenyon conjecture légitimement que la section du rempart cananéen retrouvée par elle, et qui comporte un angle rentrant, appartient à une tour qui protégeait une porte de ville donnant accès à la source; une autre tour devait lui correspondre plus au sud, hors de la région fouillée. Les circonstances n'ont pas permis de vérifier cette intéressante hypothèse.

Ayant retrouvé le rempart de la ville cananéenne et davidique sur un point de son parcours oriental, Miss Kenyon s'est souciée de découvrir le reste de son circuit. Au nord, elle a pu en déterminer l'emplacement très probable, juste au nord du

[4] Il semble que la mission Parker, en 1909-1911, avait déjà rencontré ce rempart cananéen, sans d'ailleurs l'interpréter clairement : cf. H. Vincent, *Jérusalem sous terre. Les récentes fouilles d'Ophel*, London, 1911, pl. vi n° 17 et p. 32 = *Les récentes fouilles d'Ophel*, dans *RB*, 1912, pp. 442 (fig. 13 n° 17) et 546. Comparer avec le plan de Miss Kenyon, p. 20. Je ne vois pas que Miss Kenyon fasse référence à cette première découverte.

[5] Ces terrasses ont été aménagées particulièrement aux xive-xiiie siècles avant J.-C. Facilement endommagées par les intempéries et par les attaques guerrières comme celle de David, elles ont dû souvent être réparées. La restauration de ce « remplissage » par David et par ses successeurs pourrait être, selon Miss Kenyon (pp. 50-51), le fameux « Millo » dont parle la Bible. Je doute que cette conjecture soit facilement admise.

[6] Cette entrée se trouve à présent, si je ne me trompe, peu au sud de la tranchée de Miss Kenyon. Il est permis de regretter que cette entrée et l'intéressant système de galeries qu'elle commande, ne soient pas rendus accessibles, avec le contrôle que de droit, aux curieux d'archéologie.

terrain fouillé en 1923-1925 par Macalister et Duncan sur le petit plateau du sommet. La perturbation de la stratigraphie par cette précédente fouille et l'exiguïté de l'espace accessible à la recherche n'ont pas permis de dater exactement le mur est-ouest large et composite qui s'observe en cet endroit. Mais le fait qu'au nord de ce mur la céramique ne remonte pas au-delà du xe siècle avant J.-C., tandis qu'au sud elle est du Récent Bronze, permet d'affirmer que la ligne de ce mur marque la séparation entre la ville cananéenne au sud et son extension israélite au nord. Cette limite nord de la ville cananéenne, que rien dans le relief actuel ne paraît recommander, s'explique par une sensible dépression de la surface rocheuse vers le nord, qu'ont révélée des sondages [7]. Il y avait là jadis, dominant une déclivité, une sorte de crête qui était propice à l'établissement du rempart. De cette ligne du sommet, le mur devait rejoindre la section retrouvée dans la tranchée de l'est, par une descente rapide et oblique de la pente; mais cette liaison n'a pu être mise au jour.

A l'ouest, du côté du Tyropoeon, plusieurs sondages qui ont tous atteint des zones extérieures à la ville cananéenne et israélite ancienne, ont permis d'affirmer que le rempart de celle-ci devait se dresser sur la crête rocheuse, encore visible aujourd'hui, qui limite à l'ouest l'étroit plateau du sommet. Le rempart lui-même a disparu, comme ont disparu toutes les constructions de la ville ancienne qui occupaient jadis ce plateau. Les vestiges que Macalister et Duncan ont appréciés comme cananéens ou israélites n'étaient sans doute que byzantins. La raison de cette disparition est double : d'une part, les bâtisseurs de chaque époque auront détruit les édifices antérieurs pour en utiliser les pierres; d'autre part, après les guerres de Titus et d'Hadrien, qui ont détruit et abandonné cet emplacement méridional de la Jérusalem primitive, les Romains en ont fait une vaste carrière dont ils ont extrait des pierres pour construire Aelia Capitolina. C'est là une constatation négative, déjà suggérée par les fouilles de Weill dans son chantier de 1913-1914, et qui est quelque peu décevante pour les archéologues; il faut l'accepter avec réalisme et elle est d'une grande importance.

Campée sur le plateau de la colline et sur sa pente orientale, dans les limites qui viennent d'être définies, la ville des Jébuséens et de David devait recouvrir, selon l'estimation de Miss Kenyon (p. 30), une superficie de 10,87 acres, soit environ 4,5 ha. C'est très normal pour l'époque [8]. Il devient ainsi parfaitement vraisemblable que, jusqu'à l'Exil et même jusqu'à l'époque hellénistique, la cité israélite soit restée cantonnée sur la colline orientale, augmentée d'ailleurs de la colline du Temple et du quartier intermédiaire, l'Ophel au sens strict.

II. — *Sous Salomon et les rois jusqu'à l'exil.* Cette extension vers le nord, dès l'époque de Salomon, est attestée par la Bible [9]. Les recherches archéologiques de Miss Kenyon n'ont apporté sur ce point que peu de lumière. En développant vers le sud l'esplanade du Temple, les travaux d'Hérode le Grand ont enfoui les vestiges plus anciens, de Salomon et des autres rois israélites, à des profondeurs que seules des fouilles considérables pourront atteindre [10]. Aussi les lignes de

[7] La « vallée de Guthe », dont le P. Vincent a vivement attaqué les exagérations, avait donc tout de même quelque réalité.

[8] On peut assigner 13 acres à Megiddo, 14 à Taannak, 22 à Gézer.

[9] Parmi les parallèles que Miss Kenyon évoque pour illustrer le plan du temple salomonien (p. 60), on aurait souhaité voir figurer le sanctuaire découvert à Tell Arad par Y. Aharoni.

[10] Le Professeur Benjamin Mazar, de l'Université Hébraïque, mène en ce moment, autour

rempart que la figure 6 du présent ouvrage dessine reliant la ville de David aux angles sud-ouest et sud-est de l'esplanade hérodienne du Temple sont-elles en grande partie conjecturales. Un sondage permet de penser que la ligne de l'ouest était établie sur un terrassement qui empiétait quelque peu sur la vallée du Tyropoeon[11]. Quant à celle de l'est, son point de départ méridional est suggéré par la trouvaille d'un mur à casemates se dirigeant du sud au nord, qui s'accrochait à l'enceinte cananéo-davidique sur le bord oriental du plateau, au sommet de la pente[12]. Si on relie cette amorce à l'angle sud-est de l'esplanade du Temple, selon la ligne de crête que soulignent encore le relief du terrain et une rangée de maisons modernes, ce rempart conjecturé rejoint le tracé du « mur d'Ophel » établi jadis par Warren sur une longueur de quelque 240 m à partir du Temple[13]. Notons qu'un sondage exécuté par Miss Kenyon dans sa dernière campagne de 1967, postérieurement à la rédaction de son ouvrage[14], a mis au jour un rempart du VIIIe siècle avec une tour en saillie, qui recoupent les trouvailles de Warren. L'exploration plus complète en ce point est une tâche urgente et pleine de promesses.

Également conjecturale est la ligne d'un mur oriental, situé en contrebas de l'autre, que la figure 6 montre reliant le bas de la grande tranchée de l'est à l'angle sud-est de l'esplanade du Temple. On croit le voir partir un peu au nord de cette tranchée, mais la suite de son tracé n'a pu être poursuivie. Il semble devoir correspondre au « mur extérieur » que la Bible attribue à Manassé (*II Chron.*, XXXIII, 14) ou à quelque chose d'analogue[15].

Mentionnons encore quelques trouvailles remarquables qui sont venu documenter les époques médiane et finale de la monarchie. C'est d'abord, peu au nord de la grande tranchée orientale, vers le bas, un sanctuaire des environs de 800 avant Jésus-Christ, avec un autel, deux *masseboth* et une *favissa* remplie de vases intacts; situé juste à l'extérieur du rempart, ce lieu de culte devait être hétérodoxe[16]. Ce sont aussi les vestiges de six états successifs de remparts israélites qui ont succédé durant le VIIe siècle avant J.-C. à l'ancien rempart cananéen, resté

de l'angle sud-ouest de l'esplanade, des fouilles prometteuses, mais qui n'ont pas encore dépassé le niveau hérodien.

[11] Dans le dernier rapport de Miss Kenyon, *PEQ*, 1968, p. 102 et fig. 4, postérieur à cet ouvrage, la ligne du rempart ouest salomonien ne vient plus aboutir à l'angle S.-O. de l'esplanade hérodienne, mais à l'angle actuel du rempart qui se trouve 125 m au sud-est, près de la route moderne. De là elle suivrait le mur sud-nord qui remonte de cet angle vers le mur sud du Haram, et elle s'enfoncerait sous la mosquée el-Aqsa... Ce nouveau tracé très hypothétique ne contredit-il pas le sondage (M) auquel je fais allusion dans le texte et qui montre le rempart salomonien empiétant sur le Tyropoeon grâce à un terrassement : pourquoi ce débordement vers l'ouest si c'est pour s'éloigner ensuite du Tyropoeon en s'infléchissant vers le nord-est?

[12] Notons vers le même endroit la trouvaille de beaux blocs de maçonnerie, d'une taille semblable à celle du palais d'Omri à Samarie, et d'un chapiteau « proto-ionique »; ces éléments ont pu appartenir à quelque édifice public de la haute monarchie.

[13] Cf. VINCENT, *Jérusalem Antique*, 1912, pp. 191 ss.

[14] Mais cf. *PEQ*, 1968, pp. 102-104; *RB*, 1968, p. 423.

[15] Voir déjà Ézéchias, *II Chron.*, XXXII, 5? P. 111, Miss Kenyon fait allusion à ce mur en le datant du VIII-VIIe siècle avant J.-C.

[16] La campagne de 1967 a découvert, un peu au sud, une autre grotte contenant environ 1300 vases d'usage quotidien, la plupart complets, ainsi que de nombreuses figurines humaines et animales, un brûle-parfum et quatre ostraca, le tout des environs de 700 avant J.-C. Il doit s'agir là aussi d'une *favissa*, bien qu'aucune structure cultuelle ne lui soit associée. Cette découverte n'est pas encore mentionnée dans l'ouvrage que nous étudions; mais cf. *PEQ*, 1968, pp. 108-109; *RB*, 1968, p. 423.

apparemment en usage jusqu'à cette époque. Ce sont enfin au sommet de la tranchée, sous les fondations de la tour « davidique » et du glacis « jébuséen » de Macalister et Duncan qui leur sont donc postérieurs, les restes de maisons israélites du VIIe siècle, celles-là mêmes qui ont dû être ravagées par la conquête babylonienne de 586 avant J.-C. Ces maisons contenaient une abondante céramique, des figurines humaines et animales, et une importante série de quarante et un poids, la plupart inscrits et allant d'1/4 de *neseph* à 24 sicles.

Reste un problème difficile : celui de la protection de la piscine de Siloé construite par Ézéchias pour recevoir les eaux amenées de la source par son célèbre tunnel [17]. Tant qu'on imaginait la ville grimpant dès cette époque sur la colline occidentale, cette protection ne posait pas de problème : située dans le bas du Tyropoeon, la piscine se trouvait vraiment « dans la ville » (*II Rois*, XX, 20), « dans ses murs » (*Sir.*, XLVIII, 17), « entre les deux murs » (*Is.*, XXII, 11). Une fois la ville ramenée à la seule colline orientale, cette solution n'est plus viable. On peut alors imaginer un mur construit exprès dans le bas du Tyropoeon, qui contournait et protégeait la piscine. De fait, Bliss et Dickie, après Guthe, ont cru en retrouver des éléments [18]. Mais, à la suite de ses sondages, Miss Kenyon ne croit pas à l'existence de ce mur. Elle remarque d'ailleurs que, situé au pied de la colline occidentale et dominé par elle, il aurait été d'une piètre efficacité. Elle propose alors une solution nouvelle et très hardie. A l'origine, la piscine de Siloé aurait été entièrement sous roche, sorte de vaste citerne où l'on descendait par quelque escalier venant de la ville. C'est plus tard que son plafond rocheux aura été enlevé et qu'elle sera devenue découverte. On en aurait pour preuve le canal jadis sous roche qui conduisait son trop-plein d'eau vers le Cédron et qui s'ouvre aujourd'hui béant, au flanc d'une falaise artificiellement taillée.

Cette hypothèse ingénieuse me paraît difficile à admettre. D'abord, le relief général ne suggère guère que l'extrémité inférieure du Tyropoeon ait été bouchée par une telle masse rocheuse. Ensuite, que penser du bassin inférieur, l'actuelle birket el-Hamra, qui semble avoir été aménagé par Achaz, le père d'Ézéchias? L'imaginer lui aussi en pleine roche ne ferait que redoubler la difficulté. On croit savoir que ce dernier bassin était alimenté par la dérivation d'un ancien canal amenant les eaux de Gihon à flanc de coteau du Cédron : le canal IV dérivant l'eau du canal II selon la nomenclature de R. Weill et du P. Vincent [19]. En retrouvant ce canal IV, R. Weill a constaté qu'il a été recreusé pour obtenir une pente contraire, sans doute par Ézéchias qui s'en sera servi comme déversoir de sa piscine vers le Cédron. Il lui aura suffi de le rattacher vers l'ouest à sa piscine par le canal jadis sous roche et aujourd'hui éventré qu'observe Miss Kenyon. Ce canal devait être creusé sous roche pour assurer la connexion susdite, mais ce pouvait être à l'extrémité même du massif rocheux s'abaissant vers la vallée du Tyropoeon. Le fait que la taille ultérieure d'une falaise dans ce massif a en partie découvert le canal ne prouve nullement que le rocher ainsi taillé recouvrait jadis tout le fond de la vallée. Si l'on renonce à l'explication subtile et malaisée de Miss Kenyon, il reste

[17] Dans la photo 41 (p. 96) l'inscription du tunnel de Siloé a été reproduite à l'envers.

[18] F. J. Bliss and A. C. Dickie, *Excavations at Jerusalem 1894-1897*, London 1898, pp. 116 ss; cf. Vincent, *Jérusalem de l'Ancien Testament*, Paris 1954-1956, pp. 82, 88 et 641, et pl. XXI.

[19] Cf. R. Weill, *La cité de David. Compte rendu des fouilles exécutées, à Jérusalem, sur le site de la ville primitive. Campagne de 1923-1924*. Paris 1947, pp. 60 ss; Vincent, *op. cit.* pp. 290 et 645-646; pl. CXL et CXLI.

à se rabattre sur l'hypothèse d'un mur contournant et protégeant les piscines. Les sondages de Miss Kenyon ne l'ont pas retrouvé. Cette négation est-elle dirimante? On se demande s'il n'est pas accordé trop de confiance à des sondages malgré tout limités. Et les textes bibliques cités plus haut n'exigent-ils pas un tel mur? Le moins qu'on puisse dire est que la question reste ouverte.

III. — *Le retour d'exil et la période hasmonéenne.* La Jérusalem des rois israélites n'a pas occupé la colline occidentale : cette thèse qui était déjà soutenue depuis un certain temps, non sans opposition, a reçu des nouvelles fouilles une confirmation qui semble définitive. Non seulement, nous l'avons vu, la superficie de 4,5 hectares (11,5 si l'on ajoute le Temple) que lui donnent ses limites mieux connues convient parfaitement à une ville de l'âge du Fer, bien mieux assurément que les quelque 45 hectares que lui vaudrait l'annexion de la colline occidentale [20]. Mais encore, plusieurs sondages pratiqués par Miss Kenyon sur la pente de la colline occidentale n'y ont relevé aucune trace d'occupation antérieure à la première moitié du Ier siècle après J.-C .(p. 27). Sur le plateau même de la colline, la fouille menée par le Dr. Tushingham dans le jardin du patriarcat arménien de Saint-Jacques a trouvé de la céramique de la fin de la monarchie (VIIe s.) et de la période postexilique, mais sans vestiges d'une véritable occupation urbaine. D'ailleurs, sous les dépôts du VIIe siècle, le sol rocheux a été exploité en carrière, ce qui suppose que cette région se trouvait alors en dehors de la ville [21]. Quant au rempart fouillé jadis par Bliss et Dickie, qui contournait toute la colline occidentale à l'ouest et au sud, le long de la Géhenne, le P. Vincent lui-même, qui l'assignait à l'époque monarchique, n'a pu affirmer un contexte de céramique remontant certainement à cette haute époque [22]. Ce sont là des faits significatifs. Cependant ces divers sondages et fouilles ont touché la colline occidentale d'une façon trop partielle et restreinte pour autoriser la conclusion généralisée de Miss Kenyon, que toute la partie méridionale de cette colline n'a été occupée et enserrée d'un rempart qu'à l'époque d'Hérode Agrippa; nous y reviendrons plus loin. Ils ont du moins l'intérêt de refuser tout appui positif à la thèse par ailleurs peu vraisemblable que la Jérusalem de la monarchie préexilique occupait déjà la colline occidentale.

Le problème est dès lors de déterminer à quel moment de la période postexilique s'est faite cette annexion. Ce n'est certainement pas dès le temps d'Esdras et de Néhémie. Le caractère précaire de la restauration hâtive qui répara le rempart en 52 jours (*Neh.*, VI, 15) ne peut s'accorder avec une extension nouvelle si considérable. La modeste poignée de pionniers rentrés au pays aura tout au plus remis en état le rempart d'avant l'exil. Ce fut même en le raccourcissant du côté oriental. Miss Kenyon a retrouvé une section du mur de Néhémie, juste au nord de

[20] Ce chiffre de 45 résulte des calculs de Kurt Galling, *Biblisches Reallexikon*, Tübingen 1937, col. 299. M. Avi-Yonah, *The Walls of Nehemiah - a Minimalist View* dans *Israel Exploration Journal*, IV, 1954, pp. 239-248 à la page 248, observe que, englobant la colline occidentale, la Jérusalem des rois aurait eu dix fois l'extension normale d'une ville de l'époque du Fer.

[21] Cf. *PEQ*, 1967, p. 72; 1968, p. 109; *RB*, 1966, p. 571; 1968, p. 424.

[22] *Op. cit.*, p. 67 : « Parmi [les tessons], très abondants, ... je n'ai su apercevoir aucune pièce israélite bien caractérisée, mais l'une ou l'autre hellénistique, beaucoup d'hérodiennes »; p. 68 note 3, il pense « aux derniers temps de la monarchie judéenne, ou à la restauration postexilienne »; p. 72, il parle « d'une période 'archaïque' à concrétiser pour le moins entre l'époque des Maccabées et celle de Néhémie ».

la tour et du glacis de Macalister et Duncan, c'est-à-dire sur la ligne de crête et non plus vers le bas de la pente comme du temps des Jébuséens et de la monarchie. La ville d'après l'exil a donc renoncé à occuper cette pente escarpée, dont les terrasses compliquées et sans cesse à refaire n'étaient plus, après la ruine de 586, qu'un amoncellement de décombres (cf. *Neh.*, II, 14).

Ne sont-ce pas du moins les Maccabées qui ont annexé à la ville la colline occidentale? Miss Kenyon ne l'admet qu'en partie, seulement pour la moitié septentrionale de cette colline. D'abord ses investigations ont montré que la ville maccabéenne a continué d'occuper la colline orientale sans enjamber le Tyropoeon. Pour regagner un peu de l'espace perdu par l'abandon de la pente orientale depuis Néhémie, elle s'est légèrement développée vers l'ouest, à l'aide de terrassements que contenait un nouveau rempart reporté vers l'ouest de quelque 40 mètres. Les récents sondages ont retrouvé ces terrassements et ce rempart. On peut croire d'ailleurs que la porte de ville découverte en 1927 par Crowfoot, et faussement attribuée à une époque très ancienne, est tardive et ne fait que jalonner vers le nord la même ligne du rempart maccabéen occidental. Ce rempart est donc demeuré sur le flanc oriental du Tyropoeon, ce qui semble exclure que la ville ait alors enjambé cette vallée pour grimper sur la colline occidentale [23].

Plus au nord, à la hauteur du Temple, Miss Kenyon admet que la ville des Maccabées a dû enjamber le Tyropoeon et s'étendre sur la partie septentrionale de la colline occidentale, jusqu'à l'actuelle citadelle. Elle y est obligée par les fouilles de C. N. Johns, qui ont retrouvé dans cette citadelle des fortifications d'époque maccabéenne [24], et par la ligne de rempart reliant la citadelle au Temple (le mur I de Josèphe), dont elle reconnaît, au moins vaguement, qu'il peut remonter au temps des Maccabées [25]. Mais elle refuse que cette extension maccabéenne ait occupé la partie méridionale de la colline occidentale. Les sondages qu'elle a pu faire sur la pente orientale de cette colline et à la porte sud-est du mur Bliss-Dickie (juste au sud de la birket el-Hamra) ne lui ayant révélé qu'une occupation de la première moitié du Ier siècle après J.-C., elle en conclut que toute cette

[23] Miss Kenyon admet toutefois (p. 164) dès l'époque maccabéenne une digue qui barrait le Tyropoeon au sud de la birket el-Hamra. Les fouilles ont dégagé dans cette région un réseau compliqué de structures qui ne sont pas expliquées dans ce livre.

[24] Pp. 113, 135, 142, Miss Kenyon semble placer en ce lieu l' « Akra » des Syriens qui, après avair été conquise par les Maccabées en 142 avant J.-C., serait devenue un jour le palais d'Hérode. Cette identification me paraît impossible. Les récits des livres de Maccabées supposent que cette forteresse Akra, non seulement dominait le Temple, mais encore en était proche. On croit voir aussi, par ces récits et par Josèphe, qu'une fois conquise cette forteresse est devenue une des deux résidences des princes Hasmonéens (l'autre résidence étant la Tour Baris, la future Antonia), celle-là même où Hérode Antipas recevra Jésus (*Lc*, XXIII, 7-12) et d'où Agrippa II haranguera les juifs massés sur le Xyste (*B J.*, II § 344; voir aussi *Ant.*, XX §§ 189-196). Enfin il paraît que le palais construit par Hérode le Grand à l'ouest de la ville (*Ant.*, XV § 318) est distinct de ces deux résidences hasmonéennes et ne peut donc s'élever sur l'emplacement de l'ancienne Akra des Syriens. — Ces diverses indications suggèrent de chercher l'Akra des Syriens et à sa suite le palais des Hasmonéens, non à l'angle N.-O. de la ville, emplacement du nouveau palais d'Hérode et de l'actuelle citadelle, mais plus vers l'est, dans la région du quartier juif et de ses grandes synagogues dominant le mur des Pleurs. La légende de la photo 67 (p. 169) qui place l'Akra « on the eastern slope of this [western] hill » serait-elle une concession en ce sens?

[25] Pp. 146-147. Dire que « there is no actual evidence » de ce mur me paraît excessif; cf. VINCENT, *op. cit.*, pp. 51-64. La légende de la photo 66 (page 132) attribue à Hérode le Grand les deux viaducs dits « arche de Robinson » et « arche de Wilson ». C'est éliminer un peu vite, au moins pour le deuxième de ces viaducs, la possibilité d'éléments plus anciens, maccabéens, tel que le « Masonic Hall » de Wilson; cf. VINCENT, *op. cit.*, pp. 58-64.

région n'a été occupée qu'à cette époque et que tout ce mur est l'œuvre d'Hérode Agrippa (41-44 après J.-C.).

Cette conclusion me paraît peu fondée et intenable. D'abord, les sondages qui l'appuient ont dû rester fort limités. Par suite de la situation politique, ils n'ont pu atteindre que la zone orientale, alors jordanienne, de ce mur et de cette région, non la zone médiane du « no man's land » [26], ni la zone occidentale alors située en Israël. Leur portée ne peut donc être généralisée sans péril. Elle est toutefois réelle, et je m'efforcerai tout à l'heure de lui faire justice. Mais la principale difficulté réside pour moi dans l'attribution de tout le mur Bliss-Dickie à Hérode Agrippa. L'histoire ne dit rien d'une telle entreprise durant ce court règne. Josèphe qui parle à trois reprises du mur projeté par Agrippa au nord de la ville (le mur III dont nous parlerons bientôt), ne fait aucune allusion à un travail analogue dans la région sud. Il y a plus. La fouille soignée et sérieuse [27] de Bliss et Dickie a révélé le caractère composite de ce mur. Sans parler de sa restauration byzantine par Eudocie, il comporte dans ses parties inférieures plusieurs époques distinctes. On en connaît une porte où se superposent sous le seuil byzantin trois autres seuils successifs [28]. Peut-on attribuer cette suite de restaurations au seul règne de trois ans d'Hérode Agrippa? N'est-il pas plus vraisemblable, pour ne pas dire nécessaire, qu'elles correspondent à divers moments de l'histoire? Ici intervient une information précieuse. L'archéologue anglais C. N. Johns, qui a fouillé la citadelle et y a diagnostiqué quatre phases de construction [29], reconnaît que ses phases I, II et III correspondent aux phases inférieures du mur Bliss-Dickie [30]. Selon cette concordance, le mur Bliss-Dickie aurait été construit en même temps que les fortifications de la « citadelle », sans doute par le prince hasmonéen Jonathan, et ensuite restauré comme elles, d'abord par ses successeurs Jean Hyrcan ou Alexandre Jannée, puis par Hérode le Grand.

Une telle vue des choses est très satisfaisante et répond bien aux vraisemblances de l'histoire comme de la topographie. On sait qu'à l'époque hellénistique les successeurs d'Alexandre le Grand ont adopté le parti d'enceintes de villes très développées, commandées par le relief plus que par les exigences de l'habitation réelle, encore modeste mais dont on prévoyait l'accroissement futur. Que l'on songe, par exemple, aux enceintes d'Antioche de Syrie, de Séleucie de Piérie, d'Apamée. On conçoit aisément que les princes hasmonéens, gonflés par leurs succès militaires et jouant aux princes hellénistiques [31], aient voulu aussi agrandir

[26] La nouvelle situation résultant de la « guerre des six jours » a rendu accessible cette région naguère interdite. J'ai déjà pu m'assurer qu'une importante galerie de Bliss et Dickie est demeurée ouverte et bien visible dans le cimetière des PP. Franciscains : elle permet de voir la section *c-d-e-i* entre les tours III et IV du plan XX de VINCENT, *op. cit.* Il faudrait profiter de cette opportunité pour étudier à nouveau cet important rempart.

[27] Miss Kenyon reconnaît elle-même (p. 156) l'étonnante acribie de cette fouille, malgré ses méthodes archaïques.

[28] BLISS and DICKIE, *op. cit.*, pp. 16 ss; VINCENT, *op. cit.*, pp. 69-71.

[29] A savoir : 1° début du IIIe siècle ou mieux Jonathan, vers 145 avant J.-C.; 2° fin du IIe siècle ou début du Ier siècle, Jean Hyrcan ou Alexandre Jannée; 3° Hérode le Grand; 4° époque romaine. Cf. C. N. JOHNS, *The Citadel. A summary of work since* 1934, dans *The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine*, XIV, 1950, pp. 121-190, notamment aux pp. 121, 135, 139-140, 150.

[30] *Op. cit.*, pp. 150 ss.

[31] Ceci n'empêche pas qu'ils demeuraient farouchement nationalistes et opposés au monde grec. Miss Kenyon observe (pp. 135-137) que la céramique et les autres objets d'usage quotidien de cette époque, comparés à ceux de Samarie, expriment une attitude de xénophobie qui refuse d'adopter les produits étrangers... sauf le vin des îles grecques (anses rhodiennes)!

leur capitale et englober toute la colline occidentale par un rempart qui en épousait le relief, c'est-à-dire en surplomb de la Géhenne. Ont-ils poussé ce rempart vers l'est jusqu'à la porte et à l'angle sud-est des fouilles Bliss-Dickie, au sud de la birket el-Hamra? Ici on peut faire une concession à la thèse de Miss Kenyon. S'il est prouvé que cette porte et les quelques points explorés sur la pente orientale de la colline occidentale ne révèlent pas d'occupation antérieure à la première moitié du Ier siècle après J.-C., il reste loisible d'imaginer que le rempart hasmonéen se repliait plus tôt vers le nord, à mi-chemin du trajet ouest-est du mur Bliss-Dickie, par exemple selon une ligne de niveau correspondant à peu près à la cote 735 du plan en relief du P. Vincent[32]. Ce serait tout à fait conforme au principe hellénistique du plan adapté au relief. Cela expliquerait aussi que, la vallée inférieure du Tyropoeon restant hors des murs, la colline orientale gardait sur son flanc ouest l'ancienne ligne de rempart légèrement dilatée, comme il a été dit plus haut. Resterait à vérifier cette hypothèse en retrouvant sur le terrain la terminaison suggérée de l'enceinte hasmonéenne. Un autre tracé de rempart, retrouvé également par Bliss et Dickie, de date tardive[33] et attribué à Saladin par le P. Vincent[34], n'a-t-il pas repris en partie un vieux tracé hasmonéen?

IV. — *Hérode le Grand.* Dans l'hypothèse susdite, qui aura prolongé le mur Bliss-Dickie sur son trajet oriental jusqu'au Cédron? Hérode Agrippa? Nous avons vu qu'il ne faut pas trop prêter à ce court règne qui n'a même pas pu achever le rempart entrepris au nord de la ville[35]. On ne lui accordera cette œuvre supplémentaire que si les critères archéologiques l'imposent vraiment. De soi, Hérode le Grand serait un aussi bon, voire un meilleur candidat. Rien n'est dit de ses travaux éventuels sur les remparts de Jérusalem. Mais il eut un long règne, il fut un grand bâtisseur, et les dégâts causés par la conquête de Pompée en 63 avant J.-C., difficilement réparés sous les règnes faibles et agités d'Hyrcan II et d'Antigone, ont dû lui laisser bien des choses à reprendre. Il faudrait un examen archéologique renouvelé et plus complet de la partie orientale du mur Bliss-Dickie pour décider si elle ne peut pas lui être attribuée. Quoi qu'il en soit, de son temps subsistait au moins la partie occidentale de ce mur, établie par les Hasmonéens. L'extrémité méridionale de la colline occidentale, c'est-à-dire le quartier traditionnel du Cénacle, était donc à l'intérieur de la ville du temps de Jésus. La limite sud que Miss Kenyon attribue aux Maccabées et maintient à l'époque d'Hérode le Grand (fig. 14), suivant approximativement le tracé du rempart actuel, est parfaitement arbitraire et ne repose sur aucune évidence archéologique[36].

[32] *Op. cit.*, pl. I. — Lors d'une conversation récente, Miss Kenyon m'a déclaré qu'elle était prête à admettre un tracé du mur maccabéen tel que je le propose ici. De son côté, le Dr. Tushingham (*PEQ*, 1968, pp. 110-111) reconnaît que le plus ancien rempart constaté par lui à l'ouest de sa fouille dans le jardin arménien doit remonter à l'époque hellénistique et continuer vers le sud les fortifications de cette époque découvertes par C. N. Johns dans la citadelle.

[33] *Op. cit.*, pp. 68 ss.

[34] *Op. cit.*, pl. II et XX.

[35] Miss Kenyon reconnaît que — selon sa théorie! — « his achievements were out of all proportion to the short period of his rule » (p. 155); mais peut-être cette assertion n'est-elle pas exigée par l' « archaeological evidence » autrement interprétée.

[36] Dans l'ouvrage ici recensé (pp. 144-145) Miss Kenyon admettait cette absence d'évidence. Mais de sa dernière campagne de 1967 elle croit maintenant pouvoir conclure (*PEQ*, 1968, pp. 98-102) que l'escarpe rocheuse constatée par elle sous l'angle du rempart actuel situé à 150 m à l'est de la porte des Maugrebins *(Dung Gate)*, et donc le tracé du rempart

C'est aussi à Hérode le Grand qu'il faut probablement attribuer le mur II de Josèphe, qui partait du mur I, près de la porte Gennath, et rejoignait l'Antonia [37] en englobant un nouveau quartier qui s'était développé au nord de la ville. Ce mur postérieur au mur I est certainement antérieur au mur III. Il faut donc placer sa construction entre l'époque maccabéenne et Hérode Agrippa. Or l'époque de prospérité qu'il suppose, et la beauté des restes qu'on croit en observer dans l'Hospice Alexandre [38], conviennent mal à l'époque politiquement troublée qui suivit Alexandre Jannée. Le temps d'Archélaüs ou celui des premiers procurateurs (on disait alors préfets) ne conviennent guère mieux. L'attribuer au règne magnifique d'Hérode le Grand est assurément l'hypothèse la plus vraisemblable. Miss Kenyon en convient [39]. Mais le tracé exact de ce mur II est discuté, d'autant plus qu'étant celui du temps de la Passion, il a une incidence sur l'authenticité du Saint Sépulcre traditionnel. Rejetant à juste titre le tracé invraisemblable en arc de cercle, qui abuse du κυκλούμενον de Josèphe, Miss Kenyon refuse aussi le tracé proposé par Schick et Vincent, et elle opte pour un tracé qui, partant du mur I vers son milieu entre la citadelle et le Temple, endroit où serait à chercher la porte Gennath, rejoint selon une ligne droite sud-nord les vestiges de l'Hospice Alexandre. La raison de ce choix est double : négativement, le tracé Vincent lui paraît ne reposer que sur « a number of disjointed finds of ancient walls » (p. 147); positivement, un sondage pratiqué dans le quartier du Mauristan, au sud de l'actuelle Erlöserskirche, lui paraît attester que ce point n'a été habité et incorporé à la ville qu'à l'époque d'Aelia Capitolina. Donc le mur devait passer à l'est de ce point, selon la ligne que nous venons de dire.

Ici encore, j'avoue ne pas être convaincu. D'une part, les indices accumulés par le P. Vincent, à la suite de nombreuses et sérieuses observations, ne me semblent pas pouvoir être négligés si facilement [40]. D'autre part, le sondage du Mauristan prouve trop peu et trop. Trop peu, parce que ce puits de fouille, qui à la base n'a atteint qu'un carré de 4 × 4 m, est un peu mince pour décider de tout un quartier. Trop, parce que, si l'on accepte que cet endroit est resté hors des murs jusqu'au début du IIe siècle après J.-C., on doit aussi nier le mur d'Hérode Agrippa, qui depuis le milieu du Ier siècle partait de la tour Hippicos et, quoi qu'on pense de son extension vers le nord, englobait certainement cette même région. Je maintiens donc le tracé Vincent comme mieux attesté et plus probable [41].

qu'elle suppose, ne remontent pas seulement à Hadrien comme elle le supposait d'abord (cf. *infra*, p. 270), mais déjà à Hérode le Grand. C'est lui qui aurait inauguré ce tracé, en même temps qu'il détruisait par des carrières les anciennes constructions adjacentes à l'est. Je ne sais si son examen minutieux des remblais exige cette nouvelle théorie; je trouve difficile d'attribuer déjà à Hérode cet abandon de la partie méridionale de Jérusalem qui sera certainement le fait des Romains, après la destruction de Titus; et j'attends un surcroît d'évidence. Je regrette en tout cas que Miss Kenyon ait couvert de son autorité un tracé qui demeure en grande partie conjectural : c'est sans doute sur cette autorité non critiquée que s'est appuyée la récente édition allemande de la « Bible de Jérusalem » (Herder) pour adopter un tel tracé dans sa carte de la Jérusalem du Nouveau Testament!

[37] Dans la légende de la photo 65 (page 131) Miss Kenyon juge « très probable » que l'Antonia soit le lieu où « Herod [*lapsus* pour Pilate] sat in judgment on Jesus ». Je ne suis pas d'accord.

[38] P. 190, Miss Kenyon les interprète comme l'entrée monumentale d'un temple romain (?).

[39] P. 147, sans exclure cependant « the late Maccabean period ».

[40] P. 147, Miss Kenyon doit d'ailleurs reconnaître que, d'après « a number of military experts », le tracé Vincent est le meilleur du point de vue stratégique.

[41] Je m'empresse de remarquer que le tracé de Miss Kenyon laisse lui aussi le site du Saint-Sépulcre à l'extérieur et rend donc son authenticité possible (p. 154).

V. — *Hérode Agrippa.* Même si l'on conteste l'activité considérable que Miss Kenyon attribue à ce roi, il faut cependant lui maintenir le mérite d'avoir, sinon achevé, du moins projeté et commencé un nouveau mur au nord de la ville. Le tracé de ce fameux mur III a été et demeure l'objet de vives contestations, suivant qu'on lui attribue le tracé approximatif du mur actuel repris par Soliman (théorie Vincent), ou qu'on le cherche plus au nord, selon une ligne de vestiges incontestables qui passe juste au nord du terrain de Saint-Étienne (théorie Sukenik-Mayer). A la première de ces théories, que je crois préférable pour bien des raisons, les fouilles récentes, menées en l'occurrence par le Dr. Hennessy au nom du Département des Antiquités de Jordanie, ont apporté une confirmation qui semble décisive. D'une part, elles ont trouvé à la base de l'actuelle porte de Damas, au-dessous d'une reprise à l'époque d'Aelia Capitolina, les fondations encore très impressionnantes d'une porte hérodienne [42]. D'autre part, l'examen attentif d'une section du mur Sukenik-Mayer et des stratifications adjacentes, avec leur céramique et leurs monnaies, a prouvé qu'elle doit être postérieure à l'an 59 après J.-C. Elle ne peut donc être l'œuvre d'Hérode Agrippa, antérieur de près de vingt ans. Mais alors que signifie cette ligne de fortification, encore une fois incontestable, et qui s'avère par ailleurs être antérieure à l'époque d'Hadrien? Après avoir envisagé d'y reconnaître l'enceinte du camp de la légion romaine, hypothèse fort peu vraisemblable, Miss Kenyon a bien voulu accepter la suggestion d'y reconnaître le mur de circonvallation dont Titus entoura Jérusalem vers la fin de son siège [43]. C'est en effet l'explication qui rend le mieux compte des faits archéologiques : matériaux excellents, pris sans doute du mur III proche et démoli [44], assemblés d'une façon très médiocre et sans bonnes fondations, comme il convenait et suffisait à un travail hâtif et provisoire.

VI. — *Époques romaine, byzantine, arabe et croisée.* Ces époques post-bibliques ont aussi reçu des récentes fouilles quelques utiles lumières.

Il s'est confirmé qu'après la guerre de 70 les Romains ont abandonné la colline orientale après l'avoir détruite : murs rasés, pavements des rues arrachés, drains comblés, et bientôt exploitation systématique de carrières qui enlèvent jusqu'au rocher. Où était alors la limite sud de la ville? L'examen extérieur de l'angle du rempart actuel qui se trouve à quelque 150 m à l'est de la porte des Maugrebins (dite encore *Dung Gate*), a permis d'y reconnaître le travail d'Hadrien [45]. De là le rempart romain devait se poursuivre vers l'ouest, à peu près selon le tracé actuel. Nous avons vu que Miss Kenyon fait remonter cette ligne au temps des Maccabées. Je pense au contraire qu'elle a été inaugurée par les Romains, qui limitaient

[42] On ne peut donc parler d'un simple monument hérodien non identifié, transformé en porte de ville entre le IIe et le IVe siècle, comme le faisait R. W. Hamilton, *Excavations Against the North Wall of Jerusalem, 1937-1938*, dans *QDAP*, X, 1944, pp. 1-54, à la page 26; cf. Vincent, *op. cit.*, pp. 129-134. — Quant à annexer cette porte hérodienne au mur II, comme le fait M. Avi-Yonah, fidèle tenant de la théorie Sukenik-Mayer ainsi que la plupart des archéologues israéliens, cela ne peut se faire qu'en donnant à ce mur II un tracé des plus étranges : cf. *Jerusalem. The Saga of the Holy City*, with contributions of M. Avi-Yonah, D. H. K. Amiran, J. J. Rotschild, H. M. Z. Meyer, and an introduction by B. Mazar (Maisler), Jérusalem 1954, p. 27.

[43] Josèphe, *Guerre Juive*, V §§ 499-510.

[44] *Ibid.*, § 302.

[45] En dernière heure, Miss Kenyon pense que le tracé de cet angle du rempart remonte déjà à Hérode le Grand : cf. *supra*, note 36.

ainsi le camp de la *Legio X Fretensis* situé sur la partie septentrionale du plateau couronnant la colline occidentale, la partie méridionale (quartier du Cénacle) devenant hors-les-murs. Tel est en tout cas le « mur de Sion » dont parle le Pèlerin de Bordeaux en 333, entre Sion et le palais de Caïphe au sud et le palais d'Hérode (qu'il appelle palais de David) au nord. Du camp romain, la fouille pratiquée dans le jardin du patriarcat arménien n'a retrouvé aucune structure; mais de nombreuses tuiles à l'estampille *LEG X FR* attestant sa présence ou au moins sa proximité. Au nord de la ville, Hadrien a dû restaurer (non créer!) le tracé déjà marqué par le mur d'Hérode Agrippa : au-dessus des bases hérodiennes, les fouilles de la porte de Damas ont remis en évidence un arc déjà connu d'*Aelia Capitolina* [46].

De l'époque byzantine, si florissante en particulier grâce à la munificence de l'impératrice Eudocie [47], et déjà assez bien connue, les récentes fouilles n'ont découvert que deux nouveaux vestiges intéressants. Dans le jardin arménien déjà mentionné, dans l'angle sud-ouest de la ville, le Dr. Tushingham a mis au jour une église à trois absides avec mosaïque, et une inscription qui invite à la rattacher au monastère construit dans ces parages par la patricienne Bassa. — Dans le terrain dit « el-Khâtoûnîyeh », au sud de la mosquée el-Aqsa, à l'intérieur de l'angle du rempart mentionné plus haut, le P. de Vaux a retrouvé deux hospices construits par l'empereur Justinien pour les pèlerins étrangers et les malades pauvres [48]. Cette fouille prometteuse a été arrêtée par les autorités du Haram esh-Sherîf.

On savait qu'après la conquête arabe, la ville a de nouveau abandonné toute la région sud, récupérée pour un temps par l'enceinte d'Eudocie. Le mur construit en 975 par le calife el-ʿAziz a été constaté de l'intérieur par la fouille susdite du P. de Vaux, à l'angle même dont Miss Kenyon a trouvé par l'extérieur des fondations remontant à Hadrien. Ce tracé dû aux Romains a donc été repris par les Arabes au xe siècle; il est resté le même jusqu'à nos jours.

Pour l'époque croisée, deux découvertes d'intérêt d'ailleurs fort inégal. D'une part, le sondage du Mauristan, au sud du Saint-Sépulcre, a dû atteindre des restes de constructions des Hospitaliers; mais l'exiguïté du sondage n'en a révélé que peu de chose. Plus importante, et très inattendue, la découverte juste au nord de la porte de Damas d'un état médiéval de la porte qui la projetait jusqu'à 20 mètres au nord de la porte actuelle. Une route pavée s'avançait vers le nord, tournait ensuite vers l'est, le long d'un mur massif, et devait ensuite repartir vers le nord, débouchant de la ville sur une région qui n'a pu être explorée. A l'ouest de cette route, et encore à l'intérieur du rempart croisé, le Dr. Hennessy a retrouvé une chapelle avec restes de peintures médiévales, qui peut être l'église de Saint-Abraham dont parlent les pèlerins.

Le seul vestige plus tardif qu'il faille encore signaler est l'important bâtiment de l'époque mamelouke qui occupait la couche supérieure du terrain fouillé dans le jardin du patriarcat arménien : ce doit être un caravansérail appartenant aux gens d'Hébron.

[46] Cf. Hamilton, *op. cit.*, pp. 22-23; Vincent, *op. cit.*, p. 133.

[47] Pp. 191-192 et légende de la photo 88 (page 182), Miss Kenyon écrit à tort *Eudoxia*. En réalité il s'agit d'*Eudokia*, ou Eudocie, femme de Théodose II. Celui-ci avait eu pour mère Eudoxie, femme d'Arcadius. Et du mariage de Théodose avec Eudocie naquit une fille qui fut appelée Eudoxie, et qui eut à son tour une fille appelée Eudocie; cf. la *Real-Encyclopädie* de Pauly-Wissowa, VI, col. 906, 912, 917 et 925.

[48] Cf. *RB*, 1964, pp. 256-257.

Telles sont les principales découvertes que le travail méthodique et opiniâtre de sept années de recherche a arrachées au sol ingrat mais passionnant de Jérusalem. La moisson est riche, on le voit. Une grande reconnaissance est due à Miss Kenyon et à ses collaborateurs pour avoir jeté tant de lumière sur le passé de la Ville Sainte. Comme toujours en pareil cas, l'exploration a été limitée par le temps, l'argent, et bien des conjonctures politiques ou sociales. Beaucoup reste à faire, mais beaucoup a été fait, qui renouvelle profondément nos connaissances et la position des problèmes. Je n'ai pas caché mes dissentiments, qui portent parfois sur des points graves. Je n'en tiens que plus à redire que l'ensemble des conclusions prouvées ou des hypothèses proposées représentent une contribution de première valeur. La publication définitive, avidement attendue, apportera bien des précisions utiles. Elle permettra d'instaurer une discussion scientifique plus solidement fondée. L'exposé d'ensemble des faits nouveaux et des thèses suggérées est déjà précieux. J'ai dit que cet exposé se lit avec autant d'agrément que de profit. Je dois ajouter en terminant qu'il s'accompagne d'une illustration abondante et somptueuse : des plans de Jérusalem aux différentes époques, tels que les conçoit Miss Kenyon, huit planches en couleurs contenant 21 vues, 92 photographies excellentes et largement commentées par des légendes détaillées. C'est là un beau livre qu'on aime avoir entre les mains, qu'on doit lire avec critique, mais que tout amant de Jérusalem, de son histoire et de son archéologie, ne peut se dispenser de connaître et d'étudier.

Jérusalem.

Pierre Benoit, O. P.

Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion *(Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, 92*)*, par M. Weippert, 23, 5 × 16; 162 pp. et 2 cartes. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967. — Prix : brosch. 16, 80 DM; Leinen, 19,80 DM.

L'installation des tribus israélites en Canaan pose aux historiens un problème très difficile. La dissertation de M. Weippert ne prétend pas la résoudre, mais veut être un exposé critique, *ein kritischer Bericht* dit le sous-titre, des solutions qui ont été proposées depuis 1925, l'année où A. Alt publia son étude devenue fondamentale sur *Die Landnahme der Israeliten in Palästina.* Il ne tient pas compte (cf. pp. 7 et 14) des travaux de Y. Kaufmann [1]. Je redirai ici [2] que Kaufmann a justement critiqué certains points faibles des autres théories, mais que sa propre position est inacceptable : il met sur le même plan littéraire et il accepte comme également historique tout le contenu du livre de *Josué* et du premier chapitre des *Juges*, sans tenir compte de la critique littéraire, ni de la critique des traditions, ni de la critique historique. M. Weippert s'attache à l'examen de trois théories :

1° la solution par l'histoire des territoires et l'histoire des traditions, proposée par A. Alt et développée par M. Noth (pp. 14-51). Il n'y a pas eu de « conquête ». L'installation, la *Landnahme*, s'est faite par une infiltration pacifique dans les

[1] Spécialement *The Biblical Account of the Conquest of Palestine*, Jérusalem, 1953; *Traditions Concerning Early Israelite History in Canaan*, dans *Scripta Hierosolymitana*, VIII, *Studies in the Bible*, Jerusalem, 1961, pp. 303-334.

[2] Cf. *RB*, LXII, 1955, pp. 281-282.

régions les moins peuplées; elle s'est étendue sur une longue période et a consisté en des mouvements de groupes divers dans des régions variées. Les conflits avec les Cananéens éclatèrent lorsque les clans déjà installés cherchèrent à s'étendre aux dépens des États-cités qui les environnaient; ce fut la période de l'établissement, le *Landesausbau*. Le rôle de Josué, dans cette théorie, est réduit à presque rien.

2° la solution archéologique, présentée par W. F. Albright et reprise par ses disciples, spécialement G. E. Wright et J. Bright (pp. 51-59). La destruction des villes cananéennes à la fin du XIIIe siècle av. J. C. puis leur réoccupation par une population de culture matérielle moins haute — que l'on peut identifier avec les Israélites — assurent qu'il y eut une conquête et permettent d'en fixer approximativement la date; cette conquête a été l'œuvre commune des groupes conduits par Josué. Il y eut ensuite des conflits locaux qui complétèrent l'établissement, *Jug.*, I (G. E. Wright). Tout en reconnaissant que l'archéologie n'apporte pas de preuve décisive, J. Bright estime que son témoignage fait pencher la balance en faveur de l'historicité essentielle des récits bibliques de la conquête.

J'ajouterai ici deux études sur la « conquête », plus récentes que le livre de Weippert et qui font appel à l'archéologie. P. Lapp[3], après avoir présenté le tableau le mieux informé des résultats des fouilles dans les différentes régions de la Palestine, aboutit à des conclusions plus nuancées que celles d'Albright : les environs de 1200 av. J. C. sont marqués par une destruction générale de la civilisation décadente du Récent Bronze et par son remplacement par une culture de niveau inférieur. D'après la Bible et les textes non bibliques, spécialement les textes égyptiens, deux groupes nouveaux envahirent alors la Palestine : les Peuples de la Mer et les Israélites. La question est de savoir si l'archéologie permet de distinguer le rôle qu'ont joué les uns et les autres. Noth le nie, Albright l'affirme. P. Lapp reconnaît qu'Albright et ses disciples ont pu exagérer la portée du témoignage archéologique, néanmoins il se sent plus à l'aise dans cette solution qui rejoint le témoignage de la tradition biblique. — J. Callaway a repris les fouilles de ʿAy, dont on sait qu'elles ont soulevé l'une des plus graves objections contre l'historicité de la conquête par Josué. Il a trouvé dans ses fouilles les éléments d'une nouvelle théorie de la conquête[4]. Ses propres recherches ont confirmé que le site d'Et-Tell, qui est certainement ʿAy, est resté désert depuis l'Ancien Bronze IIIA jusqu'au début du Fer, une lacune de 1200 années, mais il a déterminé deux phases dans le premier village du Fer qui s'est établi sur les ruines. La première phase marquerait l'installation d'un groupe différent des Israélites (et il suggère comme une possibilité les incertains Hivvites); sa destruction marquerait la conquête israélite au cours du XIIe siècle et serait la base historique du récit de *Jos.*, VII-VIII. Ce ne serait qu'un exemple de la manière dont s'est effectuée généralement la « conquête » : des raids de faible envergure contre des villages du début du Fer, comme celui de ʿAy, plus souvent une entente politique avec leurs habitants, comme à Gabaon. Cette nouvelle théorie de la conquête me paraît difficile à accepter : 1° elle ne justifie pas, comme c'est son intention, le caractère historique du récit de la prise de ʿAy et des autres récits de la conquête; 2° elle a une base archéologique très fragile : d'après la

[3] *The Conquest of Palestine in the Light of Archaeology*, dans *Concordia Theological Monthly*, XXXVIII, 1967, pp. 283-300.

[4] *New Evidence on the Conquest of ʿAi*, dans *JBL*, LXXXVII, 1968, pp. 312-320.

description de Callaway lui-même, le premier village du Fer n'a pas été détruit, la seconde phase d'occupation ne révèle que des modifications mineures et le seul bâtiment incendié dans la première phase n'a pas été reconstruit dans la seconde et peut témoigner seulement d'un sinistre limité; 3° la référence à d'autres immigrants que les Peuples de la Mer et les Israélites durant cette période manque entièrement de fondement historique.

3° La solution sociologique (pp. 59-66). G. Mendenhall [5] a voulu sortir de l'impasse où semblait conduire la confrontation des deux théories d'Alt et de Noth. Il n'y a pas eu de « conquête » par des envahisseurs et il n'y a pas eu, non plus, d' « installation » pacifique d'immigrants venant de l'extérieur : il y a eu une révolte intérieure des paysans contre les obligations que leur imposaient les États-cités; la Bible emploie comme synonymes « Israélites » et « Hébreux », et les Hébreux, *'ibrîm*, sont les *'apiru* que l'on voit à l'époque d'Amarna se soustraire à l'autorité des cités. Ce mouvement de mécontentement a été polarisé par l'arrivée d'un groupe d'esclaves échappés d'Égypte, qui s'étaient unis dans la même foi en un dieu nouveau, Yahvé, avec lequel ils avaient fait alliance et auquel ils avaient transféré tous les pouvoirs et attributs des seigneurs humains. Leur venue à l'ouest du Jourdain donna à la révolte un caractère guerrier : les rois se coalisèrent contre eux, mais ils furent tués ou chassés et leurs cités détruites. Israël n'est pas un groupe ethnique qui est devenu une communauté religieuse (on reconnaît le titre d'un livre classique d'A. Causse), c'est une communauté religieuse qui a acquis au cours de l'histoire une certaine unité ethnique.

Cette théorie nouvelle a été peu discutée jusqu'ici. M. Weippert consacre à sa critique un long chapitre (pp. 66-124), qui est la partie la plus personnelle de son livre. Il s'attaque spécialement à deux arguments fondamentaux de Mendenhall : l'équivalence entre les Hébreux-Israélites et les *'apiru*; l'erreur de considérer les ancêtres d'Israël comme des nomades ou des semi-nomades qui passent à l'état sédentaire au moment de leur installation en Canaan. Le long paragraphe sur les Hébreux-*'apiru* n'est pas entièrement satisfaisant[6]; Weippert a cependant raison de dire que le problème des rapports entre les Hébreux-Israélites et les *'apiru* n'est pas aussi simple que Mendenhall le présente et que les *'apiru* de l'époque d'Amarna n'ont pas joué le rôle qu'il leur prête. Quant au paragraphe sur les nomades au IIe millénaire, qui utilise surtout les textes de Mari, Weippert, en réaction contre Menhenhall, a exagéré [7] le caractère nomade des Yamini (ces Benjaminites dont on a beaucoup parlé). Il reste que la théorie de Mendenhall ne tient pas compte de la conviction qu'Israël a toujours eue d'avoir été d'abord étranger à Canaan et d'avoir eu pour ancêtres des pasteurs semi-nomades. De plus, sa conception de la tribu, qui serait fondée sur une communauté de sentiment et d'intérêt et non pas sur des liens du sang, vrais ou supposés, va contre toutes les données bibliques et contre les analyses de la sociologie moderne [8]

M. Weippert a donc raison d'écarter la solution « sociologique » : elle ne respecte

[5] *The Hebrew Conquest of Palestine*, dans *BAr*, XXV, 1962, pp. 66-87.

[6] Je me permets de renvoyer à une communication que j'ai faite à la XVIe Rencontre Assyriologique, *Le Problème des Ḫapiru après quinze années*, dans *JNES*, XXVII, 1968, pp. 220-228; sur le rapport entre Hébreux et *'apiru*, cf. *Bible et Orient*, 1967, pp. 165-174 (= *RB*, LXIII, 1956, pp. 261-267).

[7] Sur ce point du livre de Weippert, cf. les remarques pertinentes de W. L. Moran, dans *CBQ*, XXX, 1968, pp. 644-645.

[8] Chez les Arabes en particulier, cf. T. Ashkenazi, *La tribu arabe : ses éléments*, dans *Anthropos*, XLI-XLIV, 1946-49, pp. 657-672.

ni le témoignage des textes ni celui de l'archéologie. Deux thèses restent donc en présence : celle d'Alt et de Noth, qui se fonde en premier lieu sur la critique interne des textes bibliques; celle d'Albright et de ses élèves, qui se fonde en premier lieu sur le témoignage externe de l'archéologie. Le débat dépasse le problème de la conquête, il engage la question de l'usage de l'archéologie pour interpréter les traditions bibliques et la question du jugement littéraire porté sur les textes, dans le cas présent le caractère étiologique des récits de la conquête dans *Jos.*, II-IX. M. Weippert aborde ces deux questions dans son chap. IV (pp. 123-139). Ici, comme dans son exposé critique des deux thèses en présence et comme dans sa conclusion (pp. 139-140), il se range résolument dans le camp d'Alt et de Noth. Il met cependant des nuances dans l'expression qu'il donne à leur théorie. Il est plus réservé sur l'usage de l'étiologie et il a tenu compte des travaux de B. S. Childs [9] et de J. L. Seeligmann [10]; on pourrait ajouter ceux de Cl. Westermann [11] et de B. O. Long [12], qui mettent tous en garde contre le recours trop facile à des explications purement étiologiques. La critique que Weippert fait de l'abus du témoignage archéologique est en grande partie valide. Il est seulement regrettable qu'il ait gardé, ici et là, le ton polémique qui a marqué cette controverse depuis ses débuts. Il aurait pu ajouter — et cela est remarquable — que ce sont souvent les fouilleurs eux-mêmes qui se sont élevés contre cet emploi des découvertes faites sur leur site : Miss K. Kenyon à Jéricho, Judith Marquet-Krause et J. Callaway à ʿAy, J. B. Pritchard à Gabaon, Miss O. Tufnell à Lakish, Y. Aharoni, l'assistant de Y. Yadin aux fouilles de Ḥaṣor. Le seul fait archéologique qui paraisse probant à Weippert est le nombre de petits établissements qui se fondent dans les régions montagneuses au début du Fer, et cela lui paraît militer en faveur d'une installation qui fut d'abord pacifique (pp. 130-131). Cependant, les dernières lignes de son livre semblent indiquer qu'il serait disposé à aller un peu plus loin. Il distingue deux vagues d'immigration : la première, celle des tribus de Léa, se serait faite pacifiquement et correspondrait à la phase de la *Landnahme;* la seconde, celle des tribus de Rachel, aurait introduit le culte de Yahvé et la « guerre de Yahvé » (il se réfère au travail récent de R. Smend) et aurait ouvert la phase guerrière du *Landesausbau.* La distinction des deux entrées des groupes de Léa et de Rachel est classique depuis Alt, mais Alt mettait ces deux entrées dans sa *Landsnahme.* En rattachant le *Landesausbau* militant à l'entrée du groupe de Rachel, Weippert revalorise les traditions de la maison de Joseph sur une conquête par les armes et sur le rôle de Josué.

Pour le groupe de Léa, et en restant dans l'hypothèse de Weippert, la question n'est pas simple. Nous possédons, dans *Nomb.*, XIII-XIV; *Deut.*, I, 19-46; *Jos.*, XIV, 6-15; XV, 13-19, *Jug.*, I, 10-15, 16-17, des traditions anciennes sur l'installation dans le sud palestinien d'une des tribus de Léa, Siméon, et des Calébites et Qenizzites, qui furent intégrés à Juda, une autre tribu de Léa. Cette installation, dans la montagne ou à sa lisière, de groupes nomades ou semi-nomades montant du sud a pu se faire en partie par une infiltration pacifique : pour autant que nous le disent les textes d'Amarna et les textes égyptiens et que nous l'indique l'exploration archéologique, ces régions avaient eu jusque là peu d'établissements séden-

[9] *A Study of the Formula 'Until this Day'*, dans *JBL*, LXXXII, 1963, pp. 279-292.

[10] *Éléments étiologiques dans l'historiographie biblique*, dans *Zion*, XXVI, 1964, pp. 141-169 (en hébreu mod.).

[11] Dans *Forschung am Alten Testament*, 1964, pp. 39-47.

[12] *The Problem of Etiological Narratives in the Old Testament* (*Beihefte ZAW*, 108), 1968.

taires. Mais il faut accepter qu'il y ait eu aussi des actes guerriers : la tradition parle de la conquête d'Hébron par Caleb, de celle de Debir par Otniel, de celle de Horma par les Siméonites. Il ne faut pas mettre facilement en doute ces informations, même si elles ne sont pas, actuellement, confirmées par l'archéologie : les fouilles récentes sur l'ancien site d'Hébron n'ont encore rien apporté pour cette période; Horma, très probablement Kh. el-Mšaš dans la vallée à l'est de Beersheba, n'a pas été fouillé; si Debir est Tell Mirsim, l'archéologie indiquerait une destruction aux environs de 1230 av. J. C., qui serait à propos; mais cette identification est incertaine [13]. Le silence (provisoire?) de l'archéologie, à lui seul, ne suffit pas pour rejeter le témoignage des textes [14].

Le poblème de l'installation des Israélites en Canaan est très complexe. Tout le monde est d'accord, en théorie, que sa solution dépend à la fois de la critique littéraire, traditionnelle et historique des textes bibliques et de la considération des témoignages externes, spécialement de ceux qu'apporte l'archéologie. Je pense comme M. Weippert (et comme pensait M. Noth) que la priorité doit être donnée aux textes, convenablement critiqués, mais je ne pense pas que cette critique nous conduise à des réponses aussi négatives et je souhaiterais tenir une balance plus égale entre les deux thèses opposées. Le livre de M. Weippert est important par l'exposé clair qu'il fait des opinions en présence et du développement de la discussion et il est rendu très utile par la richesse de ses références bibliographiques.

R. de Vaux, O. P.

Der Philipperbrief. *Auslegung*, par Joachim Gnilka (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Band X, 3). 24 × 16; xxi-226 pp. Freiburg — Basel — Wien, Herder, 1968.

Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, déjà bien représenté par les études monumentales de Schnackenburg, Mussner et Schelkle, vient d'être enrichi par un commentaire du professeur J. Gnilka, de Münster, sur l'épître aux *Philippiens*. Le manque d'attention prêté à l'épître aux *Philippiens* est assez surprenant. Aucun commentaire catholique important n'a été publié de notre temps, et le dernier en allemand, de Lohmeyer, a paru il y a quarante ans. Cette lacune a été maintenant admirablement comblée par l'excellent travail de Gnilka. L'introduction comprend 27 pages, et le commentaire est élargi par l'addition de quatre excursus.

Si l'authenticité de l'épître aux *Philippiens* est maintenant admise, le problème de son unité littéraire est toujours vivement discuté. Pratiquement, tous les commentateurs considèrent que l'épître aux *Philippiens* est une réunion de trois lettres, même si tous ne sont pas d'accord sur les détails de leurs divisions. Pour sa part, Gnilka discerne seulement deux lettres; la lettre écrite de la prison (A)

[13] Un meilleur candidat pourrait être Kh. Rabud, à 13-14 km d'Hébron près de la route d'Hébron à Beersheba, cf. K. Galling, *ZDPV*, LXX, 1954, pp. 135-141; M. Noth, *ZDPV*, LXXII, 1956, pp. 35 ss.; H. Donner, *ZDPV;* LXXXI, 1965, pp. 24-25, retenu par Weippert, ici p. 37, n. 5. C'est maintenant aussi l'opinion de Y. Aharoni (communication orale).

[14] Cf., dans un tout autre domaine, D. Van Berchem, *Sanctuaires d'Hercule-Melquart. Contribution à l'étude de l'expansion phénicienne en Méditerranée*, dans *Syria*, XLIV, 1967, pp. 73-109, 307-338, cf. p. 74.

qui comprend I, 1-III, 1ᵃ + IV, 2-7, 10-23, et la lettre polémique (B) qui comprend III, 1ᵇ-IV, 1 + IV, 8-9. La distinction entre les lettres A et B repose sur l'hypothèse du changement de la situation à Philippes. Cette hypothèse est nécessaire pour expliquer, premièrement la différence dans le ton (dans A il est personnel et chaleureux, dans B tranchant et froid), et deuxièmement pour mettre en évidence le fait que l'Apôtre semble s'adresser à deux différents genres d'adversaires (dans A, aux concitoyens de Philippes, dans B aux hérétiques qui se sont infiltrés dans la communauté).

Je suis absolument d'accord avec ces arguments, mais l'application de certains versets à telle ou telle lettre soulève un certain nombre de problèmes. Je pense que Gnilka a raison de séparer les deux parties de III, 1 ; mais pour des raisons données ailleurs (cf. *DBS*, VII, col. 1212-1215), il me semble peu probable que III, 1ᵇ soit l'introduction à la lettre B. Je préfère la considérer comme introduction à un appendice attaché à la lettre A dans laquelle, d'une manière plus concrète, Paul réitère ses appels à l'unité de I, 27 et II, 1-4. Contrairement à Gnilka, je ne trouve aucune raison valable pour rejeter IV, 8-9 comme faisant partie de cet appendice. Son argument est le suivant : « Vom Inhalt her fügt sich der Aufruf zum Festhalten am Überlieferten trefflich zur Frontstellung gegen eine häretische Bedrohung » (p. 9). Le thème de l' « imitation » (IV, 9) revient constamment dans l'exhortation morale de Paul dès le début de sa carrière (cf. *I Thess.*, I, 6). Gnilka souligne l'importance de sa dimension existentielle, mais il est regrettable que sa signification pour le concept de l'autorité dans l'Église primitive ne soit pas exploitée. Le thème peut s'appliquer à la menace de l'hérésie, mais ce serait une exagération que de le limiter à ce seul contexte. De plus, il est étroitement lié au verset précédent (cf. *I Cor.*, IX, 19-22), lequel, à mon avis, a beaucoup plus de signification dans le contexte de la lettre A. Comme Gnilka le remarque justement (p. 222), c'est une recommandation de profiter des vrais valeurs humaines qu'on trouve dans l'environnement de la communauté. Il est difficile de voir là un trait qui convient à une lettre polémique. Mais il est très opportun dans une situation où l'opposition vient du caractère peu commun d'un nouveau groupe religieux. Il est inévitable qu'il soit regardé d'un œil suspect par des voisins. Tel paraît être le cas envisagé dans la lettre A, car I, 28 est facilement interprété comme s'il s'agissait d'une persécution venant de la part des païens. Le fait que les Chrétiens appréciaient au moins quelques-unes des valeurs qui leurs étaient chères, contribuerait à diminuer la tension. De plus, c'est une dimension importante (cf. *Gal.*, IV, 12) de l'idée de témoignage développé dans II, 14-16.

En joignant IV, 10-23 à la lettre A, Gnilka se sépare de l'opinion de la plupart des savants qui la considèrent comme une lettre indépendante. Pourtant, son seul argument contre l'argument que Paul n'aurait pas attendu d'être aussi avancé dans sa lettre pour exprimer sa gratitude, est une assertion toute gratuite que Paul aurait probablement envoyé un message oral aux Philippiens à une date antérieure.

Dans tous les cas, la lettre en sa forme actuelle est le travail d'un rédacteur qui a réuni deux ou trois lettres adressées à l'Église de Philippes. La salutation *(intitulatio)* de la lettre B manque, mais l'hypothèse qu'elle fut adressée aux receveurs de la lettre A est la seule explication plausible pour son adjonction à A. Gnilka prête une attention considérable au procédé de rédaction. Ce fut le premier pas sur la voie de la constitution du Canon du Nouveau Testament, et il a été provoqué par un changement survenu dans le *Sitz im Leben* des lettres pauliniennes. Ces

lettres qui constituaient le précieux héritage de la communauté à laquelle elles étaient adressées, ont été jugées comme ayant une valeur propre dépassant le but spécifique de leur dessein à l'origine. On avait fusionné ces lettres pour empêcher leur perte lors de leur transmission à une autre communauté, du moins vers la fin de la dernière décade du premier siècle.

Les questions de date et du lieu d'origine de l'épître aux *Philippiens* est complexe, vue sa division en 2 (ou 3) lettres, car ces mêmes questions se posent pour chacune des lettres séparément. En ce qui concerne la lettre A, Gnilka est persuadé, à juste raison, par les arguments en faveur de son origine pendant une emprisonnement de Paul à Éphèse, dans les années 55-56. Il semble certain que la lettre B ait été écrite après la lettre A; et à mon avis, le seul élément qui nous permet d'en préciser la date, ce sont les idées qu'elle exprime. Celles-ci sont très proches des idées exprimées dans la deuxième épître aux *Corinthiens* et aux *Romains*. C'est pourquoi je suis d'accord avec la date fixée par Gnilka, à savoir les années 56-57. Gnilka va plus loin en supposant que la lettre a pu être écrite après une visite à Philippes. Il trouve une base à cet argument dans les allusions faites en III, 1[b] et III, 18. C'est possible, mais cela ne s'impose pas.

A l'encontre des autres auteurs, par exemple F. W. Beare, qui, tout en reconnaissant l'existence de plusieurs lettres, commente la lettre dans sa forme actuelle, Gnilka nous propose logiquement deux commentaires qui maintiennent le niveau très supérieur de ses prédécesseurs dans cette collection.

Quoique tous les choix soient discutés, la lecture de l'ouvrage reste agréable, et les préférences personnelles de Gnilka sont présentées avec le degré de prudence requis par les arguments qui les étaiyent. Ceci est particulièrement évident dans les quatre excursus consacrés aux sujets suivants : 1° Évêques et Diacres; 2° Σὺν Χριστῷ εἶναι; 3° L'hymne prépaulinienne; 4° L'hérésie philippienne. Dans le troisième excursus, un paragraphe particulier est dédié au concept de la préexistence; mais malheureusement l'exposé reste purement historique : la valeur et la signification du concept ne sont pas discutées. Dans le premier excursus, Gnilka montre que dès le début il y eut, dans les communautés pauliniennes, des rôles de direction clairement définis. Ils étaient pour une grande part charismatiques, mais ils étaient exercés par des individus déterminés et n'avaient pas des noms spécifiques. Plus tard, ces fonctions devinrent des charges confiées à un homme, et c'est à peu près à la même époque que les titres d'évêque et de diacre devinrent d'un usage plus fréquent. L'importance de cette section pour toute discussion sur l'autorité dans l'Église va de soi, mais encore une fois, elle n'a pas été exploitée par Gnilka.

Ces critiques n'entendent pas déprécier la belle réussite de Gnilka, mais concentrer l'attention sur une question fondamentale. Un exégète a-t-il le droit de s'en tenir au niveau descriptif, fût-il historique ou théologique? La valeur d'une description des richesses d'esprit de saint Paul est indéniable, mais je ne pense pas que cela seul suffise à fournir à l'Église l'aliment dont elle a besoin aujourd'hui. Dans l'étude de *Philip.*, II, 6-11, par exemple, on ne trouve pas la moindre allusion à la vaste littérature contemporaine sur la Christologie. Ce serait un grand dommage si les exégètes se bornaient à ne lire que des exégètes.

J. Murphy-O'Connor, O.P.

BULLETIN

Ouvrages généraux. — L'excellent *dictionnaire de la Bible*, édité par le professeur H. Haag (cf. *RB*, 1957, p. 115), vient de paraître en seconde édition [1]. Il compte au moins 200 notices nouvelles et a grandi d'un tiers environ. Le format a été légèrement élargi, mais les caractères utilisés sont plus petits. L'illustration comporte 3 cartes en couleur, 24 planches hors-texte et 113 figures; c'est à dessein qu'elle a été diminuée, vu le grand nombre des atlas bibliques qui existent actuellement. Un certain nombre de notices ont été retouchées, et la bibliographie a été soigneusement révisée. Au début figurent des tables chronologiques, ainsi que les noms de lieux cités dans les textes égyptiens, les lettres d'El-Amarna et les inscriptions royales assyriennes. Un premier appendice fournit le tableau des fouilles effectuées en Palestine; un second appendice contient les poids et mesures. Plus d'une centaine de spécialistes, appartenant à onze nations, ont collaboré à cet important dictionnaire qui sera accueilli avec gratitude, sous sa nouvelle présentation, par tous les biblistes de langue allemande.

R. Tournay.

L'*encyclopédie biblique illustrée* publiée à Tel Aviv en anglais sous la responsabilité de Gaalyahu Cornfeld [2] tiendra un rang honorable parmi les autres ouvrages de ce genre. De nombreux spécialistes israéliens y ont participé. Les notices, plus d'un millier, ne sont pas signées et ont été revues par D. N. Freedman. Elles embrassent l'Ancien et le Nouveau Testament, les Apocryphes, les manuscrits de la Mer Morte. le milieu biblique. Dans les questions débattues, elles présentent les opinions en présence et ne font que suggérer certaines options. Bien entendu, pour le Nouveau Testament, comme par exemple dans l'article consacré à Jésus, le lecteur verra exposé le point de vue du judaïsme traditionnel. Les 814 photographies sont pour la plupart inédites. Plusieurs cartes ont été spécialement préparées pour cette publication. Signalons que les photos n° 289, 290, 438 et 484 sont disposées à l'envers.

R. T.

Les amis du professeur D. Winton Thomas ont voulu honorer celui qui, durant trente ans, occupa la chaire d'hébreu à Cambridge, en lui offrant un recueil

[1] *Bibel-Lexicon*, édité par Herbert Haag. 27 × 19; xx pp. et 1963 colonnes. Einsiedeln, Zürich, Köln; Benziger Verlag, 1968. — Prix : DM 158.

[2] *Pictorial Biblical Encyclopedia. A Visual Guide to the Old and New Testaments*, édité par Gaalyahu Cornfeld. 28 × 22; 725 pp. Tel Aviv, Hamikra Baolam Publishing House Ltd., 1964. — Prix : 29 L. isr.

d'articles préfacé par l'archevêque d'York[1]. P. A. Ackroyd, *Meaning and Exegesis* (pp. 1-14). Remarques d'ordre général sur la sémantique de l'hébreu; considérations sur le double sens de la racine *yd'* (« connaître »; « être soumis »), déjà signalé par D. Winton Thomas. — B. Albrektson, *On the Syntax of* אהיה אשר אהיה *in Exodus 3 : 14* (pp. 15-28). Défend contre J. Lindblom et E. Schild la traduction « je suis ce que je suis », construction paronomastique, déjà soulignée par Th. C. Vriezen et normale dans les langues sémitiques (cf. *II Sam.*, xv, 20). — P.A.H. de Boer, ומרחוק יריח מלחמה — *Job 39 : 25* (pp. 29-38). Cette phrase est traduite : « Même de loin il évoque la guerre ». — D Diringer et S. P. Brock, *Words and Meanings in Early Hebrew Inscriptions* (pp. 39-45). Nombreux exemples de graphies et de mots hébreux attestés dans l'épigraphie. — G. R. Driver, *'Another Little Drink' — Isaiah 28 : 1-22* (pp. 47-67). Analyse lexicographique et nouvelle traduction de cette péricope, avec recours fréquent à l'arabe. — O. Eissfeldt, *Renaming in the Old Testament* (pp. 69-79). Les changements de nom dans la Bible sont souvent dus à un changement de maître ou de circonstances; importants pour l'histoire des religions sont les changements de Jacob en Israël, Hoshéa en Josué, Gédéon en Yerubbaal, Salomon en Yedidya. — J. A. Emerton, *Some Difficult Words in Genesis 49* (pp. 81-93). Au v. 5, *mkrtyhm* pourrait dériver de *kûr* « sein maternel » ou de *mekurâh* « origine » (mot d'Ézéchiel); au v. 16, *yadîn* serait à lire *yâdôn* (de *dnn*) « sera puissant »; le v. 22 est traduit : « Joseph est un tamarisque de l'Euphrate, un tamarisque de l'Euphrate près d'une source »; au v. 10, il s'agirait de la cité de Silo (thèse de J. Lindblom). — G. Fohrer, *Twofold Aspects of Hebrew Words* (pp. 95-103). De nombreux mots offrent un sens double (abstrait ou concret; cause ou effet, etc.). — A. E. Goodman, חסד *and* תורה *in the Linguistic Tradition of the Psalter* (pp. 105-115). Ces deux mots, si riches de sens, sont traduits de bien des façons dans le Targum, la LXX et la Syriaque (influencée par la LXX). — B. Lindars, S.S.F., *Torah in Deuteronomy* (pp. 117-136). Analyse les emplois du mot dans le triple courant d'idées représenté par les prêtres, les prophètes et les sages; dans le *Deutéronome*, *tôrâh* signifie « instruction »; c'est l'expression complète de la volonté de Dieu. — R. Loewe, *Divine Frustratrion Exegetically Frustrated — Numbers 14 : 34* תנואתי (pp. 137-158). Examen approfondi des interprétations de l'expression « ma frustration » dans les versions, l'exégèse rabbinique et les traductions modernes, qui hésitent entre une frustration subie par Dieu ou occasionnée par lui. — J. Muilenburg, *The Intercession of the Covenant Mediator (Exodus 33 : 1a, 12-17)* (pp. 159-181). Traduction poétique, notes critiques, analyse littéraire de cette petite « liturgie » très soignée. — A. Phillips, *The Ecstatics' Father* (pp. 183-194). Dans *I Sam.*, x, 12, « père » désigne le chef du groupe des prophètes, celui qui interprète leurs extases et les éduque; ainsi en est-il de Sédécias dans *I Rois*, xx, 10 ss. — B. J. Roberts, *Bible Exegesis and Fulfilment in Qumran* (pp. 195-207). Les sectaires de Qumrân ont situé leur histoire et leur doctrine dans une perspective essentiellement biblique; ils ont emprunté leurs titres honorifiques à l'A. T. et exploité les les dates bibliques (*Éz.*, iv, 5, etc.); dans le document sadoqite, « Damas » renvoie à *Am.*, v, 27. — J. Weingreen, הוצאתיך *in Genesis 15 : 7* (pp. 209-215). Ce verbe au hifil implique une délivrance de l'oppression; d'après le midrash (*Gen.*

[1] *Words and Meanings, Essays Presented to David Winton Thomas*, édited by P. R. Ackroyd and B. Lindars. 22 × 14,5; xiv-240 pp. et un frontispice. Cambridge, at the University Press, 1968. — Prix : 45 sh.; 7.5 dol.

Rabbah 38), repris dans le Coran (XXI, 58 ss), Abraham fut sauvé de la fournaise (אור) des Chaldéens. — Douze pages de bibliographie achèvent ce volume.

R. T.

Ancien Testament. — *Texte et versions.* — Dans le premier article (pp. 1-26) du sixième volume de *Textus* [1], C. RABIN discute des problèmes inhérents à toute traduction et cherche à caractériser la traduction des LXX. — M. DELCOR (pp. 27-47) traduit en français le texte hébreu (*11QPs*[a]; cf. *RB*, 1966, p. 262) du cantique de *Sir.*, LI, 13 ss, ainsi que les diverses versions (grec, latin, syriaque). Le texte hébreu supposé par LXX et celui de la grotte 11 diffèrent peu; celui qui est supposé par le syriaque diffère assez de ces deux textes; quant au texte hébreu du Caire, c'est une traduction continue faite sur le syriaque. — M. E. STONE (pp. 48-61) étudie les variantes des mss arméniens du IVe livre d'*Esdras*, en particulier celui d'Erevan 1500 (avec une planche). — F. DÍAZ ESTEBAN (pp. 62-74) dresse la liste des références à Ben Asher et à Ben Nephtali contenues dans la Grande Massore écrite dans les marges du ms. de Léningrad B 19[a]. — G. E. WEIL (pp. 75-105) publie plusieurs fragments inédits de la Grande Massore babylonienne, appartenant à la collection Taylor-Schechter de l'University Library de Cambridge (TS. DI. n° 5). Ce sont deux feuillets extrêmes d'un seul cahier; le commentaire massorétique intéresse *Gen.*, XIX, 26-XX, 6 et XX, 1-17. — N. ALLONY (pp. 106-117) publie un autographe de Sa'id ben Farjoi, qui doit être daté du IXe siècle. Sa'id ben Farjoi eut pour disciple Shelomo ben Buyā'ā, un Karaite bien connu (3 planches). — N. FRIED (pp. 118-126) poursuit son étude sur les rouleaux de *haftaroth* (cf. *Textus*, III, 1963, p. 128), c'est-à-dire les péricopes du cycle triennal. — R. WEISS (pp. 127-131) étudie les leçons divergentes dans *Is.*, XXXVIII, 12 et *1 QIs*[a], *II Sam.*, VI, 13 et *I Chron.*, XV, 26; *Ps.* XIV, 5-6 et LIII, 6. — W. BAARS (pp. 132-133) édite un ancien fragment grec de *Dan.*, III, 51[b]-52, conservé à Munich (MS. Gr. 610, n° 7) (avec la photo).

R. T.

Spécialiste en philologie sémitique comparée, James Barr fait le point des résultats obtenus dans le domaine particulier de l'Ancien Testament [2]. Avec une grande circonspection et beaucoup de sens critique, il examine les divers critères de la critique textuelle et de la philologie comparée, pour en souligner la valeur relative. Il passe en revue un grand nombre de suggestions et de conjectures sémantiques (*klm* « parler », *ṭōb* « discours », *yqḥ* « être impudent », *yd'* ne signifiant pas « savoir », *d'h* « appeler », *lhqh* « groupe des anciens », *biṣqalon* « plantes vertes », *naššār* « héraut », *ādām* « plaisant », *zmr* « protéger », etc.). Il rappelle les vives discussions au sujet du *mem* enclitique hébreu, dont l'existence est catégoriquement niée par G. R. Driver dans *JSS*, X, 1965, p. 116. Il explique les raisons pour lesquelles l'exégèse rabbinique demeure souvent incertaine et sujette à caution. Il constate l'actuelle tendance à sauvegarder le texte hébreu reçu en éliminant quantité de corrections et de conjectures sans fondement sérieux. Il

[1] *Textus* (Annual of the Hebrew University Bible Project), vol. VI, édité par S. TALMON. 24,5 × 17,5; VI-134 et 10 (en hébreu) pp. Jérusalem, Magnes Press, The Hebrew University; Londres, Oxford University Press, 1968. — Prix : 49 sh.

[2] James BARR, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*. 22 × 14,5; IX-354 pp. Londres, Oxford University Press, 1968. — Prix : 65 sh.

abordé ensuite les questions de lexicographie et de sémantique comparées (emprunts, formes dialectales, aramaïsmes, homonymes, contacts avec l'arabe, le syriaque, etc., théories bilittéralistes, mots à sens opposé — *'aḏdād*, onomastique). Il cite comme exemple de faux rapprochement *šīlōh* (*Gen.*, XLIX, 10) et l'akkadien *šilu* qui ne signifie pas « souverain », mais « trou, cavité »; il conteste l'existence du mot *'amlaṣ* dans le *Ps.*, LXXIV, 14, etc. Il discute ensuite les problèmes concernant le TM et les versions, notamment la LXX dont on a trop souvent abusé pour corriger l'hébreu. En conclusion, il met en garde contre les excès de la méthode comparative (p. 303, il cite en particulier Dahood) et exhorte les biblistes à approfondir leur connaissance de l'hébreu biblique et rabbinique, sans disperser leurs efforts en apprenant tant bien que mal trop de langues sémitiques. Dix pages de bibliographie, une liste de 334 mots hébreux, sept pages d'index biblique complètent ce volume dont l'utilité est évidente.

R. T.

Commentaire. — Les catholiques de langue espagnole ne manqueront pas de commentaires de la Bible. La *Biblia comentada* des Dominicains de Salamanque (cf. *RB*, LXIX, 1962, pp. 292-293) était en route lorsqu'un groupe de professeurs jésuites entreprit, dans la même « Bibliothèque d'auteurs chrétiens » la publication de *La Sagrada Escritura. Texto y comentario*, en commençant par le Nouveau Testament (cf. *RB*, LXXI, 1964, p. 122). L'Ancien Testament comprendra cinq volumes, dont les deux premiers sont maintenant parus [1] : Pentateuque et Livres Historiques jusqu'à la fin des *Chroniques*. Le P. F. Asensio (Rome) a assuré la plus grande part de l'œuvre : *Genèse*, *Lévitique*, *Josué*, *Juges*, *Ruth*. Les autres collaborateurs sont : le P. S. Bartina (Barcelone) pour l'*Exode*, le P. F. Moriarty (Weston College) pour les *Nombres*, le R. P. Criado (Grenade) pour le *Deutéronome*, le P. F. Buck (Toronto) pour *Samuel*, le P. F. X. Rodriguez Molero (Grenade) pour les *Rois* et les *Chroniques*. le P. J. Leal (Grenade) dirige ce commentaire de l'Ancien Testament comme il avait dirigé celui du Nouveau. Il n'est point question ici de juger cette compétition entre Salamanque et Grenade, entre Dominicains et Jésuites. On se réjouira plutôt de cette émulation à suivre la route ouverte par les derniers documents pontificaux et par la constitution *Dei Verbum* de Vatican II. Le P. Leal s'y réfère dans son Prologue, tout en avertissant qu'il a accepté des collaborateurs de toutes les tendances, « les uns plus ouverts, les autres moins ». Je dirais que l'ensemble de ces deux volumes est modérément ouvert et généralement satisfaisant. La traduction est nouvelle et a été faite sur l'original hébreu par chacun des commentateurs. Les introductions sont de longueur inégale. Le commentaire est assez étendu et est enrichi d'un certain nombre d'excursus. Il comporte lui-même des notes dont la nature et la fréquence varient beaucoup avec les livres et les auteurs. Une abondante information bibliographique est fournie : bibliographie générale au début de chaque volume, bibliographie « choisie » en tête de chaque livre, nombreuses références dans les notes, et la liste des sigles est d'une longueur impressionnante. Cette abondance aurait pu faire de cette Bible commentée un très utile instru-

[1] *La Sagrada Escritura.* Texto y comentario por profesores de la Compañia de Jesús. *Antigua Testamento*, I. *Pentateuco.* 20 × 12.5; XXIX-1001 pp. et 5 cartes. II. *Conquista de Canaán y monarquía.* 20 × 12.5; XXVI-951 pp. (Biblioteca de Autores Cristianos, 267 et 281). Madrid, La Editorial Catolica, 1967 et 1968. — Prix : 180 et 190 pes.

ment de travail pour des recherches plus approfondies. Malheureusement, elle est difficile à exploiter : le classement des bibliographies générales est bizarre, les sigles ne sont pas utilisés d'une manière uniforme par les différents commentateurs, surtout les références sont faites souvent à des travaux périmés ou secondaires ou sans rapport direct avec le sujet traité, enfin elles sont parfois inexactes et l'énoncé des titres, surtout anglais et français, souffre de beaucoup d'erreurs. Il est souhaitable que ces défauts matériels soient corrigés dans les nouvelles éditions qui seront certainement faites de cet utile commentaire.

R. de Vaux.

Pentateuque. — H. Cazelles avait donné dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible* un long article sur le *Pentateuque*, auquel J. P. Bouhot avait contribué par une section sur le « Pentateuque chez les Pères ». Il remplissait 172 colonnes de typographie serrée. Paru en 1963-64, il était devenu, en raison de son exposé détaillé et de sa richesse de références bibliographiques, un texte auquel les biblistes se référaient souvent. Il est très heureux que T. Federici ait eu l'idée de le traduire en italien et que H. Cazelles ait trouvé le temps de le revoir et de le mettre au courant des publications plus récentes [1]. Bien peu de choses ont échappé à sa vaste curiosité et l'adaptateur italien s'est acquitté de sa tâche avec un soin exemplaire. Sous cette forme rajeunie et plus agréable à utiliser, ce travail rendra de grands services.

R. de V.

Le commentaire de la *Genèse* par G. von Rad dans *Das Alt Testament Deutsch* (1949-1953) a eu un succès mérité et a déjà été six fois réédité. Il a été traduit en anglais et une traduction française vient de paraître [2]. La traduction n'est pas très élégante mais elle est suffisamment fidèle. Il est seulement regrettable que les chapitres et versets ne soient pas indiqués en haut de chaque page : la consultation du livre aurait été facilitée. J'ai dit ici (*RB*, LVIII, 1951, pp. 280-281 ; LXII, 1955, pp. 100-103) tout le bien que je pensais du commentaire allemand et je me réjouis que cette traduction le rende accessible à un plus grand nombre de lecteurs.

R. de V.

Les trois premiers chapitres de la *Genèse* sont la partie le plus souvent étudiée de la Bible. O. Loretz vient de leur consacrer un petit livre au titre significatif : « Création et Mythe [3] ». Il commence par rappeler que les théories de Galilée et de Copernic ont enlevé à la terre le privilège d'être le centre du monde et que la théorie de l'évolution a ébranlé l'interprétation traditionnelle de ces premiers chapitres de la Bible. Mais cette interprétation était dominée par des conceptions qui émanaient de la culture antique et non pas de l'Écriture elle-même. L'influence

[1] H. Cazelles-J. P. Bouhot, *Il Pentateuco*, editione italiana a cura di T. Federici. (*Biblioteca di Studi Biblici*, 4). 24 × 17; 343 pp. Brescia, Paideia, 1968. — Prix : Lires 3.500.

[2] G. von Rad, *La Genèse*, Traduction d'E. de Peyer. 21 × 15; 452 pp. Genève, Éditions Labor et Fides, 1968. — Prix : br. Fr. s. 33; rel. Fr. s. 39.

[3] O. Loretz, *Schöpfung und Mythos. Mensch und Welt nach den Anfangskapiteln der Genesis* (*Stuttgarter Bibelstudien* 32). 21 × 13,5; 149 pp. Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1968. — Prix DM 8.80.

de saint Augustin et de son néo-platonisme a été, à cet égard, importante et durable. D'autre part, les découvertes dans le Proche Orient ont fait sortir la Bible de son isolement et ont démontré que, dans le monde dont Israël faisait partie, les représentations des origines du monde et de l'humanité étaient de nature mythique. La tâche de l'exégète est de déterminer le sens et le contenu des mythes que les auteurs bibliques ont empruntés à leur milieu pour exprimer la création et de décider s'ils sont restés dans la même mentalité préscientifique ou s'ils ont utilisé ces mythes pour éclairer des événements ou des aspects qui dépassent l'horizon du mythe (pp. 11-30).

Pour montrer comment se fit cette interprétation biblique du mythe, Loretz prend un exemple extrême : l'histoire des unions entre les « fils de Dieu » et les « filles des hommes » dans *Gen.*, VI, 1-4. Avec raison il rejette toute autre explication que celle qui reconnaît des êtres divins dans les « fils de Dieu ». Nous avons ici le débris ou le résumé d'un mythe qui expliquait l'origine de la race fabuleuse des Nephilim par l'union de ces êtres divins avec des mortelles. Mais le v. 3 donne l'*interpretatio israelitica* de ce mythe et elle l'attaque à sa base même : celui-ci exaltait un dépassement de la nature humaine; non, dit l'interprète, c'est une perversion : l'homme est un être de chair qui ne peut pas dépasser les limites que Dieu lui a assignées. Du domaine du mythe, nous sommes ramenés à celui de l'histoire et de la foi (pp. 31-48).

Loretz recherche alors si une pareille « démythisation » est reconnaissable dans le récit sacerdotal de la création, *Gen.*, I, 1-II, 4*a*, et il conclut affirmativement. On sait les difficultés que présente l'analyse du récit : *huit* œuvres créatrices réparties en *six* jours dans le cadre d'une semaine de *sept* jours. D'après Loretz, l'auteur sacerdotal a utilisé une *Vorlage* mythique, un thème antérieur qui énumérait sept œuvres créatrices, la dernière étant la création de l'homme. Ce thème a été modifié par son adaptation au cadre de la semaine : la création culmine non plus dans l'apparition de l'homme mais dans le repos de Dieu au septième jour; une œuvre créatrice est ajoutée, celle des astres, qui déterminent les temps; il y a maintenant huit œuvres créatrices à répartir en six jours : les troisième et sixième jours verront donc deux œuvres. Dans cette forme nouvelle, l'homme est remis à sa place, en relation avec le Dieu d'Israël et avec le sabbat. Le récit de la création de l'homme, *Gen.*, I, 26-30 a une indéniable saveur de mythe : Dieu invite d'autres êtres divins à assister à la création de l'homme, qui sera à son image et ressemblance. C'est, pense l'auteur, une expression imagée de la parenté entre Dieu et l'homme et des relations qui en résultent. Cette ressemblance ne peut pas être perdue : l'homme est le parent de Dieu, il peut devenir un fils pervers, il reste un fils. Cette relation d'image à exemplaire oblige l'homme à imiter Dieu, et Dieu lui a donné l'exemple du repos du sabbat; telle est l'*interpretatio israelitica* du mythe païen. Cette interprétation est propre à l'auteur sacerdotal, *Gen.*, II, 1-3; *Ex.*, XX, 11; XXXI, 17. Le lien entre la création et le sabbat est une pensée originale de la théologie sacerdotale pendant l'Exil. Le sabbat est une institution permanente et le signe de l'alliance entre Dieu et Israël; la création est la première manifestation de la puissance de Dieu, qui a assuré à son peuple la fidélité d'une alliance indissoluble. Le vieux mythe, dont la récitation était censée assurer la subsistance du monde, est vidé de ses éléments mythico-magiques. Loretz examine ensuite des problèmes secondaires pour son propos : la *creatio ex nihilo*, la dualité des sexes, l'homme image de Dieu, l'homme comme maître du monde, le repos de Dieu. Il se demande enfin dans quel sens le récit sacerdotal est « vrai ». La vérité scienti-

fique ou historique est en dehors de son horizon. Cette « vérité » — dans le sens biblique du terme — est la fidélité de Dieu à sa parole : la création a établi un lien indissoluble qui unit Dieu à Israël et à l'humanité (pp. 49-106).

Le récit yahviste du paradis et de la chute, *Gen.*, II, 4*b*-III, 24, continue Loretz, est uniquement fait d'emprunts à la mythologie : création de l'homme à partir de l'argile, paradis, arbre de la connaissance du bien et du mal, arbre de vie, origine des animaux et création de la femme, tentation par le serpent et péché de l'homme, suivi par son châtiment et l'expulsion du paradis. Il ne faut chercher dans ce récit aucune vérité scientifique ni historique, il faut y chercher l'interprétation que l'auteur biblique a donnée de ces mythes. Tout polythéisme est écarté : le Dieu dont il est parlé et qui parle est le Dieu d'Israël, Yahvé, qui s'est révélé à Moïse. La faute d'Adam est une faute contre Yahvé, le serpent est le symbole des cultes cananéens de la fertilité, la faute est d'avoir préféré ces cultes au service de Yahvé. Le châtiment n'est pas l'expulsion d'un paradis mythique, c'est la séparation de Yahvé. L'homme n'a pas perdu un état de perfection divine et une immortalité au sens mythique, il a perdu la communauté de vie avec le Dieu qui s'était attaché Israël. La mort de l'homme est à la fois une image et une part du fait que la séparation de Dieu équivaut à l'exclusion de la vie et que la familiarité avec Dieu est la vraie vie. Le texte ne s'explique, pense Loretz, que par la situation religieuse en Canaan et par l'histoire d'Israël dans ce pays. Il présente l'état primitif de l'humanité en partant de la conduite pécheresse d'Israël envers son Dieu. Dans le milieu oriental, le langage du mythe était l'inévitable mode d'expression pour cela (pp. 107-132). Un excursus est consacré à l'interprétation christologique et mariologique de *Gen.*, III, 15, le « protévangile » : ce terme, qui reflète une exégèse patristique et médiévale dépassée, devrait être abandonné, pense Loretz, car le texte ne parle que d'une hostilité permanente entre l'homme et le serpent, sans que la victoire soit promise à l'un ou à l'autre (pp. 133-137).

Ce travail s'impose à l'attention des exégètes et des théologiens. L'utilisation d'anciens mythes orientaux dans *Gen.*, I-III est certaine. Il est cependant très difficile de retracer leurs origines. Loretz ne peut pas prouver que le récit sacerdotal s'est servi d'une *Vorlage*, qui énumérait sept œuvres créatrices s'achevant par la création de l'homme, parce que nous ne connaissons aucun mythe de ce type et parce que le récit de *Gen.*, I mélange plusieurs types de mythes de création. Il ne pourrait pas citer de parallèle satisfaisant pour certains des « mythes » entre lesquels il répartit le récit yahviste, en particulier pour la création de la femme et pour la tentation et la chute. Il est certain aussi que les mythes employés ont été « démythisés » par les auteurs bibliques. Mais la question est de savoir en quoi a consisté cette *interpretatio israelitica*. Elle consisterait, d'après Loretz, à projeter aux origines du monde des éléments de l'histoire religieuse d'Israël (l'alliance éternelle avec Dieu signifiée par l'institution du sabbat aux premiers jours du monde — l'infidélité envers Yahvé et ses conséquences, signifiée par la première faute et son châtiment). Cette explication est nouvelle et elle peut être féconde. Je me demande si elle est suffisante, si l'auteur sacerdotal a seulement voulu enseigner la pérennité de l'alliance et l'importance du sabbat, si l'auteur yahviste a seulement voulu enseigner que l'abandon de Yahvé pour suivre les cultes cananéens était une séparation de Dieu, qui était une mort. S'il s'agissait de dire cela, il n'était pas inévitable, comme pense Loretz, de recourir au language du mythe : *Deut.*, V, 12-15 et *Éz.*, XX, 12 et 20 ont expliqué l'institution du sabbat, lié à l'alliance, par l'histoire sainte d'Israël, sans faire appel à aucun mythe; les Pro-

phètes ont condamné la désertion de Yahvé et annoncé ses conséquences en la décrivant comme une prostitution, sans recours à un mythe primordial. Enfin, si Loretz a raison, la problématique du « péché originel » serait profondément modifiée, davantage le problème serait supprimé pour autant qu'il s'agit du texte de la *Genèse*. Mais ce n'est pas ainsi que l'ont compris la tradition biblique postérieure et la tradition chrétienne.

R. DE V.

Dans l'ouvrage qui vient d'être recensé, O. Loretz a touché brièvement à la question de l'homme image de Dieu dans *Gen.*, I, 26-30. Il avait, un peu antérieurement, consacré un travail spécial à ce sujet [1]. Ce petit livre a paru dans les publications de l'Institut Allemand de Pédagogie Scientifique et cela explique et justifie les développements sur l'éducation dans les premières pages et dans le dernier chapitre du livre. Loretz examine d'abord et critique les explications variées qui ont été données de cette ressemblance de l'homme avec Dieu depuis l'antiquité jusqu'à nos jours. Le second chapitre, le plus important, propose une exégèse du texte de la *Genèse* et de ses échos ou de ses parallèles dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament. Le pluriel « Faisons l'homme à notre image » n'est pas susceptible d'une interprétation trinitaire ni d'une interprétation comme un pluriel de majesté : Dieu s'adresse à d'autres êtres divins. La Bible utilise un mythe polythéiste, mais elle proclame que le Dieu qui parle est le seul Dieu qu'Israël reconnaisse. Le sens de cette ressemblance avec Dieu est donné par *Gen.*, V, 3 qui, par dessus le récit yahviste du paradis et de la chute, continue le récit sacerdotal : Adam engendre un fils à sa ressemblance, comme son image; l'homme est donc l'image de Dieu comme le fils est l'image de son père. Dans le mythe polythéiste qu'utilise *Gen.*, I, 26-27, la ressemblance était avec les dieux, au pluriel, mais la Bible, sans entièrement démythologiser sa source, la « monothéise ». Les parallèles de l'Ancien Testament à ce texte sont *Ps.*, VIII, 4-9; *Sir.*, XVII, 1-10; *Sag.*, II, 23. Lorsque le Nouveau Testament parle du Christ « image de Dieu », *II Cor.*, IV, 4; *Col.*, I, 15, c'est une manière d'exprimer sa filiation divine. Le dernier chapitre montre l'utilisation que peut faire la pédagogie chrétienne de ce texte ainsi interprété. Suivent de courts excursus sur la doctrine de la ressemblance divine en rapport avec l'interdiction des images, sur les parallèles cunéiformes, les lettres de l'époque assyrienne où le roi est appelé l'image, *ṣalam*, de Bel ou de Shamash, sur la conciliation de cette exégèse de *Gen.*, I, 26-30 avec les positions de la science moderne.

L'auteur a demandé à un égyptologue, E. Hornung, d'exposer comment les Égyptiens concevaient la ressemblance de l'homme avec Dieu. Sa contribution, pp. 123-156, est une très utile addition au livre. Hornung étudie les nombreux termes signifiant « statue », « image », « représentation » et leur emploi pour exprimer la relation de l'homme avec la divinité. Il en ressort que tous ces termes s'appliquent au Pharaon, « image du dieu », et qu'un seul de ces termes, et seulement dans deux textes, étend cette ressemblance aux hommes en général : le Pharaon image du dieu est un élément de l'idéologie royale en Égypte.

[1] O. LORETZ, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, mit einem Beitrag von E. HORNUNG : *Der Mensch als « Bild Gottes » in Ägypten*. 19,5 × 11,5; 174 pp. München, Kösel-Verlag, 1967. — Prix : DM 14.

Je ne ferai que quelques remarques sur l'essai de Loretz. Il est certain qu'il faut mettre en rapport *Gen.*, I, 26-27 et *Gen.*, V, 3, mais le rapport me semble être l'inverse de celui que Loretz établit : entre ces deux textes, il y a *Gen.*, V, 1, qui est aussi de l'auteur sacerdotal et qui répète que Dieu a créé Adam à sa ressemblance et, s'il dit juste ensuite que Seth est engendré à la ressemblance d'Adam, c'est pour signifier que la ressemblance avec Dieu se transmet de père en fils, non pas pour dire que la ressemblance de l'homme avec Dieu, *Gen.*, I, 26-27, est une ressemblance de fils à père. D'autre part, je suis prêt à admettre que le pluriel de *Gen.*, I, 26 « Faisons l'homme à notre image » est un emprunt au langage polythéiste, mais Loretz n'a pas prouvé qu'il provenait d'un mythe racontant la création de l'homme à la ressemblance des dieux. Un tel mythe ne nous est connu nulle part. En revanche, l'étude de Hornung pour l'Égypte et les rares parallèles cunéiformes assyriens que Loretz cite lui-même montrent que la notion d'image de Dieu faisait partie de l'idéologie royale du Proche Orient ancien. H. Wildberger a émis l'hypothèse que cette idéologie, et non pas un mythe de création, était à l'origine de l'expression biblique [1]. Loretz cite l'étude de Wildberger, mais ne discute pas son hypothèse qui paraît cependant être mieux fondée que la sienne.

R. DE V.

Ces dernières années ont vu paraître en Allemagne plusieurs livres qui retracent l'histoire des recherches sur l'Ancien Testament ou sur l'un des grands problèmes qu'il pose. Ces études sont très utiles car elles sont une source facile à consulter et elles sont très instructives, car elles marquent le progrès de la science. Il est significatif qu'elles partent généralement de Wellhausen, considéré comme le père de la critique biblique moderne, et il est significatif aussi que leurs lignes soient convergentes : elles décrivent un éloignement progressif des thèses radicales de Wellhausen. Un jeune savant allemand, H. Weidmann, avait présenté en 1961 à l'Université de Marburg une Dissertation sur « les Patriarches et leur religion à la lumière des recherches depuis Julius Wellhausen ». Il est mort prématurément en 1963 et son travail est aujourd'hui publié par son directeur de thèse, E. Würthwein [2]. Wellhausen avait conclu, de la critique littéraire de la *Genèse* et de la date qu'il assignait aux documents, que l'histoire patriarcale n'était que la projection dans le passé de l'idéal des Israélites des IXe-VIIIe siècles av. J.-C. Ses premiers disciples ont cherché à combler le fossé ainsi creusé entre l'époque monarchique et le « temps des Patriarches » en recherchant, dans les textes récents, des survivances de la religion primitive, culte des ancêtres, des pierres, des animaux, des arbres, sources sacrées. Ses adversaires, en ordre dispersé, ont cherché à défendre l'historicité des figures patriarcales et la valeur de leur religion, considérée comme une étape préliminaire à la religion mosaïque. La recherche piétinait quand les textes mésopotamiens nouvellement déchiffrés lui ont ouvert des pistes nouvelles. Ce furent alors le *Babel und Bibel* de Fr. Delitzsch, le Pan-babylonisme de Hugo Winckler, Alfred Jeremias, P. Jensen. Parallèlement, Ed. Meyer et B. Luther présentaient les Patriarches comme des divinités cananéennes humanisées. Un tournant décisif fut l'application de l'histoire des traditions et de

[1] H. WILDBERGER, *Das Abbild Gottes*, dans *TZ*, XXI, 1965, pp. 245-259; 481-501.

[2] H. WEIDMANN, *Die Patriarchen und ihre Religion im Licht der Forschung seit Julius Wellhausen* (*Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, 94). 23,5 × 16; 186 pp. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1968. — Prix : kart. 24 DM, Ln 28 DM.

l'histoire des religions à la *Genèse* par H. Gunkel et H. Gressmann. Un second pas fut marqué par le petit livre d'A. Alt, *Der Gott der Väter*, puis par les études de M. Noth, G. von Rad, A. Jepsen sur l'histoire des traditions du Pentateuque. La thèse d'Alt sur la religion des pères a été très généralement acceptée, mais des voix nouvelles se sont fait entendre récemment, celles de L. Rost, V. Maag, O. Eissfeldt, B. Gemser. C'est par elles que Weidmann achève son livre et il conclut qu'on ne peut guère dire davantage sur les Patriarches et leur religion que ce qu'en ont dit Alt et Noth et qu'il est problématique de parler d'un « temps des Patriarches », dont nous savons si peu.

Comme je l'ai dit, ce travail a été achevé en 1961. L'auteur a tenu compte de toute la littérature en allemand jusqu'à cette date, mais il a négligé des travaux en anglais et en français, qui défendent des conclusions plus positives : Albright, Rowley (et moi-même) sont cités (incomplètement) dans la bibliographie, mais ne sont pas mentionnés dans le texte. S'il avait vécu quelques années de plus, il aurait pu lire d'autres travaux, même en allemand, qui lui auraient dicté une conclusion moins réservée. La liste s'allonge de plusieurs titres chaque année et la recherche s'écarte davantage du radicalisme de Wellhausen, et même du scepticisme de Noth.

R. DE V.

Nouveau Testament. — La publication de l'*Introduction à la Bible* en langue italienne se poursuit. Après le volume IV consacré aux évangiles (cf. *RB*, 1961, pp. 604 s.), ont paru en 1964 et 1966 deux volumes contenant le reste du Nouveau Testament [1]. Le maître d'œuvre est désormais le P. Ballarini, et par rapport au premier tome, une place beaucoup plus grande est faite à l'exégèse des principaux passages des livres étudiés, d'où le nouveau sous-titre : « con antologia esegetica ». — Le premier volume s'ouvre sur un bon chapitre consacré au monde gréco-romain du temps des Apôtres, dû à S. ZEDDA et P. ROSSANO (le monde juif a été étudié au début du volume IV sur les évangiles). — G. MAROCCO introduit aux *Actes des Apôtres* en suivant de près Dom Dupont. La partie exégétique, due à C. GHIDELLI, fait l'exégèse (partielle) de trois discours : celui de Pierre à la Pentecôte, ceux de Paul à Athènes et à Milet. — T. BALLARINI s'est chargé de l'introduction générale à saint Paul. Cet exposé, parfaitement au courant de la littérature la plus récente sur la question, est particulièrement réussi. — P. ROSSANO traite les *deux épîtres aux Thessaloniciens*. Il minimise quelque peu, semble-t-il, les arguments contre l'authenticité de *II Th.* Dans la partie exégétique, la section la plus importante est consacrée aux passages eschatologiques (*I Th.*, IV, 13-18; *II Th.*, II, 1-10). Il juge forcée l'exégèse de A. Romeo qui exclut toute allusion à une parousie proche, et se rallie à l'opinion qui explique les énoncés de Paul par la vision prophétique qui ne distingue pas les plans et qui voit l'avènement eschatologique à l'horizon de l'événement historique immédiat. Le κατέχον-κατέχων (*II Th.*, II, 6-7) serait simplement l'apostasie et l'impie qui sont les éléments manquant

[1] *Introduzione alla Bibbia, con antologia esegetica*, sotto la direzione di P. Teodorico BALLARINI, O. F. M. Cap., condirettori per l'A. T., Stefano VIRGULIN, per il N. T., P. Stanislao LYONNET, S. J. Vol. V/1 : *Atti degli Apostoli, San Paolo e le sue lettere, Tessalonicesi, 1 e 2 Corinzi, Galati, Romani;* Vol. V/2 : *Epistole della prigionia, Pastorali, Ebrei, Cattoliche, Apocalisse.* 24,5 × 17,5; XX-522 pp. et XX-508 pp. Turin, Marietti, 1966 et 1964. — Prix : rel. toile Lires 5 000 et 3 500.

sans lesquels la fin ne peut venir; interprétation discutable, le verbe κατέχω signifie retenir et non manquer. — S. Cipriani traite *les deux épîtres aux Corinthiens*. Pour *I Cor.*, la partie exégétique est particulièrement développée. Pour vii, 16, l'interprétation de Jeremias est adoptée (le mariage mixte offre une possibilité missionnaire); pour vii, 36 ss, l'explication obvie semble préférée : il s'agit non d'un père et d'une fille, mais de deux fiancés. Pour *II Cor.*, les raisons en faveur de l'unité de l'épître paraissent à l'auteur plus forte que celles en sens contraire. Le caractère qumranien de vi, 14 ss n'est pas signalé. L'écharde dans la chair (xii, 7) serait plutôt, comme le pense Ricciotti, une répercussion physiologique de ses états mystiques. — S. Lyonnet s'est chargé des *Galates*, et cette section est, comme on pouvait s'y attendre, une des meilleures de l'ouvrage. — C'est à nouveau S. Cipriani qui traite de *Romains*. L'exposé, bien informé, reste classique et prudent. L'authenticité de la doxologie finale est maintenue sans hésitation; le plan est en gros celui de Lyonnet que l'auteur suit d'assez près dans ce chapitre, en particulier dans l'exégèse de v, 12-21.

Le deuxième volume débute par les *Épîtres de la Captivité* dont s'est chargé T. Ballarini. L'hypothèse selon laquelle *Phil.* aurait été écrite au cours d'une captivité à Éphèse est exposée avec faveur, mais l'auteur ne se prononce pas finalement, et se contente de donner les arguments des différentes thèses. *Éph.* est de saint Paul. L'explication de ceux qui, comme le P. Benoit, rendent compte des affinités et des différences entre *Col.* et *Éph.* par une grande liberté laissée à des rédacteurs différents travaillant sur un canevas paulinien, est indiquée mais n'est pas reprise à son compte par l'auteur. Dans la partie exégétique, trop de textes importants sont étudiées pour que l'exégèse puisse être poussée. En *Col.*, i, 19, le plérôme désigne l'univers spirituel et matériel, incluant l'Église. En *Col.*, i, 24, il s'agit d'une participation de Paul aux souffrances rédemptrices du Christ, ce qui est discutable. — Le chapitre consacré aux *Pastorales* est de F. Montagnini, partisan décidé de leur authenticité. Mais est-il vrai de dire (p. 146) : « L'integrale autenzia paolina è decisamente propugnata in campo cattolico »? — T. Ballarini reprend la plume pour présenter l'*Épître aux Hébreux*. L'auteur, inconnu, est un disciple de Paul nourri de sa pensée. Les destinataires sont des judéo-chrétiens. Les rapprochements avec Philon sont réels, mais superficiels. La question des rapports avec Qumran n'est pas abordée. Parmi les plans proposés, l'essai le plus heureux est celui de L. Vaganay (plan déterminé par des mots-crochets), dont A. Vanhoye s'est inspiré. — Les *Épîtres Catholiques* sont traitées par B. Ramazzotti, sauf les *épîtres de Jean* qui ont été confiées à G. Danesi. *Jac.* et *Jude* ont pour auteurs les deux frères du Seigneur. L'authenticité de *I Pi.* est certaine. Quant à *II Pi.*, l'auteur s'exprime ainsi : « Tout bien pesé, nous pensons qu'on peut défendre encore la thèse traditionnelle de l'authenticité, tout en concédant une part importante à l'œuvre d'un rédacteur lequel, après la mort de l'apôtre, aura pu réélaborer son texte en insérant quelques références à la nouvelle situation » (p. 336). Les épîtres de Jean ont bien pour auteur le fils de Zébédée; par contre T. Stramare, qui présente l'*Apocalypse*, est plus réservé : « La question de l'auteur de l'*Apocalypse* n'est pas définitivement résolue; il reste pour le moins encore beaucoup d'obscurités » (p. 450). Mais il ne se prononce pas. Il ne présente pas l'opinion de plus en plus répandue qui voit dans les différents écrits johanniques le fruit d'une école de disciples de l'apôtre élaborant par écrit les prédications et les enseignements de leur maître. C'est pourtant la position de nombreux exégètes catholiques de valeur. Après avoir énuméré un

certain nombre d'opinions sur la structure de l'Apocalypse, Stramare conclut que le problème attend encore sa solution.

Cette introduction se recommande par son sérieux, son information, sa clarté. Les positions adoptées sont en général traditionnelles; souvent les auteurs laissent très discrètement deviner leurs sympathies pour des positions plus ouvertes; souvent aussi, ils se réfugient dans l'abstention. En général, l'exposé des différentes opinions tient beaucoup plus de place que la manifestation de la position des auteurs. La partie exégétique est forcément inégale. Souvent, l'explication du passage reste à la surface du texte et s'intéresse à des détails. Mais dans l'ensemble, cette œuvre est le signe de la vitalité de l'exégèse italienne, et elle est destinée à rendre de très grands services.

F. Dreyfus.

Le P. Garcia del Moral avait choisi comme sujet de sa thèse de doctorat en théologie *l'exégèse de I Pi.*, iv, 14. Après en avoir publié les différents chapitres dans des revues [1], après la publication intégrale de sa thèse [2], il nous en donne maintenant une version refondue et allégée à l'intention d'un public plus vaste [3]. L'ouvrage comprend deux parties, l'une faisant l'exégèse de *Is.*, xi, 2, l'autre étudiant *I Pi.*, iv, 14. Ses conclusions sont les suivantes. Le texte de *I Pi.* est une citation d'*Is.*, xi, 2. Mais alors qu'en *Is.*, le sens du mot *Esprit* restait indéterminé, il prend une dimension trinitaire en *I Pi.* Ἀναπαύεται signifie ici demeurer ou habiter. Alors que le texte d'*Is.* parlait du seul Messie comme bénéficiaire de ce don de l'Esprit, dans *I Pi.*, ce sont tous les fidèles. Cette interprétation suppose chez l'auteur de l'épître l'identification du Christ et des fidèles (la doctrine du Corps du Christ). Il y a donc chez *I Pi.*, une réinterprétation du texte d'*Is.* qui en manifeste le sens plénier. Même si certaines de ces affirmations gagneraient à être davantage nuancées, l'ensemble est sérieux et solide.

F. D.

Actes des Apôtres. — Certains textes des *Actes* utilisent le mot *voie* (ὁδός) *comme une désignation du christianisme.* L'exégète finnois E. Repo cherche, dans une importante monographie à préciser l'origine et la signification de cette expression [4]. Ce sens de ὁδός se trouve dans les textes suivants : *Act.*, ix, 2 xviii, 25. 26; xix, 9. 23; xxii, 4; xxiv, 14. 22. L'analyse littéraire de ces textes (pp. 15-54) conduit à les diviser en deux classes : celle de la « tradition paulinienne » groupe les textes relatifs à Paul (ix, 2; xxii, 4; xxiv, 14. 22). Ces textes seraient dus à l'activité rédactionnelle de Luc, sauf ix, 2 que Luc aurait trouvé dans la source qu'il utilise pour raconter la conversion de Paul : une tradition provenant de

[1] Cf. *EstBib*, XX, 1961, pp. 45-77 et 169-206; *Miscelanea de Estudios Arabes y Hebraicos* (Universidad de Granada), X, 1961, pp. 33-64; *Teologia Espiritual*, V, 1961, pp. 443-458.

[2] A. Garcia del Moral y Garrido, O. P., *Interpretacion apostolica de Is. XI*, 2 *en I Pdr. IV*, 14, Dissertatio ad Lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificium Atheneaum « Angelicum » de Urbe, Granada (sans nom d'éditeur), 1962.

[3] Antonia Garcia del Moral, O. P., *La comunion en el Espiritu* (Coll. « Seleccion biblica », n° 13). 19 × 13; 136 pp. Madrid, Casa de la Biblia, 1965.

[4] Eero Repo, *Der « Weg » als Selbstbezeichnung des Urchristentums. Eine traditionsgeschichtliche und semasiologische Untersuchung* (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, serie B, t. CXXXII, 2). 24,5 × 16,5; 226 pp. Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1964. — Prix : 11.40 marks fin.

la première communauté chrétienne de Damas. Ce premier texte aurait servi de modèle pour les trois autres. La deuxième catégorie (XIX, 9. 23; XVIII, 25. 26) comprend des textes relatifs aux événements d'Éphèse. Repo la nomme « tradition baptiste », parce que, à l'exception de XIX, 23 qui est rédactionnel, ils sont liés à l'activité de Jean-Baptiste. En effet, pour l'auteur, XIX, 9 fait suite à XIX, 1-7, le v. 8 étant une modification rédactionnelle. Dans le texte primitif, au v. 9, ce sont des johannites qui refusent de se convertir et qui « calomnient la *voie* », non des juifs. En XVIII, 25. 26, l'usage du mot *voie* est aussi lié aux disciples du Baptiste dont Apollos, le personnage central de la péricope, faisait partie (v. 25). Cette analyse littéraire paraît peu sûre. Elle repose sur des hypothèses (en particulier le rattachement de XIX, 9 à XIX, 1-7); et l'utilisation de ces conclusions dans la suite de l'ouvrage affectera l'ensemble d'un fort coefficient d'incertitude. Repo montre ensuite (pp. 55-67) que cette expression trouve ses parallèles les plus proches à Qumran (*CD*, I, 13; II, 6; *1QS*, IX, 17 s.; X, 20 s.; *Jub.*, XXIII, 20).

La deuxième partie veut mettre en évidence les liens existants entre cet usage de ὁδός dans les *Actes* et les Esséniens. Pour les textes de la « tradition baptiste », le chaînon intermédiaire est constitué par les disciples de Jean-Baptiste, et Repo voit cette filiation confirmée par l'usage de la terminologie de la « voie » dans les écrits des Mandéens lesquels sont, à ses yeux, issus d'un mouvement juif baptiste pré-chrétien proche des Esséniens et de Jean-Baptiste qui a une place non négligeable dans leurs écrits (pp. 68-79). De plus, *Act.*, XVIII, 25.26, appartenant à la péricope consacrée à Apollos, peut remonter aux Esséniens par l'intermédiaire des Thérapeutes. Apollos, alexandrin, a dû les connaître comme Philon. On est renforcé dans cette conviction par le fait que l'épître aux Hébreux, dont les attaches alexandrines et philoniennes sont connues, a une prédilection pour ce thème de la « voie » (pp. 79-84). — Les textes de la « tradition paulinienne » remontent, on l'a vu, à une tradition locale de la communauté chrétienne de Damas. Cette communauté d'origine juive est aussi probablement redevable aux Esséniens de l'usage de ὁδός au sens étudié par Repo. Pour le montrer, l'auteur fait un long détour, à la recherche des similitudes entre l'usage essénien du thème de la « voie », et l'utilisation de ce même thème dans de nombreux écrits judéo-chrétiens, comme les *Pseudo-Clémentines*, l'*Apocalypse de Pierre*, *Symmaque*. Il étend son enquête à *II Pi.*, à *Jn* (XIV, 6, « je suis la voie » pourrait trouver son explication dans la terminologie essénienne, p. 112), *Ps. Barnabé*, *Hermas*. Ce long cheminement paraît finalement peu utile, puisque c'est dans l'exil des Esséniens au pays de Damas (*CD*, VIII, 21; XIX, 34) que Repo trouve le contact cherché entre la communauté chrétienne de Damas et les Esséniens (pp. 126 s.). Il pense d'ailleurs (pp. 130-138) qu'en Syrie, à l'époque de la conversion de Paul, le mot « voie » désignait, non seulement la communauté chrétienne, mais les Esséniens, les diverses communautés baptistes, pré-mandéennes, etc.

La troisième partie est consacrée à la « Formgeschichte » du mot ὁδός pris absolument sans déterminatif (pp. 139-166). C'est une abréviation d'une forme plus longue (« voie de justice, voie de vérité, etc.). A ce moment-là, Repo remonte à l'A. T. pour y découvrir le même processus, qui serait à l'origine de celui de Qumrân : le mot דרך pris absolument, et qui serait le raccourci d'expressions telles que דרך טובה; דרך ישרה etc. A Qumrân, ce raccourcissement manifeste particulièrement la tension eschatologique, en référence à Isaïe (particulièrement *Is.* XL, 3) le *but* vers lequel va le chemin. Cette partie est la plus intéressante et la plus valable du livre. Elle invite cependant le lecteur à se poser une question

qui reste malheureusement sans réponse : si le mot « voie » existe sans déterminatif dans l'A. T., et si les Esséniens l'y ont trouvé, les *Actes* ne pouvaient-ils pas faire de même sans passer par les Esséniens?

La quatrième partie (pp. 167-211) cherche à déterminer le contenu du mot « voie » dans l'essénisme et dans le christianisme primitif : obéissance aux commandements, dimension éthique chez les premiers, aspect qui passe au second plan chez les seconds où domine l'aspect christologique et sotériologique. La dernière partie se demande pourquoi cette expression a rapidement disparu (pp. 212-223). Elle se maintient partout où une influence judéo-chrétienne est perceptible (*I-II Clément*, récit des martyrs de Lyon), et disparaît avec cette influence.

Ce livre contient une foule de rapprochements suggestifs, de remarques éclairantes et d'analyses de valeur. Mais sa thèse centrale est très fragile. C'est une pièce à verser au dossier du « pan-qumranisme » qui a sévi ces dernières années et qui heureusement, semble actuellement en régression. Repo additionne les hypothèses, sans s'apercevoir qu'il multiplie ainsi les incertitudes [1]. Comme le faisait récemment remarquer un exégète de valeur [2], quand un homme et un poisson sortent de l'eau, ils sont mouillés tous les deux. Il serait cependant faux d'en déduire que c'est le poisson qui a éclaboussé l'homme. De même, le christianisme et l'essénisme baignent tous les deux dans l'A. T. Cela suffit à expliquer bien des ressemblances entre les deux, et en particulier celle qui fait l'objet de cette intéressante monographie.

F. D.

Épître aux Hébreux. — Après l'ouvrage du P. Vanhoye (cf. *RB*, 1964, pp. 135 s.), voici un petit livre de F. V. Filson qui nous propose à son tour une clef pour nous ouvrir l'accès à une meilleure compréhension de l'*Épître aux Hébreux*. Cette clef serait le chapitre XIII de cet écrit [3]. Une brève introduction résume l'essentiel de ce qu'on peut dire sur l'auteur, la date, le lieu de rédaction et les destinataires de l'épître. Après s'être plaint que ces questions d'introduction aient souvent pris une place exagérée aux dépens de l'examen du texte lui-même, l'auteur arrive au cœur de son sujet, divisé en deux parties. Tout d'abord, il étudie la forme et la fonction de *Héb.*, XIII (pp. 13-26) : ce chapitre comprend quatre parties : une série d'avis divers (vv. 1-19); une bénédiction (vv. 20-21); des nouvelles personnelles (vv. 22-24) et une bénédiction finale (v. 25). Cette structure se retrouve en *I* et *II Th.*, *Gal.*, *II Tim.*, *I Pi.*, *Phil.* et *Rom.* Il y aurait donc là une structure fixe largement attestée dans les épîtres du N. T., ce qui est déjà un indice en faveur de l'appartenance du chapitre XIII au texte primitif de l'épître. Mais ce qui est décisif contre ceux qui voient dans ce chapitre un morceau rajouté, c'est la similitude des thèmes traités en *Héb.*, XIII avec ceux de *Héb.*, I-XII. C'est ce qui

[1] Si on fait une construction à partir d'hypothèses successives, même si chacun des étages pris isolément est très vraisemblable, l'ensemble ne l'est plus. Si on construit sur une hypothèse qui a 70 chances sur 100 d'être vraie une autre hypothèse qui a la même probabilité, l'ensemble n'a plus que 49 chances sur 100 d'être exact, et n'est donc plus vraisemblable. Bien qu'on ne puisse chiffrer les probabilités en exégèse, cette loi élémentaire du calcul des probabilités est suffisamment parlante pour inciter à la prudence dans ce domaine.

[2] H. H. Rowley, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament*, London, 1957, p. 12.

[3] Floyd V. Filson, « *Yesterday* ». *A Study of Hebrews in the Light of Chapter 13* (Studies in Biblical Theology, Second Series, n° 4). 21 × 14; 88 pp. London, SCM Press, 1966. — Prix: 10 sh. 6 d.

fait l'objet de la section suivante (pp. 27-81) dans laquelle les principales idées du chapitre XIII sont expliquées et précisées en fonction des douze premiers chapitres. En particulier, le paragraphe intitulé « Yesterday » (v. 8 : « Jésus-Christ est le même *hier* et aujourd'hui, il le sera à jamais ») et qui a donné son titre au livre, tend à montrer que ce mot *hier* résume la théologie de l'histoire de *Héb.* : Toute l'histoire du salut aboutissant à cet ἐφάπαξ (VII, 27; IX, 12; X, 10) de l'événement du sacrifice du Christ qui est daté dans le temps, dont les conséquences sont décisives et l'effet permanent. Le sens de ce verset ne serait pas l'immutabilité de la nature divine du Christ, mais la permanence de l'acte unique du sacrifice de Jésus. Avant cet acte (avant-hier, pourrait-on dire en prolongeant la pensée de l'auteur), le Christ n'est pas immuable, il « apprend », il est « rendu parfait » (v. 8-9). — Il est dès lors facile à Filson de conclure (pp. 82-84) à l'unité profonde qui existe entre I-XII et XIII, et à l'authenticité de ce dernier chapitre « qui est la clef pour comprendre cet écrit que nous appelons la lettre aux Hébreux (p. 83).

En refermant ce livre alerte et attachant, le lecteur n'est pas entièrement satisfait. Tout d'abord, il n'a pas très bien compris en quoi ce chapitre XIII est la « clef » de l'épître aux Hébreux. Qu'il permette de mieux comprendre la finalité pastorale de cette lettre qui se désigne elle-même comme des « paroles d'exhortation » (XIII, 22), nul n'en disconviendra; mais qu'elle aide à élucider les problèmes de la composition, du plan et de la structure des douze premiers chapitres, l'auteur ne nous l'a pas montré. Par ailleurs, il eût été préférable d'instaurer d'abord une étude du chapitre XIII considéré isolément, indépendamment du reste de la lettre; d'analyser ensuite les thèmes principaux de *Héb.*, I-XII, et de faire en dernier lieu la comparaison instaurée pp. 27-81. Le procédé utilisé par Filson est un peu un cercle vicieux. Il commente *Héb.*, XIII à l'aide de *Héb.*, I-XII et constate avec satisfaction que l'harmonie est totale. Aurait-on pu établir par une exégèse de XIII, 8 expliqué à l'aide de son seul contexte immédiat tout ce qu'il en tire pp. 30-35? Mais malgré ces réserves importantes, ce livre est recommandable à plus d'un égard : clair et bien présenté, de lecture facile et agréable, il permet un contact renouvelé et profond avec les grands thèmes de l'épître aux Hébreux.

F. D.

Saint Paul. — La brève esquisse de *théologie paulinienne* que nous présente le P. Fitzmyer est en quelque sorte un tiré-à-part d'un ouvrage à paraître, le *Jerome Biblical Commentary* qui sera un commentaire en deux volumes de tous les livres de la Bible, et qui comportera également des contributions plus synthétiques comme celle-ci [1]. Un chapitre d'introduction précise le but et les limites de l'ouvrage, qui n'utilise pas les Pastorales dans sa synthèse, « à cause du débat actuel sur leur authenticité » (p. 4). Vient ensuite une section où est étudié l'arrière-plan de la pensée paulinienne : rabbinisme, hellénisme, traditions apostoliques; est envisagé aussi dans cette section le rôle joué dans la genèse et le développement de sa pensée par sa vocation sur le chemin de Damas, et par ses expériences apostoliques. La partie proprement consacrée à la théologie paulinienne est intitulée : Perspectives dominantes. Elle comprend huit sections : *l'évangile de Paul; le plan divin de l'histoire du salut; le rôle du Christ dans l'histoire du salut* (le Fils préexistant, le Seigneur, Passion et Résurrection, Le Seigneur et l'Esprit); *les*

[1] Joseph A. Fitzmyer, S. J., *Pauline Theology, A Brief Sketch.* 21 × 14; VIII-88 pp. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1967. — Prix : 16 sh.

effets de l'événement salvifique (réconciliation, expiation, libération rédemptrice, justification); *l'homme avant le Christ* (le péché, la loi, l'homme); *l'homme dans le Christ* (foi, baptême, incorporation au Christ, eucharistie); *l'Église; les exigences de l'existence chrétienne.* Chaque paragraphe est suivi d'une bibliographie succincte. Le cadre du livre ne permet pas évidemment à Fitzmyer de justifier en détail ses options dans les questions débattues. Pour la théologie de la Rédemption, sa position est proche de celle de Lyonnet; il se rapproche de Benoit dans son exposé sur le corps du Christ, tandis qu'en anthropologie, il adopte des vues assez voisines de celles de Bultmann (cf. sa définition du σῶμα paulinien, p. 61). L'auteur a voulu dire le plus de choses dans le minimum de place. D'où une rédaction très ramassée, compacte, qui demande au lecteur un réel effort. Le livre est destiné, à ceux qui étudient la Bible, prêtres, religieux ou laïcs (p. III). On peut cependant se demander si l'étudiant avancé ne tirerait pas plus de profit d'un livre plus détaillé, et si le lecteur novice ne sera pas rebuté par la présentation compacte des sujets traités. Par contre, cet ouvrage constituera, semble-t-il, un excellent aide-mémoire, soit pour préparer des examens, soit pour rassembler rapidement les données essentielles sur un point important de la pensée paulinienne.

F. D.

F. J. Ortkemper a choisi comme sujet de son mémoire de licence *la Croix dans la prédication de saint Paul*[1]. En présentant cet essai, le professeur J. Gnilka prévient le lecteur qu'il ne trouvera pas dans ce petit livre le fruit des travaux personnels de l'auteur, mais plutôt une synthèse des résultats actuels de la recherche, analysés et critiqués. Ce travail reste donc modeste, mais sa publication est bienvenue, car l'ensemble est clair, bien présenté, solide et agréable à lire. Selon une habitude qui tend fâcheusement à se répandre, les « grandes épîtres » sont seules étudiées, sans que le motif de l'élimination des épîtres de la Captivité soit donné. A l'intérieur du sujet traité, l'absence de *Phil.*, II, 5-11 est d'autant plus regrettable qu'actuellement on considère de plus en plus cette épître comme contemporaine de *I-II Cor.* L'auteur fait l'exégèse de tous les textes où figure σταυρός ou l'un de ses composés. Ce critère peut paraître étroit : le texte de *II Cor.*, I, 5 sur les παθήματα τοῦ Χριστοῦ mériterait tout autant que *Gal.*, V, 24 de figurer parmi les textes étudiés. Ceux-ci sont répartis en trois chapitres, qui traitent successivement de *Gal.* (La Croix du Christ, fin de la loi), de *I Cor.*, I-II (auquel est ajouté *II Cor.*, XIII, 3-4) sous le titre de : « Sagesse du monde et folie de la Croix », et enfin de *Rom.*, VI, 3-6. L'exégèse est sérieuse, bien informée (mais malheureusement, cette information se réduit presque exclusivement aux travaux en langue allemande), et ses jugements sont pondérés et équilibrés. Un chapitre final synthétise les résultats de l'exégèse sous quatres titres : La Croix comme centre de la pensée théologique et de la prédication paulinienne; le salut offert au monde par la Croix de Jésus; la Croix comme difficulté et comme obstacle à la foi; la Croix comme structure fondamentale de la vie chrétienne. Un dernier paragraphe pose la question de la prédication de la Croix aujourd'hui : avec raison, Ortkemper souligne le danger d'un certain optimisme exégéré devant le monde, qui est la manière actuelle d'évacuer le scandale de la Croix. Ce livre n'apprendra rien

[1] Franz-Josef ORTKEMPER, *Das Kreuz in der Verkündigung des Apostels Paulus, dargestellt an den Texten der paulinischen Hauptbriefe* (Stuttgarter Bibelstudien, 24). 21 × 16,5; 109 pp. Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1966. — Prix : DM 6.80.

au spécialiste, et tel n'est pas son but. Mais il permettra à un public que l'on souhaite nombreux de s'initier de façon claire, précise et approfondie à l'aspect central du message paulinien.

F. D.

Le livre consacré par J. Caravidopoulos au thème de l'*image de Dieu chez S. Paul* fournit aux lecteurs de langue grecque une bonne étude sur cet aspect important de la pensée paulinienne [1]. Une introduction étudie le mot εἰκών dans l'A. T., l'hellénisme, le judaïsme hellénistique. Un premier chapitre traite de l'*homme comme image de Dieu*. Après une vue générale du thème de l'εἰκών dans toute la Bible, l'auteur étudie le péché de l'homme en tant qu'il affecte l'image de Dieu en lui; puis un paragraphe spécial traite de *I Cor.*, XI, 7 (l'homme image et gloire de Dieu). — Le deuxième chapitre est consacré au *Christ image de Dieu*. Trois textes sont étudiés de façon approfondie : *Col.*, I, 15 ss; *II Cor.*, IV, 4-6; *Phil.*, II, 6-7. — Enfin, un dernier chapitre envisage la dimension eschatologique du thème en faisant l'exégèse de *I Cor.*, XV, 45 ss; *Col.*, III, 9-10; *II Cor.*, III, 18 et *Rom.*, VIII, 29. Cette étude solide est parfaitement informée des travaux récents sur la question. La bibliographie du sujet est très complète (pp. 11-15), et surtout elle est effectivement utilisée au cours de l'ouvrage (ce qui n'est pas toujours le cas dans les travaux similaires). Une conclusion d'ensemble (pp. 92-93) rassemble en six points les conclusions qui se dégagent des études de détail. Il n'y a pas là des vues nouvelles ou originales, mais une présentation claire et précise des résultats les plus communément admis par l'exégèse contemporaine, en insistant sur l'aspect christologique et eschatologique de l'anthropologie paulinienne impliquée par le thème de l'homme image de Dieu. Ceci est d'ailleurs parfaitement en accord avec l'usage de ce thème par les Pères grecs qui sont abondamment cités dans cet ouvrage qui fait honneur à l'exégèse hellénique contemporaine.

F. D.

Théologie du Nouveau Testament. — Les fascicules 1 à 6 du tome VIII ayant déjà été recensés pp. 130-135, nous recensons ici les fascicules 11 à 18 qui terminent le tome VII du *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* de Kittel-Friedrich [2], en nous limitant aux articles principaux. Dans l'article στερεός, BERTRAM fait une remarque intéressante à propos de *Act.*, III, 7 : « A l'instant, ses pieds et ses chevilles s'affermirent (ἐστερεώθησαν) ». A première vue, le texte semble décrire un processus de guérison en termes quasi-médicaux. Or, le verbe στερεοῦν n'est nullement un terme médical. Il doit se comprendre à la lumière de l'A. T. (*Ps.*, XXXII, 6; *Is.*, XLV, 12; XLVIII, 13), où le Dieu créateur asseoit l'univers sur des bases solides. Il s'agit de la nouvelle création. — A propos de στέφανος, GRUNDMANN fait une longue étude sur la couronne dans l'antiquité. La couronne *royale* a peu de place dans cette étude. Il reconnaît pourtant que c'est bien là le sens de

[1] Ἰωάννης Δ. Χαραβιδόπουλος, "Εἰκὼν θεοῦ" καὶ "κατ'εἰκόνα θεοῦ" παρὰ τῷ ἀποστόλῳ Παύλῳ. Αἱ κριστολογικαὶ βάσεις τῆς παυλείου ἀνθρωπολογίας (Université de Thessalonique. Annuaire de la faculté de théologie, t. VII). 24 × 17; 95 pp. Thessalonique (sans nom d'éditeur), 1964.

[2] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, begr. von G. KITTEL, hrsg. von G. FRIEDRICH. Band VII, Lief. 11-18 (στερεός-σώφρων), pp. 609-1102; 29,5 × 31,5; Titelbogen pp. I-VIII. Stuttgart, Kohlhammer, 1963-1964. — Prix de souscription : fascicule simple : DM 4,60; double : DM 9,20; tout le volume VII (lettre Σ), VIII-1102 pp., rel. DM 92.

la couronne d'épines de Jésus. Ailleurs dans le N. T., il est plutôt question de la couronne du vainqueur, conformément à l'usage antique. — Dans l'article στηρίζω (HARDER), on est déçu de ne trouver que deux lignes consacrées à *Lc*, XXII, 32. On aurait aimé voir étudié le lien entre « J'ai prié pour que ta foi ne défaille pas » et « toi donc, quand tu seras revenu, *affermis* tes frères », pour éclairer la place et le rôle de Pierre dans la communauté primitive. — Les στίγματα (BETZ) que Paul porte sur son corps (*Gal.*, VI, 17) sont vraisemblablement les cicatrices des blessures reçues au service du Christ. C'est effectivement l'interprétation la plus commune. Mais les pages consacrées à l'usage de ce mot dans l'antiquité montrent que ce sens n'est pas attesté ailleurs. — Chargé du verbe στοιχεῖν et de ses dérivés, DELLING s'est surtout attaché à élucider le sens des στοιχεῖα τοῦ κόσμου en *Gal.*, IV, 3 (cf. IV, 9); *Col.*, II, 8, 20. Mais auparavant, l'usage de ce mot en dehors de la Bible est longuement étudié. En *Gal.* et en *Col.*, Paul donne à l'expression le même sens. Il prend pour point de départ la signification suivante : les éléments sur lesquels le monde et l'existence de l'homme reposent. Mais il la transforme en l'entendant en un sens transposé : ce sur quoi reposait l'existence des hommes avant le Christ. Pour *Gal.*, cela comprendrait la Loi (pour le juif) et les faux dieux (pour les païens); en *Col.*, il s'agirait des ordonnances ascétiques (II, 20). Cette explication est assez vague et peu satisfaisante. Il est peu vraisemblable que Paul ait utilisé une expression assez technique pour l'entendre en un sens figuré non attesté ailleurs. Il s'exposait à ne pas être compris. Il vaut beaucoup mieux voir dans ce terme d'abord les éléments constitutifs du monde matériel, et derrière eux la loi mosaïque qui en règle l'usage, et les esprits célestes qui leur sont préposés, selon la conception commune. — Στρέφω et ses composés est traité par BERTRAM. Dans la section consacrée à ἐπιστρέφω, l'importance d'un texte comme *Act.*, XXVI, 18 est bien soulignée, marquant le double mouvement de la conversion : se détourner des ténèbres et de la puissance de Satan, pour se tourner vers la lumière et vers Dieu. La différence entre ἐπιστρέφειν et μετανοεῖν est bien marquée également : d'un côté l'aspect objectif de la conversion, ce dont on se détourne et ce vers quoi on se tourne; de l'autre, l'aspect subjectif. Cf. *Act.*, III, 19, que Bertram traduit ainsi : Changez votre esprit (μετανοήσατε) et tournez vos regards (ἐπιστρέψατε) vers ceci : vos péchés sont pardonnés. — Pour στῦλος (U. WILCKENS), il eût été utile de préciser, à propos de *Gal.*, II, 9, ce qu'implique la désignation de « colonnes » pour Pierre, Jean et Jacques dans la structure de la communauté primitive. — L'article σύν est dû à GRUNDMANN. Dans les énoncés de type religieux exprimant le lien qui se crée entre Dieu et l'homme, la relation descendante de Dieu à l'homme (« le Seigneur est avec toi ») est exprimée par μετά, conformément à l'usage de la Septante. Σύν est employé pour exprimer l'union du ou des fidèles au Christ. Une section entière est consacrée à σὺν Χριστῷ chez Paul. Grundmann ne se limite d'ailleurs pas à cette expression, mais il étend son enquête aux mots composés avec σύν exprimant la même idée. L'aspect eschatologique constitue le sens fondamental. La perspective est collective, sauf en *Phil.*, I, 23, où Paul exprime l'espoir d'être uni au Christ dès sa mort, sans attendre la Parousie. Grundmann reproche à juste titre à O. Cullmann d'avoir négligé cette perspective (p. 783, n. 85, il se réfère à son ouvrage : *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?*). L'aspect eschatologique de cette vie avec le Christ a pour fondement l'incorporation baptismale, où elle se réalise inchoativement. — Le long article συναγωγή (SCHRAGE) est une monographie extrêmement détaillée envisageant, en plus des rubriques habituelles, l'origine des synagogues, leur architecture, leur rôle; puis sont étudiées

l'attitude de Jésus et celle du christianisme primitif à l'égard des communautés synagogales. A propos de *Act.*, l'auteur note avec justesse l'insistance de Luc à montrer Paul s'adressant d'abord aux juifs et ne s'adressant aux païens que lorsqu'il est chassé des synagogues. C'est une vue théologique dont le contenu est donné en clair en *Act.*, XIII, 46. On le suivra plus difficilement quand il met en doute l'historicité du fait, sans donner d'ailleurs les raisons de son hésitation. Il semble au contraire que cette présentation de Luc corresponde à des affirmations claires de Paul lui-même, cf. *Rom.*, I, 17 qui prend tout son sens comparé à *Rom.*, IX-XI. L'infidélité d'Israël n'a pas détruit cette priorité d'Israël dans la préoccupation apostolique de Paul. — C'est LOHSE qui a traité le mot συνέδριον. Il expose avec clarté les principales données et les problèmes qui se posent. Pour lui, la peine de mort n'appartenait plus au Sanhédrin au temps de Jésus. C'est effectivement actuellement la thèse la plus commune, et il explique les apparentes exceptions comme on le fait d'ordinaire (interrègne ou émeute populaire). Pour ce qui est de la comparution de Jésus devant le Sanhédrin, voici les positions de Lohse : la relation de *Mt-Mc* est la plus primitive, *Lc* ne dépend pas d'une source particulière, mais est un abrégé de *Mc* (ce qui paraît contestable). Il n'y a pas eu de condamnation, mais une simple comparution, le véritable procès ayant eu lieu devant Pilate. La question du Grand Prêtre en *Mc*, XIV, 61 est invraisemblable dans la bouche d'un juif, et on ne voit pas en quoi la réponse de Jésus est un blasphème. Le dialogue reflète moins la réalité historique que les controverses entre l'Église primitive et la synagogue. La double comparution des apôtres devant le Sanhédrin est évoquée de façon très sommaire. La thèse de J. Jeremias (*ZNW*, 1937, pp. 205 ss) ne semble pas connue. On sait que pour lui il ne s'agirait pas d'un doublet (opinion commune), mais d'une double comparution conforme à la législation de la *Mishna*. — L'article συνεργός (BERTRAM) est dominé par le spectre du synergisme qu'il faut exorciser à tout prix. On traduira donc συνεργοὶ θεοῦ (*I Cor.*, III, 9), par « serviteurs de Dieu ». Pourtant Luther n'avait pas hésité à traduire par « Mitarbeiter Gottes ». Et il est bien évident que cette traduction n'a rien de pélagien : « J'ai travaillé plus qu'eux tous... non pas moi, mais la grâce de Dieu qui est avec moi » (*I Cor.*, XV, 10). — Σύνοιδα, συνείδησις est traité par MAURER. Dans la langue grecque, la conscience est prise en mauvaise part (au sens de mauvaise conscience) jusqu'au Ier siècle avant notre ère. D'une étude du problème de la conscience chez les penseurs grecs, il résulte qu'au plan du vocabulaire comme au plan des idées, les concepts restent imprécis et flous, et on n'accède pas à un langage techniquement précis. Chez Paul, le concept a une amplitude plus grande que dans la pensée grecque; elle lui unit la dimension volontaire issue de la tradition vétéro-testamentaire. Comme les autres concepts anthropologiques de Paul, il désigne, non une faculté, mais l'homme tout entier (comme σῶμα, καρδία, etc.). Cependant, le concept paulinien draine sans les unifier des courants divers : celui de la mauvaise conscience (courant populaire grec), celui de la conscience qui accuse (courant judéo-hellénistique). Le contexte paulinien est toujours celui de l'homme devant Dieu qui le sauve en Jésus. — Les mots σῴζω et σωτηρία sont traités par FOHRER pour l'A. T. Il étudie principalement la racine ישע qui peut signifier non seulement sauver, mais aussi donner la victoire, sans qu'une situation antérieure de détresse soit évoquée (par ex. : *II Sam.*, VIII, 14). Si occasionnellement il est question d'un sauveur humain, David (*I Sam.*, XXIII, 5), les Juges (*Jug.*, III, 31), la délivrance est attribuée à Dieu, seul sauveur; et l'accent est mis sur le néant du salut venant de l'homme. On est sauvé de l'angoisse, du

malheur, de la mort, mais aussi du péché (*Éz.*, XXXVI, 29). On aurait aimé une perspective plus historique, montrant l'évolution du thème du salut, son approfondissement qui aboutit à avoir pour objet la libération du péché. D'une étude du vocabulaire qumranien, FOERSTER conclut que le mot y est employé sans mention de la réalité dont on est libéré. L'accent est mis sur le positif, l'action miséricordieuse de Dieu. Le même auteur étudie le vocabulaire du N. T. La section relative aux évangiles est assez courte. On aurait aimé des éclaircissements sur *Mc*, VIII, 35 et paral. (« Qui veut sauver sa vie la perdra... »). On ne trouve guère qu'un classement de textes. Paul est un peu mieux traité. Le vocabulaire du salut est réservé à l'eschatologie future. Son aspect négatif est la délivrance de la Colère au dernier jour, son aspect positif, le don de la gloire divine par l'identification à l'image du Fils (*Rom.*, VIII, 29-30). Le paragraphe le plus intéressant est le dernier, qui traite de la notion de salut dans le N. T. par comparaison avec l'hellénisme, le judaïsme tardif et la gnose. Ce salut n'est pas, comme dans la pensée grecque, santé et équilibre de l'âme et du corps, domination de l'homme sur lui-même par la raison; il n'est pas, comme dans l'apocalyptique juive, la délivrance d'un joug étranger ou, comme dans le pharisaïsme, la conversion réalisée par l'acceptation parfaite du joug de la loi. Ce qu'il a de commun avec la gnose et les religions à mystères, c'est la conviction que Dieu seul sauve. Mais dans la gnose, il sauve l'homme de l'aliénation du principe divin dans la matière; dans le N. T., il délivre de la rupture que le péché a provoquée entre l'homme et Dieu, il est apporté par la venue historique de Jésus de Nazareth, sa mort et sa résurrection, et il se réalise au moyen de la prédication de l'Évangile. Foerster a ensuite des formules heureuses pour caractériser le « déjà » et le « pas encore » du salut chrétien comparé à l'aspect présent et futur du salut gnostique ou qumranien. — Le même auteur étudie ensuite le mot σωτήρ. On retiendra surtout de cet article un peu inégal l'étude documentée et précise sur les personnages de l'antiquité qualifiés de sauveurs : dieux, souverains, chefs politiques, philosophes, médecins, ainsi qu'un bon paragraphe sur les Pastorales, où l'épithète de sauveur donnée à Dieu a pour but d'affirmer l'universalité du salut offert par Dieu (« sauveur de tous les hommes ») contre les négateurs de cette doctrine.

L'article σῶμα est dû à SCHWEIZER [1] (la collaboration de BAUMGÄRTEL se bornant à une page sur le vocabulaire de l'A. T.). L'emploi du mot dans la littérature grecque fait l'objet d'une première section fort détaillée. L'usage de σῶμα pour désigner un tout composé de parties (à l'image du corps humain) est examiné de près, à cause de son incidence sur la signification de l'expression « corps du Christ ». On peut parler du σῶμα du Cosmos (Platon), de la ville (Dion d'Halicarnasse). On a une seule attestation avant le N. T. de σῶμα pour désigner, non un tout, mais une collection d'objets; on la trouve chez Cicéron [2]. Il faut attendre

[1] Je reprends ici, en la résumant et en la modifiant, une recension plus développée parue dans la *RSPT*, 1966, pp. 110-115.

[2] *A Atticus*, II, 1 : « Hoc totum σῶμα curabo ut habeas » (il s'agit de ses œuvres oratoires). Il faut donc nuancer l'affirmation catégorique de L. Cerfaux qui dit que ce sens n'est pas grec, et qui se fonde sur ce motif pour refuser le sens collectif de l'expression « corps du Christ » (*La théologie de l'Église suivant S. Paul*, 3e éd., 1965, pp. 230 ss.). On a voulu considérer cet emploi de σῶμα chez Cicéron comme un latinisme (J. CAMBIER, dans A. ROBERT & A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, Vol. II, 1959, p. 434, n. 2). A priori, c'est peu vraisemblable. Quand un auteur emploie un mot grec au milieu d'une phrase latine, c'est qu'il estime que ce mot rend mieux que son équivalent latin l'idée qu'il veut exprimer. Mais en y regardant

le IVe siècle de notre ère pour que soit attesté σῶμα au sens de corps social, c'est-à-dire gouvernant un génitif pluriel de personnes (Eusèbe, le σῶμα des chrétiens). Dans la Septante, σῶμα désigne l'homme tout entier, mais jamais l'homme dans sa faiblesse de créature éphémère et pécheresse; ces significations sont rendues par σάρξ. Ce n'est que dans les livres écrits directement en grec qu'apparaît la distinction de σῶμα et de ψυχή comme composantes de l'homme. La littérature rabbinique n'est pas traitée, Schweizer renvoyant à son article σάρξ du même volume. Le N. T. est ensuite abordé. On aurait aimé une étude un peu plus poussée de *Mt.*, x, 28, (le σῶμα peut être tué, non la ψυχή), et d'après lequel l'homme peut « sich von seinem Leibe distanzieren » (p. 1055). A propos des paroles de l'institution eucharistique, la présence nulle part ailleurs attestée du couple corps-sang [1], alors qu'on attendrait celui de chair-sang, plaide, selon l'auteur, en faveur de l'antériorité de la tradition paulinienne. Cette vue intéressante aurait gagné à être développée et justifiée [2]. Schweizer aborde ensuite saint Paul. Σῶμα, pour l'apôtre, désigne la personne en tant que partenaire de Dieu et du prochain. C'est le lieu où se vit la foi, où l'on se donne au royaume, où l'on sert (p. 1063). Vue différente de celle de Bultmann (*Theologie des Neuen Testaments*, 4e éd. 1962 p. 196), pour qui le σῶμα paulinien désigne l'homme tout entier en tant qu'il se prend lui-même comme objet de son action. Il est dommage que cette vue (et les arguments qui la justifient) ne soit pas discutée ici.

Le reste de l'article est consacré à l'expression « Corps du Christ ». Deux articles parus en 1961 sont ici repris et résumés [3]. *I Cor.*, x, 17 et *Rom.*, xii, 5 sont à expliquer selon l'usage grec très répandu qui faisait dire à Plutarque que les Achéens voulaient faire du Péloponèse déchiré ἓν σῶμα (*Philop.*, 8). Que ce corps soit ἐν Χριστῷ (*Rom.*, xii, 5), cela se réfère, selon l'auteur, à l'acte historique de Jésus constituant l'unité de la communauté (p. 1067). Reste *I Cor.*, xii, 12 s., 27, où il est clair que ce corps n'est autre que le corps individuel du Christ. Or la même idée (identité du Christ et de la communauté) est exprimée indépendamment de Paul en *Jn*, xv, 1-8. C'est donc qu'ils dépendent tous deux d'une tradition commune pré-paulinienne. Quelle est l'origine de cette tradition? Le fait que Paul voit dans le Christ le nouvel Adam (*I Cor.*, xv, 45), invite à chercher du côté du thème biblique identifiant l'ancêtre d'un peuple et sa descendance (Adam, qui est à la fois le premier homme et tout homme; Juda qui est à la fois le fils de Jacob et la tribu de ses descendants, etc...). L'auteur aurait pu étoffer sa démonstration en remarquant que ce thème s'exprime dans l'A. T. avec des expressions assez proches de σῶμα Χριστοῦ. (Les Israélites à David : « Nous sommes ta chair et tes os », *II Sam.*, v, 1 etc...). Mais Schweizer a le tort de ne voir dans

de près, un doute subsiste. Avec une insistance un peu pédante, Cicéron aime truffer ses lettres à Atticus de mots et de phrases grecs. Il est possible qu'une fois ou l'autre, il l'ait fait de façon incorrecte.

[1] Ce n'est pas entièrement exact. J. Jeremias a indiqué plusieurs parallèles chez Philon (*Die Abendmahlsworte Jesu*, 3e éd., 1960, p. 213, n. 8). Mais ces parallèles sont lointains.

[3] De toute façon, il y a là un problème. Pourquoi, en passant de l'araméen au grec, a-t-on rendu בשר par σῶμα, alors que la tradition johannique conservait le couple בשר/דם en le rendant par σάρξ et αἷμα? N'est-ce pas sous l'influence de la doctrine paulinienne du σῶμα Χριστοῦ ?

[3] E. Schweizer, *Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Homologoumena*, dans *TLZ*, LXXXVI, 1961, pp. 161-174 du même, *Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Antilegomena*, *ibid.*, pp. 241-255. Les deux mots (Homologoumena et Antilegomena) désignent respectivement les épîtres authentiques et inauthentiques de saint Paul.

l'identification du patriarche avec son peuple qu'une simple continuité historique, l'ancêtre déterminant le destin du peuple issu de lui; et de même, ce que Paul veut signifier en disant de la communauté qu'elle est le Corps du Christ, c'est qu'elle doit son existence et son unité à la personne (σῶμα) du Christ. Or il y a beaucoup plus et dans le thème vétéro-testamentaire et dans son usage par Paul. L'ancêtre continue à vivre et à agir dans ses descendants qui vivent *physiquement* de sa vie, et qui sont un prolongement de son existence. De même, il y a un authentique réalisme physique dans l'identification des fidèles au Christ incluse dans l'expression « Corps du Christ », identification signifiée et réalisée par les sacrements par lesquels le Christ leur communique sa propre vie.

C'est ce refus du réalisme physique inclus dans l'expression « Corps du Christ » qui sépare les vues de Schweizer de celles du P. Benoit (cf. *RB*, 1956, pp. 7-21). Par rapport à cette divergence majeure, celle portant sur l'origine de l'expression apparaît comme mineure, et sur ce point un accord semble possible. De part et d'autre, on affirme que « Corps du Christ » désigne, non pas métaphoriquement un corps social, mais le corps personnel du Christ (Benoit étend aussi cette signification de σῶμα à *I Cor.*, x, 17 et *Rom.*, xii, 15, et avec raison, semble-t-il). Pour Benoit, l'origine de l'expression est à chercher dans le réalisme sacramentel du baptême et de l'eucharistie incorporant le chrétien au Christ. Mais cette incorporation sacramentelle ne pourrait pas exister, ni même être pensée comme telle si le Christ n'était pas conçu comme le nouvel Adam ayant reçu mission et pouvoir de communiquer sa vie aux hommes. Les deux explications coïncident en fait [1].

Schweizer passe ensuite à *Col.* Pour lui, cette épître n'est pas de Paul; et *Col.*, i, 15-20 est la reprise, modifiée, d'un hymne chrétien primitif purement cosmologique dans lequel, conformément à l'usage classique depuis Platon, le Cosmos est un σῶμα dont le Christ est la tête. L'auteur modifie l'hymne dans un sens ecclésial : désormais, ce n'est plus le Cosmos, c'est l'Église qui est un σῶμα dont le Christ est la tête. Cette explication repose sur deux présupposés discutables : *Col.* n'est pas de Paul, et il y a un hymne cosmique à la base de *Col.*, i, 15-20. Après une étude assez brève de *Éph.*, qui présente une conception voisine de *Col.*, l'article se termine par une étude de σῶμα chez les Pères apostoliques et les Apologistes du IIe siècle, ainsi que dans la gnose. Il montre que des expressions voisines du Corps du Christ paulinien ne se trouvent dans la gnose que dans des écrits qui ont subi l'influence de Paul. La conception des exégètes de l'école bultmannienne qui voient dans le Corps du Christ un thème d'origine gnostique paraît indéfendable.

La dernière livraison du tome VI contient une préface de G. Friedrich notant entre autres que les critiques contradictoires dont le *TWNT* est l'objet montrent qu'il est dans la bonne voie; et un article du cardinal Bea faisant l'éloge de l'œuvre accomplie, éloge auquel la *Revue Biblique* est heureuse de s'associer.

F. D.

[1] Une autre divergence se manifesterait cependant dans la manière d'envisager le rapport tête-corps des épîtres de la Captivité avec la conception du Corps du Christ des grandes épîtres. La question ne se pose pas pour Schweizer pour qui *Éph.-Col.* ne sont pas de Paul. Mais dans le cadre de l'explication adoptée par Schweizer, le thème du Christ, tête du Corps, apparaît comme l'explicitation homogène du thème du Corps du Christ. Il suffit d'évoquer les textes bibliques où *tête* (ראש) désigne l'ancêtre d'un clan (*Ex.*, vi, 14) ou le chef d'un peuple (*Is.*, vii, 8). Pour le P. Benoit, on le sait, la conception du Christ, tête de l'Église, provient de la fusion de deux thèmes différents : celui du Corps du Christ, et celui du Christ chef des Puissances angéliques.

Sur le conseil du professeur qui a guidé sa recherche, H. Van der Loos a étudié *les miracles de Jésus* de façon aussi large et aussi approfondie que possible (p. XIII) [1]. Il en est résulté un ouvrage de plus de 700 pages, bourré de notes et de références. L'auteur a lu et utilisé presque tous les livres parus sur la question [2]; leur ensemble forme une bibliographie de 20 pp. en petits caractères. L'ouvrage est divisé en quatre parties inégalement développées. La première (pp. 3-113) traite du *miracle en général.* Après avoir cité les auteurs de l'antiquité qui ont réfléchi sur le miracle, l'auteur classe les auteurs modernes en quatre catégories : le point de vue athée, phénoménologique, rationaliste, croyant. Seuls, les deux derniers sont examinés de façon détaillée (pp. 11-47). Sont rationalistes ceux qui, dans leurs jugements sur le miracle, sont mûs par leurs présupposés philosophiques. Dans cette catégorie sont placés les tenants de la *formgeschichtliche Methode* (p. 30, où l'on regrette l'absence de distinction entre la méthode et certains postulats contestables de ses créateurs), Bultmann (pp. 32 ss). Le point de vue croyant est représenté, entre autres, par S. Thomas, Calvin, K. Barth. Van der Loos donne ensuite sa propre définition du miracle : « C'est un acte direct de Dieu dans lequel il révèle à l'humanité, dans un but déterminé, une nouvelle réalité observable qui ne peut être pleinement comprise que dans la foi. Dans cette nouvelle réalité, Dieu proclame, en dehors des lois connues de la nature et contre elles, sa liberté, sa puissance, son amour » (p. 47). Une section intitulée : miracle et science (pp. 48-79), se termine par une citation de Guardini invitant à juger le monde à la lumière de la Révélation, et non l'inverse. Une autre section : miracle et médecine (pp. 80-113), conclut de façon un peu optimiste que la médecine a montré l'erreur des conceptions matérialistes et rationalistes de la biologie.

La deuxième partie étudie *les miracles de Jésus dans leur cadre littéraire et historique* (pp. 117-175). Van der Loos commence par déterminer les éléments du cadre stéréotypé dans lequel s'inscrivent les récits de guérison miraculeuse : caractère durable et incurable de la maladie, la faillite des moyens humains, l'attitude des assistants se moquant du faiseur de miracle, le caractère immédiat et durable de la guérison, la stupéfaction de la foule (pp. 117-138). Ce cadre n'est pas emprunté aux récits correspondants de la littérature hellénistique, ceci contre Bultmann et Dibelius. Le problème d'une influence possible du milieu juif est plus complexe : nombreux sont les rabbins auxquels on attribuait le pouvoir de faire des miracles, et les récits de la tradition rabbinique ont pu influencer la rédaction des passages évangéliques correspondants. Les guérisons miraculeuses sont également un élément du portrait de Jésus dans la littérature extra-canonique (pp. 139-155). La littérature rabbinique ancienne faisait de Jésus un magicien tandis que les auteurs juifs modernes pensent plutôt à un pouvoir de suggestion qu'aurait possédé Jésus (pp. 156-175).

La troisième partie (pp. 179-336) a pour objet de mettre en évidence les caractéristiques communes aux différents miracles opérés par Jésus. La première section examine des questions très diverses (pp. 179-232). Citons entre autres : l'opinion de Jésus sur son propre pouvoir de thaumaturge, la question de la limitation de ce pouvoir (ce n'est pas une force magique, mais une puissance

[1] E. Van der Loos, *The Miracles of Jesus* (*Supplements to Novum Testamentum*, vol. VII). 24,5 × 17; XV-748 pp. Leiden, E. J. Brill, 1965. — Prix : rel. Fl. 52.

[2] Par contre, il s'excuse dans sa préface d'avoir très peu utilisé les articles de revues, faute de possibilité et de temps (p. XIII).

au service du dessein de salut), la nature de ces miracles (pas de miracles de châtiment, comme dans l'A.T., cf. *Lc*, IX, 51-56). Est aussi traitée la question des possessions démoniaques : Jésus détruit l'empire de Satan là où il s'exerçait de façon spécialement virulente *aux yeux des contemporains*, quoi qu'il en soit du rôle réel de Satan dans ces maladies. — Une autre section traite de la fonction et de la signification des miracles de Jésus : ils ont une triple fonction : messianique, prophétique, sacerdotale (pp. 235-239). Cette distinction paraît assez artificielle : la différence entre les deux premières fonctions n'est pas nette; quant à la troisième, elle consiste uniquement dans l'aspect miséricordieux et salutaire des miracles. — Vient ensuite une étude sur les différentes finalités du miracle (pp. 240-254) : expression de la miséricorde du Christ, preuve de sa qualité d'envoyé de Dieu, actes destinés à susciter la foi, signe. On voit mal ce qui spécifie ce dernier aspect par rapport aux autres. On attendrait ici une étude du *sèmeïon* johannique; elle est malheureusement absente. Il semble que, par « signe », l'auteur entende l'aspect *symbolique* du miracle; Van der Loos est très réticent à cet égard, et il ne l'admet que là où il est impossible de le nier (la multiplication des pains, l'aveugle-né), et dans ces cas, il est mentionné en une ligne. — Les différentes relations impliquées par les miracles de Jésus sont ensuite analysées (pp. 255-292) : relations entre maladie et péché, entre guérison et pardon, entre le miracle d'un côté, la foi, la prière, la parole, le salut de l'autre. Les deux dernières sections (pp. 293-336) sont consacrées aux guérisons de Jésus, leur signification, la manière dont elles sont réalisées, ce qui entraîne d'inévitables redites, le sujet ayant été déjà largement abordé dans les chapitres précédents.

La quatrième et dernière partie (pp. 339-705) occupe plus de la moitié du livre. C'est une suite de monographies sur chaque miracle évangélique, où sont présentés : les questions qui se posent, l'exégèse du texte, les différentes opinions proposées, la position de l'auteur. De façon générale, il tient pour l'historicité des miracles tout en soulignant qu'il n'y a pas de preuve démonstrative et que, finalement, c'est une question de foi. Ses jugements ne sont pourtant pas monolithiques : le premier miracle de Cana est l'élaboration théologique d'un événement historique (p. 612); la deuxième multiplication des pains est un doublet de la première (p. 620); interprétant littéralement *Mc*, V, 39 et par., il pense que la fille de Jaïre était seulement dans le coma (p. 569). L'épisode du statère trouvé dans la bouche d'un poisson est la transformation en miracle d'un récit primitivement non miraculeux (p. 687). La malédiction du figuier stérile était primitivement sans doute une parabole (pp.693 ss).

Il est difficile de porter un jugement sur cette œuvre monumentale qui est une somme exhaustive de toutes les questions soulevées par les miracles de Jésus, à quelque discipline qu'elles appartiennent. Il faut noter trois défauts principaux. Tout d'abord l'abondance des citations d'auteurs de toute sorte donne souvent l'impression d'une compilation, d'autant plus que la propre opinion de l'auteur est souvent donnée en quelques lignes, à la fin. Ces auteurs ne sont pas toujours représentatifs. On a déjà noté que les articles de périodiques ne sont pas utilisés; or c'est souvent là que les articles les plus importants relatifs à tel ou tel passage évangélique sont publiés. Par contre, les nombreuses citations de Paulus (1830), de l'abbé Fillion et du cardinal Lépicier auraient pu être omises sans grand dommage. En second lieu, l'auteur ne cherche pas à déterminer dans chaque récit le point de vue propre de chaque évangéliste, étape indispensable, permettant seule d'atteindre la tradition primitive, puis l'événement historique lui-même.

Il y a très peu de critique littéraire, et les acquisitions les plus certaines de la *Formgeschichte* sont négligées. Enfin, on est un peu mal à l'aise devant la thèse souvent répétée de l'auteur, à savoir qu'il n'y a pas de démonstration de l'historicité du miracle, et que le jugement du lecteur repose sur une décision de foi. Il faudrait au moins être plus précis. Pourquoi la foi permet-elle à Van der Loos de dire que l'épisode du figuier desséché n'est pas historique, de même que celui du statère de *Mt.*, XVII, 24-27, et pourquoi la foi interdit-elle d'en dire autant de la résurrection de Lazare? Mais l'ouvrage est sympathique à plus d'un titre : à cause du sérieux de l'auteur, de sa foi profonde, de la probité parfois un peu candide de ses analyses, par l'immensité du labeur accompli qui commande la reconnaissance et le respect. Une documentation considérable est ici rassemblée, dont on ne trouvera l'équivalent nulle part ailleurs. Rien qu'à ce titre, ce livre constitue un instrument de travail d'une utilité indiscutable.

F. D.

Le thème du *temple nouveau* et eschatologique est présent en de nombreux passages du N.T. : *Mc*, XIV, 52; *Jn*, II, 19; *I Pi.*, II, 4-6; *I Cor.*, III, 17 etc. Le but de l'enquête de A. Isaksson est de préciser la place que ce thème occupe dans l'enseignement de Jésus de Nazareth lui-même et chez Paul. Pour cela, il étudie un certain nombre de textes dont le choix d'abord étonne : Pour Jésus, il concentrera son attention sur le texte sur l'indissolubilité du mariage, parce que, à la différence des textes évangéliques cités ci-dessus, *Mt.*, XIX, 3-12 est une parole de Jésus dont l'authenticité ne fait pas de doute. Pour Paul, il se limitera à certains textes dont, pense-t-il, les difficultés s'aplanissent quand on les examine dans la perspective du thème du temple nouveau : textes relatifs au ministère : *I Cor.*, XI, 3-16, et indications des *Actes* relatives au vœu de naziréat de Paul : *Act.*, XVIII, 18 et XXI, 23-27. D'où le titre de son étude : *mariage et ministère dans le temple nouveau* [1]. La première partie, consacrée à *Mt.*, XIX, 3-12, occupe plus des trois quarts du livre (pp. 17-154). Il commence par étudier les passages de l'A.T. sur lesquels s'appuie le texte de *Mt.* (pp. 17-37). *Gen.*, II, 24 est correctement expliqué : l'unité formée par le mari et son épouse est si forte qu'elle surpasse le lien paternel et tribal, et éventuellement prévaut sur lui. Il refuse à juste titre d'interpréter « et ils deviennent une seule chair » uniquement de l'acte conjugal. *Deut.*, XXIV, 1-4 ne légifère pas sur le divorce. Ce texte suppose la loi ou la coutume de l'acte de répudiation, mais son objet légal est d'interdire le mariage de l'épouse répudiée et remariée avec son premier mari. ערות דבר serait l'attitude indécente d'une femme dévoilant son sexe, ce qui s'accorde fort mal avec le début de la phrase : « S'il trouve chez elle un ערות דבר... ». En *Mal.*, II, 10-16, il s'agirait de l'idolâtrie assimilée à un divorce rompant l'alliance avec le vrai Dieu. « L'épouse de ta jeunesse » (v. 14) serait Yahvé. Le fait que, dans l'allégorie des noces, Dieu est toujours l'époux, ne lui paraît pas un obstacle à cette interprétation bizarre. En conclusion de cette section, Isaksson pense avoir montré qu'il n'y a pas dans l'A.T. de réglementation ou de polémique au sujet du divorce (p. 37). Mais *Lév.*, XXI, 7 précise qu'un prêtre ne peut épouser une divorcée. C'est cette prescription qui sera appliquée par Jésus au peuple sacerdotal du temple nouveau. — Le

[1] Abel ISAKSSON, *Marriage and Ministry in the New Temple. A Study with Special Reference to Mt*, XIX, 3-13 *and I Cor*, XI, 3-16 (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis, XXIV). 23,5 × 15,5; 210 pp. Lund, C.W.K. Gleerup, 1965. — Prix : Kr. 30.

chapitre suivant traite du divorce dans la littérature rabbinique et essénienne. Chez ces derniers, il cherche à harmoniser les témoignages divergents de Josephe, Pline, Philon et Qumrân sur le célibat ou le non-célibat des Esséniens, en supposant que les Esséniens pouvaient vivre dans le mariage de 20 à 25 ans, mais pas après Il se base sur 1QM, VII, 3 et sur le fait que les Esséniens, étant en état continuel de guerre sainte eschatologique, devaient forcément vivre dans la continence.

L'auteur passe ensuite à *Mt.*, XIX, 3-12, pp. 66-152. Après une longue discussion (pp. 66-93), il conclut que le v. 9 (celui qui contient l'exception de la *porneïa*) est primitif et appartient à l'enseignement de Jésus. Dans cette péricope, *Mt.* est indépendant de *Mc* (qui serait une version déjudaïsée d'une catéchèse sur le mariage proche de *Mt.*). La *porneïa* du v. 9 est l'inconduite pré-conjugale de la femme, qui autorise le renvoi, étant donné que les disciples de Jésus, comme membres du peuple sacerdotal chargés du service du nouveau temple qui est la communauté chrétienne, ne peuvent pas épouser une non-vierge, comme les prêtres de l'A.T. (*Lév.*, XXI, 7; *Éz.*, XLIV, 22). De même, le logion sur les eunuques (*Mt.*, XIX, 12) serait à interpréter en fonction de *Is.*, LVI, 4-5 qui ouvre aux eunuques l'accès du temple eschatologique. Tout ceci paraît assez arbitraire. On voit mal les raisons positives qui font adopter le sens retenu pour *porneïa* et celui-là seulement (Isaksson le justifie en disant que c'est un sens possible d'après *Deut.*, XXII, 21, et que tous les autres sens se heurtent à des difficultés). On voit mal également sur quoi se fonde la référence aux règles matrimoniales des prêtres et au temple nouveau.

La deuxième partie (pp. 155-185) étudie *I Cor.*, XI, 3-16. Il s'agit non de simples fidèles, mais de prophètes, qui doivent, en tant que tels, se conformer aux règles capillaires de *Éz.*, XLIV, 20. La difficile ἐξουσία que la femme doit avoir sur la tête à cause des anges (v. 10) serait un insigne de prophétesse. Le verset est ainsi paraphrasé : « That is why a wife ought to have an authority to prophesy on her head, when angels have spoken to her and thereby given evidence that she is a prophetess » (p. 186). Au lecteur de juger si cette interprétation est plus satisfaisante que les autres. Dans sa troisième partie (pp. 181-201), Isaksson examine le vœu de naziréat de Paul en *Act.*, XVIII, 18 et XXI, 23-27. Paul, persuadé que l'Église est le nouveau temple juge que l'on peut faire vœu de naziréat en dehors du Temple de Jérusalem. En fait, comme il se trouve dans la ville sainte au moment de l'achèvement de son vœu, il trouve tout naturel de l'achever au Temple. Ce n'est pas seulement une concession opportuniste à Jacques (p.196). Dans la thèse d'Isaksson, le temple nouveau ressemble étrangement à l'ancien. Il a comme l'autre ses prescriptions légalistes (épouser une vierge), extérieures (règles capillaires) et cultuelles (naziréat). Pourquoi donc Paul a-t-il tant combattu pour abolir la circoncision? — Cela dit, il faut rendre justice à l'intérêt des analyses sérieuses et fouillées que ce livre contient. Cet ouvrage se lit facilement et agréablement, et l'auteur sait présenter sa thèse de façon à la rendre au moins séduisante.

F. D.

Les Pères. S. Lyonnet et I. de La Potterie, tous deux professeurs à l'Institut Pontifical Biblique de Rome, ont rassemblé un certain nombre de leurs articles dans un ouvrage intitulé : *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien* [1]. Le P. Congar,

[1] Ignace de La Potterie et Stanislas Lyonnet, S. J., *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien.* Avant-propos de Y. M. J. Congar, O. P. (Coll. « Unam Sanctam », n° 55). 23 × 14,5; 285 pp. Paris, Les Éditions du Cerf, 1965. — Prix : F. 22,20.

qui a pris l'initiative de cette publication, explique dans un substantiel avant-propos pourquoi ces études paraissent dans la collection « Unam Sanctam » consacrée à l'ecclésiologie : le concile et les contacts avec les Orientaux ont fait toucher du doigt combien la théologie de l'Église a besoin d'être fondée sur une anthropologie chrétienne dont l'élément essentiel est la vie de l'Esprit; et ceci pour être fidèle à l'authentique tradition des Apôtres, des Pères et de la liturgie. Ces études pourront contribuer à élaborer les bases scripturaires d'un tel *aggiornamento* théologique : c'est ce qui fait leur lien et leur unité. On ne peut que souscrire à un tel propos et se réjouir de voir réunis ainsi en un volume commode ces articles de valeur dont voici les titres et le lieu de leur première publication. Du P. de La Potterie sont les six articles suivants : *L'Origine et le sens primitif du mot « laïc »* (cf. *NRT*, LXXX, 1958, pp. 840-853). — *« Naître de l'eau et naître de l'Esprit ». Le texte baptismal de Jn*, III, 5 (cf. *Sciences ecclésiastiques*, XIV, 1962, pp. 417-443). — *« Le péché, c'est l'iniquité »* (*I Jn*, III, 4) (cf. *NRT*, LXXVIII, 1956, pp. 785-797, avec plusieurs modifications, dont deux importantes). — *Le Paraclet, témoin de Jésus* (cf. *Assemblées du Seigneur*, n 47, 4e dimanche après Pâques, 1963, pp. 37-55). — *L'onction du chrétien par la foi* (cf. *Bib.* XL, 1959, pp. 12-69). — *L'impeccabilité du chrétien d'après I Jn*, III, 6-9 (cf. *L'Évangile de Jean. Études et problèmes* (Coll. «Recherches bibliques», nº 3), 1958, pp. 161-177). — Les quatre articles suivants sont du P. Lyonnet : *Liberté chrétienne et loi de l'Esprit selon saint Paul* (cf. *Christus, Cahiers spirituels*, nº 4, 1954, pp. 6-27, auquel ont été ajoutés la plupart des notes et quelques développements supplémentaires). — *La vocation chrétienne à la perfection selon saint Paul* (cf. *Laïcs et vie chrétienne parfaite* (Coll. « Laïcat et sainteté », nº 1), Freiburg i. B., 1963, pp. 15-32; les notes sont inédites). — *Perfection du chrétien « animé par l'Esprit », et action dans le monde selon saint Paul* (cf. *Sainteté et vie dans le siècle* (Coll. « Laïcat et sainteté », nº 2, Freiburg i. B., 1965, pp. 13-38). — *La loi fondamentale de l'apostolat formulée et vécue par saint Paul* (cf. *Parole di Vita*, février 1962; les notes sont inédites).

F. D.

Werner Bieder, professeur à la faculté de théologie protestante de l'université de Bâle, avait été chargé en 1964 d'exposer en quatre conférences à des pasteurs et des missionnaires la *conception de la mission qui se dégage de l'œuvre de Matthieu, Luc, Paul et Jean.* Il a publié ces conférences sous la forme d'un cahier dont le contenu est riche et dense [1]. — *Matthieu* indique par son plan que Jésus est celui qui accomplit les promesses de l'A.T. et qu'il prépare ses disciples à la mission d'édifier la communauté eschatologique en Israël et chez les païens. L'envoi des disciples a lieu en Galilée, à la frontière du monde païen et d'Israël. C'est encore là qu'aujourd'hui la mission doit avoir lieu, à la frontière entre l'Église et le monde. Le but de la mission est de mettre les hommes à l'écoute du Ressuscité. — *Luc* est l'évangéliste de l'universalisme. L'annonce missionnaire a pour contenu la conversion. Elle part de Jérusalem qui reste le centre irremplaçable de la mission. Elle n'est pas remplacée par Rome, qui n'est pas pour *Act.* un centre, mais une plate-forme de départ. Le but de la mission est la proclamation de la royauté du Christ sur le monde. Mission et Esprit sont indissociables. L'existence de

[1] Werner Bieder, *Gottes Sendung und der missionarische Auftrag der Kirche nach Matthäus, Lukas, Paulus und Johannes* (Theologische Studien, hrsg. von Karl Barth und Max Geiger, Heft 82). 22,5 × 15,5; 52 pp. Zürich, EVZ Verlag, 1965. — Prix : fr. s. 6,40.

missionnaires anonymes et actifs dans *Act.* montre que c'est l'Église entière qui est missionnaire. — *Paul* caractérise son activité missionnaire par l'humilité. Il associe toujours ses églises à son œuvre missionnaire. Une phrase la caractérise : « Libre à l'égard de tous, j'ai voulu me faire l'esclave de tous afin d'en gagner le plus grand nombre » (*I Cor.*, x, 19). Le devoir missionnaire de l'Église se résume en trois mots : *Kérygma*, *Koinonia*, *Diakonia*. La prédication missionnaire de l'Église doit toujours manifester les racines juives de l'élection des païens et le lien vital qui les unit à l'Israël actuel. Enfin, la prière de l'apôtre fait de lui un prêtre (*Rom.*, xv, 16) [1]. — Pour *Jean*, l'activité missionnaire a sa source dans le don de l'Esprit qui est à l'origine de l'envoi des apôtres par le Christ ressuscité (*Jn*, xx, 21 s.). Elle a un aspect plus défensif : la lutte contre le « monde ». Cet aspect, remarque Bieder, n'est pas très « moderne ». Il est pourtant plus actuel que jamais. Les temps de l'activité missionnaire ne dépendent pas de l'homme croyant, mais de Dieu (*Jn*, vii, 6). La mission est toujours la récolte d'une œuvre déjà commencée (iv, 38); elle est réalisée par la puissance de la Croix proclamée au monde. — Dans le cadre restreint qui lui était imposé, Bieder pouvait difficilement justifier en détail toutes ses affirmations. La plupart paraissent fondées, certaines sont plus contestables : le but de la mission selon *Mt.*, qui ne serait pas de planter l'Église (p. 3), le rôle actuel de Jérusalem. D'autres traits paraissent forcés, par ex., quand il tire de *Jn*, vi, 63 que « la mission sans étude de la Bible est une entreprise inutile » (p. 46). Mais dans l'ensemble, ce petit livre est solide, et il donne à partir d'une exégèse solide, quoique rapide des textes, les principes pastoraux qui doivent commander toute activité missionnaire qui se veut fidèle au N.T. Il manque un chapitre de conclusion qui aurait manifesté les convergences et les divergences entre les auteurs étudiés.

F. D.

Proche Orient ancien. — Dans un double fascicule de la réédition de la *Cambridge Ancient History*, M. E. L. Mallowan retrace le « développement des cités depuis la période d'Al 'Ubaid jusqu'à la fin d'Uruk 5 » [2]. Il couvre ainsi depuis la fin de la période de Halaf jusqu'au milieu de la période que, depuis Delougaz, les archéologues américains ont généralement appelée « Protoliterate », en gros depuis le début du Ve millénaire jusque vers 3200 av. J.-C. Dans ses premières pages, Mallowan s'explique sur la nomenclature : il rejette comme trop mal défini le terme de « Protoliterate » et revient aux désignations anciennes [3]. Il distingue deux grands blocs : la longue tradition d'Al 'Ubaid et la période d'Uruk 12-3, dans laquelle il accepte cependant de distinguer une période de Djemdet Naṣr correspondant à Uruk 3 (p. 5). On se demande alors pourquoi son sous-titre et son exposé s'arrêtent à la fin d'Uruk 5. Il ne s'en explique pas, mais la raison probable est qu'avec Uruk 4 apparaît une architecture urbaine. En effet, le titre du fascicule ne doit pas faire illusion : il s'agit du développement qui a *préparé* l'éclosion des cités. Comme les premières tablettes écrites datent, elles aussi,

[1] Il n'est pourtant pas question explicitement de la prière en ce texte.

[2] M. E. L. Mallowan, *The Development of Cities. From Al-'Ubaid to the End of Uruk* 5 (*The Cambridge Ancient History*, revised edition, fasc. 58 = Vol. I, chap. viii). 23 × 15,5. Part 1, 83 pp., 12 fig.; Part 2, 60 pp., 19 fig. Cambridge University Press, 1967. — Prix : Part 1, 19s. 6d.; Part 2, 6 s.

[3] Le mouvement est général, cf. aussi E. Porada, dans R. V. Ehrich, *Chronologies in Old World Achaeology*, Chicago, 1965, p. 134.

d'Uruk 4, cette « préhistoire » ne peut utiliser que les témoignages de l'archéologie. Les sites dans lesquels cette très longue période est représentée sont examinés par régions : la Babylonie et l'Assyrie dans la partie 1, la Syrie du Nord (sauf un court paragraphe sur Byblos) et l'Iran dans la partie 2. Cette présentation claire, sobre et compétente de tout le matériel archéologique, site après site, est remarquable; elle est suffisamment illustrée par des plans de temples et des dessins de céramique [1]. A propos de chaque site, les principaux parallèles sont indiqués, mais un ou plusieurs tableaux comparatifs auraient été les bienvenus, et, dans ce livre d' « histoire », on aurait attendu quelques dates, même si elles devaient être approximatives. Enfin, cette analyse minutieuse n'est accompagnée d'aucune synthèse sur le développement qui a conduit à la cité. Cet aspect a été très étudié en ces dernières années, spécialement dans l'école anthropologique américaine, et il est significatif qu'aucun de ces travaux ne soit utilisé dans le texte et ne soit mentionné dans la bibliographie [2]. Ce fascicule profitera donc surtout à ceux qui ont déjà une connaissance sérieuse de l'histoire et de l'archéologie du Proche-Orient, mais, pour eux, il est indispensable.

Aux biblistes, je signale cependant ce qui est dit, dans la partie 1, pp. 29-30, du fameux « déluge » d'Ur. La couche d'alluvion épaisse de plus de 3 m est le témoin d'une inondation catastrophique, qui se produisit un peu après 3500 av. J.-C. et qui n'est pas attestée à Eridu, qui n'est distant que d'une vingtaine de kilomètres. Ce n'est pas le déluge biblique. Le récit de la Bible dépend des légendes mésopotamiennes, dans lesquelles le Noé Babylonien, Ziusudra Utnapishtim, est un roi de Shuruppak qui aurait régné vers 2900 av. J.-C. [3].

R. de V.

Sous le titre « Immigrants du Nord », R. A. Crossland consacre un fascicule de la réédition de la *Cambridge Ancient History* au problème *indo-européen* [4]. Il utilise parallèlement les données de la linguistique et de l'archéologie pour essayer de déterminer la contrée d'origine des Indo-Européens, les dates et les chemins de leurs migrations vers l'Ouest, le Sud et le Sud-Est. Les hypothèses récentes que l'auteur présente et discute n'atteignent qu'à des résultats vagues et incertains. Tout ce qu'on peut dire du « homeland » des Indo-Européens, c'est qu'il se trouve entre les Alpes et la région subarctique, entre l'Europe Centrale et l'Oural. Ce qui intéresse spécialement nos études est la pénétration des Indo-

[1] Ces illustrations manquent trop dans d'autres fascicules, qui font surtout appel à l'archéologie. Mais elles n'avaient pas été demandées aux auteurs et elles semblaient réservées pour les volumes de planches qui seront publiés à part.

[2] Il aurait fallu citer au moins *City Invincible*, ed. C. H. Kraeling — R. M. Adams, Chicago, 1960; *Courses Toward Urban Life*, ed. R. J. Braidwood — G. R. Willey, Chicago, 1962; R. M. Adams, *Land Behind Baghdad. A History of Settlement in the Diyala Plains*, Chicago, 1965; Abdel Jalil Jawad, *The Advent of the Era of Townships in Northern mesopotamia*, Leiden, 1966; R. M. Adams, *The Evolution of Urban Society*, Chicago, 1966.

[3] Cf. Déjà M. E. L. Mallowan, *Noah's Flood Reconsidered*, dans *Iraq*, XXVI, 1964, pp. 62-82; à quoi on ajoutera les remarques d'un hydrologue, R. L. Raikes, *The Physical Evidence for Noah's Flood*, dans *Iraq*, XXVIII, 1966, pp. 52-62, et un nouvel examen des textes cunéiformes par D. Hämmerly-Dupuy, *Some Observations on the Assyro-Babylonian and Sumerian Flood Stories*, dans *Andrews University Seminary Studies*, VI, 1968, pp. 1-18.

[4] R. A. Crossland, *Immigrants from the North* (*The Cambridge Ancient History*, revised ed. fasc. 60 = vol. I, chap. xxvii). 23 × 15,5; 61 pp. Cambridge University Press, 1967. — Prix : 6 sh.

Européens en Anatolie. C'est d'ailleurs la région pour laquelle les témoignages linguistiques et archéologiques nous permettent de remonter le plus haut. Mais ces témoignages sont équivoques. On peut considérer comme prouvé que les Indo-Européens ancêtres des Hittites, des Luwites et des Palaïtes sont arrivés en Anatolie avant 1900 av. J.-C., mais les détails restent incertains. Les Indo-Européens n'auraient apporté avec eux qu'une grande innovation, l'usage du cheval. Mais ils ne connaissaient pas le char de guerre. Celui-ci s'est développé lorsque les éleveurs de chevaux sont entrés en contact avec des civilisations plus avancées, probablement dans le nord de la Syrie et de la Mésopotamie (les Hurrites) ou en Iran [1].

R. de V.

Archéologie orientale. — Au public, de plus en plus nombreux en France, que passionne la recherche du passé, A. Parrot offre un trousseau de « clefs pour l'archéologie » [2]. Il n'est pas besoin de présenter l'auteur. Son petit livre est riche de toute l'expérience qu'il a acquise dans ses fonctions de conservateur au Musée du Louvre et de secrétaire général de la commission des Fouilles près le Ministère des Affaires étrangères, dans son enseignement à l'École du Louvre et d'abord sur ses chantiers d'Orient, à Tello, Larsa, et surtout Mari. Il se limite à ce Proche-Orient asiatique qu'il connaît si bien, avec seulement deux excursions en Nubie et en Afghanistan, où des fouilles françaises récentes ont ouvert des horizons nouveaux. Après une rapide histoire des recherches archéologiques en Orient jusqu'à la seconde guerre mondiale, il passe en revue les résultats spectaculaires des vingt dernières années de fouilles, de 1946 à 1966. Tous les sites importants sont présentés, groupés selon l'ordre chronologique de leurs découvertes principales depuis la fin de la préhistoire jusqu'au début de l'ère chrétienne. La seconde partie expose, surtout d'après ce que l'auteur a fait sur ses propres chantiers, comment une mission archéologique est composée et outillée et comment se poursuit la recherche. Un dernier chapitre résume le concours que la science moderne apporte à l'archéologie : prospection aérienne, géophysique, carbone 14, archéomagnétisme, et termine par une note sceptique sur l'usage des ordinateurs. Les pages finales dégagent la leçon d'humanisme et d'humilité qu'apportent à l'archéologue sa cueillette quotidienne de pauvres fragments de poterie aussi bien que les grandes découvertes qui, parfois, récompensent son long et patient labeur.

Je ne ferai à l'auteur qu'une courte et amicale querelle. C'est à propos des découvertes de Qumrân. Il refuse d'y reconnaître un centre essénien et il est attiré par l'hypothèse zélote de C. Roth et G. R. Driver. Ce verdict ne paraît pas se fonder sur le contenu des manuscrits dont il parle très peu, mais sur l'archéologie. J'ai dit naguère, et je répète, que « l'archéologie ne peut évidemment pas prouver

[1] A la bibliographie sur ce point particulier, ajouter : W. Nagel, *Der mesopotamische Streitwagen und seine Entwicklung im ostmediterranen Bereich*, Berlin, 1966; H. Hančar — M. Mayrhofer, *Zum Stand der Streitwagenforschung*, dans *Berliner Jahrbuch für Vor- und Frühgeschichte*, VII, 1967, pp. 257-271. — A la bibliographie des §§ II et III, ajouter : M. Mayrhofer, *Die Indo-Arier im Alten Vorderasien, mit einer analytischen Bibliographie*, Wiesbaden, 1966.

[2] A. Parrot, *Clefs pour l'archéologie*. 18 × 13,5; 192 pp., 6 cartes et 17 illustrations. Paris, Seghers, 1967. — Prix : Fr. 8,40.

que les gens de Qumrân étaient Esséniens ou apparentés aux Esséniens »[1], et A. Parrot m'avait alors reproché de ne pas donner assez d'importance au témoignage de l'archéologie[2]. Il en appelle maintenant à l'archéologie pour démontrer que les occupants de Qumrân n'étaient pas des Esséniens, pp. 84-86. L'archéologie, à elle seule, ne peut pas davantage prouver cela que le contraire. La présence de trois bains seulement, en dehors des citernes, ne prouve pas que les habitants de Kh. Qumrân ne prenaient pas les bains rituels qui étaient ordonnés aux Esséniens. La découverte d'une seule hachette, comparable à l'instrument que les Esséniens recevaient au moment de leur admission, ne prouve pas que la communauté n'était pas essénienne. Fallait-il que nous retrouvions une centaine de ces instruments? A. Parrot a-t-il retrouvé à Mari beaucoup des armes de sa garnison ou beaucoup des outils de ses artisans? Je n'ai d'ailleurs jamais présenté ces bains et cette unique hachette comme des « preuves » du caractère essénien de la communauté. A. Parrot met en doute la relation que j'ai établie entre les bâtiments de Kh. Qumrân et les manuscrits qui ont été retrouvés dans les grottes : « Comment expliquer que, dans les ruines, on n'ait pas retrouvé un seul morceau de manuscrit..., pas une seule lamelle de peau non utilisée? Toute ma carrière de fouilles me permet d'affirmer que ce n'est pas pensable », p. 85, et il est d'avis que les manuscrits viennent des synagogues du Sud palestinien. Mais son expérience de fouilleur lui a certainement appris qu'il faut se méfier de l'argument de silence. De l'absence de tout fragment manuscrit dans les ruines, on pourrait aussi bien conclure que les occupants de Kh. Qumrân étaient des illettrés. Seulement, on a retrouvé des encriers, et des ostraca, et des inscriptions sur des pots, de la même écriture que les manuscrits trouvés dans les grottes. D'ailleurs, il accepte la date que j'ai donnée pour les manuscrits de Qumrân, qui sont, dit-il, « tous antérieurs à 68 ap. J.-C. (plus exactement : juin 68), moment où l'habitat fut pris par les Romains », p. 89. Cette date des manuscrits étant fondée sur l'archéologie des bâtiments, il admet donc ici la relation qu'il repoussait quatre pages plus haut. Et, si cette date est acceptée, que devient l'hypothèse zélote à laquelle il s'est rallié, puisque celle-ci exige une date plus tardive pour la composition des manuscrits? Mais cela est seulement un détail dans un livre, qui est une excellente introduction à l'archéologie du Proche-Orient. Il sera lu avec plaisir et profit et on peut souhaiter qu'il aide au recrutement d'archéologues qui se modèleront à l'image de son auteur « pour qui l'archéologie n'a jamais été un métier mais fut toujours une vocation », p. 173.

R. de V.

Mari. — A. Parrot, avec la collaboration de G. Dossin pour les textes, consacre un nouveau volume de la *Mission Archéologique de Mari* à deux petits sanctuaires contigus fouillés en 1952 et 1953 au voisinage de la ziggurat[3]. Ils datent de l'époque présargonique, dans la première moitié du IIIe millénaire av. J.-C., et ont été sauvagement détruits et pillés, puis désaffectés pour toujours. Ils ont

[1] *L'archéologie et les manuscrits de la mer Morte*, p. 96.

[2] *Syria*, XXXIX, 1962, p. 332.

[3] A. Parrot, avec la collaboration de G. Dossin et le concours de Lucienne Laroche, *Les temples d'Ishtarat et de Ninni-zaza* (*Mission Archéologique de Mari*, III = *Bibliothèque Archéologique et Historique* de l'Institut français d'Archéologie de Beyrouth, LXXXVI). 27,5 × 22; 354 pp. 348 fig., lxxxiv, pl. en noir, 5 pl. en couleurs. Paris, Geuthner, 1967. — Prix : Fr. 120.

été trouvés sous un niveau d'habitations médiocres du début du IIe millénaire. Leur plan est celui des habitations humaines : une antichambre, d'où l'on pénètre dans une cour et, de là, dans une *cella* oblongue, qui est l'équivalent de la salle de séjour; d'autres chambres attenantes sont pour le personnel. D'après les offrandes votives qui jonchaient les sols, le plus grand de ces sanctuaires était dédié à une déesse Ninni-zaza, le plus petit, qui lui est accolé et doit avoir été construit plus tard, était consacré à Ishtarat. Cette distinction est fondée sur les lieux de trouvaille des fragments de statuettes inscrites et elle paraît bien établie. Il faut cependant noter que ces fragments ont été éparpillés par les vandales qui ont saccagé les sanctuaires; ainsi la tête de femme à polos (M. 2273), retrouvée dans le temple d'Ishtarat s'adapte à des morceaux recueillis dans le temple de Ninni-zaza (p. 98, nº 71). Même si elles ont eu chacune leur chapelle, ces deux divinités sont deux formes d'Ishtar. Leurs noms sont attestés pour la première fois et ils sont intéressants, cf. G. Dossin aux pp. 307, 310, 330. Ishtarat est la forme féminisée d'Ishtar, qui est le nom akkadien de la déesse. G. Dossin le transcrit (G)ishtarat pour souligner qu'à l'origine le nom commençait par une gutturale : c'est une forme ouest-sémitique, qui se retrouvera beaucoup plus tard dans ʿAshtart de Canaan, ʿAstarté de la Bible. Le nom de Ninni-zaza est sumérien et il est parallèle à celui de Ninni-uš relevé dans le temple archaïque d'Ishtar à Mari [1]. Chaque sanctuaire a subi des restaurations et on y distingue deux niveaux. Sur le sol supérieur de la cour dans le temple de Ninni-zaza gisait un bétyle, qui devait y être dressé et qui a peut-être été remonté du niveau inférieur, où il aurait été le terme d'une voie processionnelle. C'est un cône régulier taillé dans une pierre basaltique; il a 1,50 m de haut et 0,35 m de diamètre. C'est le seul exemple de bétyle-*maṣṣébah* que l'on connaisse en dehors du domaine syro-cananéen, et cela est très important. Mais, en Canaan, le bétyle-*maṣṣébah* est le symbole de la divinité mâle. Si sa valeur était la même à Mari, comment ce bétyle avait-il la place d'honneur dans le sanctuaire d'Ishtar-Ninni-zaza? Ou bien faut-il poursuivre plus loin le parallèle avec les religions sémitiques de l'Ouest et admettre que Ninni-zaza, comme Ninni-uš l'Ishtar virile, était le correspondant masculin de (G)ishtarat? Les Sémites de l'Ouest ont eu le dieu ʿAshtar à côté de la déesse ʿAshtart [2].

J'ai insisté sur ces rapports avec le monde de la Bible; mais la plus grande partie du volume est occupée par un inventaire minutieux des objets trouvés dans les deux sanctuaires et fournit un matériel très important pour l'archéologie mésopotamienne. Les temples avaient reçu de très nombreuses offrandes, mais la destruction farouche et le pillage ne nous ont laissé que des débris. Il y avait tout un petit peuple de statuettes votives, maintenant éparpillées en fragments qu'il a fallu patiemment raccorder. La pièce la plus impressionnante et la plus énigmatique est une statuette accroupie qui tenait une harpe; elle a déjà été présentée par A. Parrot dans plusieurs publications et nous en avons maintenant une admirable photographie en couleurs qui sert de frontispice à ce volume. D'après l'inscription, c'est Ur-Nina (ainsi A. Parrot; G. Dossin préfère Ur-Nanše), « la grande chanteuse ». Toute son apparence est féminine, mais le nom d'Ur-Nina/Ur-Nanše

[1] A. Parrot, *Le temple d'Ishtar* (*Mission Archéologique de Mari*, I), 1956, pp. 70-73. Fr. Thureau-Dangin transcrivait Ishtar (ou Inanna)-uš et traduisait « Ishtar virile », *RA*, XXXI, 1934, pp. 140-141.

[2] Cf. J. Bottéro, dans *Le antiche divinità semitiche* (*Studi Semitici*, I), éd. S. Moscati, 1958, pp. 41-42.

n'est attesté qu'au masculin (c'est celui d'un roi de Lagash, bien connu par la plaque historiée du Musée du Louvre), et « grande chanteuse » pourrait aussi bien être « grand chantre ». Mais l'impression que donne la figure est si claire que le philologue G. Dossin lui-même opte pour le féminin. Il y a une statue royale, celle d'Iku-Šamagan, à ajouter à la liste des rois de Mari à l'époque présargonique avec Iblul-Il mentionné dans les inscriptions. D'autres adorants sont des membres de la famille royale, de hauts personnages, quelques grandes dames et aussi des hommes du commun, tous représentés avec une variété de traits et d'expressions qui font penser à de vrais portraits. Mais il n'y a pas d'image divine, pas de statue de culte [1]. Cette collection, qui s'ajoute à celle du temple archaïque d'Ishtar, apporte un matériel de choix pour l'étude de la statuaire présargonique dans cette région du Moyen Euphrate.

A propos des autres objets de pierre, je n'arrive pas à me convaincre que la petite tête d'animal M. 2275 représente un chameau (pp. 192-193); les deux excellentes photographies de la pl. LXXIV vont contre cette identification : cela a tout l'air d'être une tête de chien; la longueur du cou n'est pas un argument si, comme il semble, la tête est l'ornement terminal d'un objet et non pas le fragment d'une figure animale complète. De très nombreux fragments de coquille de nacre et de columelle, découpés et gravés, composaient, sur un fond de lapis-lazuli ou de bitume, des panneaux historiés. Aucune restauration n'est proposée — et n'est possible — à partir de ces fragments mutilés. Cependant une scène partielle est reconstituée, p. 232, fig. 267. Elle comportait un animal attelé, avec un passe-guides et une rêne chevronnée; un autre fragment, p. 229, fig. 266, n° 2461, représente un passe-guides traversé par une rêne chevronnée et surmonté d'une figure de taureau. Ces deux pièces remettent encore une fois en question l'interprétation que A. Parrot a proposée de « l'enseigne » de la mosaïque du temple d'Ishtar [2] et qu'il maintient ici, p. 229, n. 2.

Sous une rue voisine des temples a été trouvée en 1954 la maquette en terre-cuite d'une maison. Elle comprend une pièce carrée, rattachée à une enceinte circulaire par des murs qui prolongent chacun de ses côtés et délimitent quatre pièces oblongues (dont l'une sert d'entrée) et quatre petites pièces triangulaires. Cette maquette était bourrée d'une trentaine de pots miniatures. Il reste bien des problèmes sur l'interprétation architecturale de cette maquette, sur les raisons de son enfouissement soigneux à cet endroit et même sur sa date, car, bien que le lieu de trouvaille indique l'époque présargonique et que les fragments d'une autre maquette semblable aient été trouvés tout près de là dans un niveau sûrement présargonique, la céramique qui l'accompagne est plutôt de l'époque d'Agadé.

Cette publication exhaustive du matériel fragmentaire recueilli dans les deux temples et de toutes les inscriptions fait grand honneur à A. Parrot et à G. Dossin. Le texte est accompagné d'excellentes planches en noir et de cinq planches en couleurs, qui rendent la vie aux effigies les mieux conservées des visiteurs de ces sanctuaires.

R. de V.

[1] Sur cette absence, cf. Agnès Spycket, *Les statues de culte dans les textes mésopotamiens des origines à la Ire Dynastie de Babylone* (Cahiers de la *Revue Biblique*, 9), 1968.

[2] Cf. *RB*, LXV, 1958, p. 638 en note.

Chypre. — Kalopsidha est un village situé entre Nicosie et Famagouste à une dizaine de kilomètres d'Enkomi à l'intérieur des terres. Le site ancien a été exploré en 1959 par une expédition suédoise sous la direction de P. Åström, qui en publie les résultats [1]. Une série d'appendices donne de courts rapports techniques parmi lesquels on signalera ceux de H. Helbaek sur les plantes cultivées, de N. G. Gejvall sur les ossements humains et animaux, d'O. Masson sur deux tessons du Chypriote Récent I-II qui portent des signes chyprominoens, ce qui ajoute un site de plus à ceux où cette écriture est attestée. Kalopsidha a été occupée dès le Chypriote Ancien, mais elle n'a été florissante qu'au Chypriote Moyen. Elle est alors un centre de métallurgie et un centre de production de céramique. Certains types de poterie en sont originaires et ont été exportés dans le reste de l'île et aussi en Syrie et en Palestine. Inversement, Kalopsidha a reçu des importations de Syrie et de Palestine. Les poteries indigènes sont modelées à la main; le tour ne semble pas avoir été jamais utilisé à Kalopsidha. La ville, dont on ignore le nom ancien, a été abandonnée à peu près complètement à la fin du Chypriote Moyen, au moment de la fondation d'Enkomi. On ne peut que faire des hypothèses incertaines sur les raisons de cet abandon et de ce transfert d'habitat.

La seconde partie du volume rend compte de recherches à Ayios Iakovos, une trentaine de kilomètres au nord-ouest de Famagouste. On y a fait des sondages, et une tombe du Chypriote Moyen a été dégagée. Ces rapports de fouille sont suivis d'un Corpus des marques sur poterie et d'un Corpus des bandes en relief, dans lesquels, pour replacer les trouvailles de ces fouilles dans leur contexte, on a cherché à réunir tous les exemples du Chypriote Moyen (avec comparaisons avec la Syrie-Palestine), en enjambant parfois sur le Chypriote Ancien et sur le Chypriote Récent. Cette publication, qui est munie d'un index détaillé et accompagnée de bonnes planches, fait grand honneur à son auteur et à la collection qu'il dirige.

R. de V.

Patristique. — Extraite d'une thèse de doctorat présentée en 1964 à l'Institut Biblique Pontifical et intitulée « L'interprétation de l'Ancien Testament chez *Eusèbe de Césarée* », l'étude de Carmel Sant représente seulement la deuxième partie de cette thèse, sur les sens multiples de l'Écriture [2]. La première partie a pour objet la façon dont Eusèbe envisage et traite la Bible (inspiration, canonicité, textes); la troisième partie concerne la méthode exégétique d'Eusèbe, et la dernière partie situe Eusèbe dans l'histoire de l'exégèse. De fait, la deuxième partie semble ainsi représenter l'élément le plus important de cette thèse. A la base de son exégèse, Eusèbe de Césarée admet une dualité fondamentale entre la lettre et l'esprit, le visible et l'invisible. Le sens spirituel est aussi appelé mystique, pneumatique, véritable, incorporel etc. Dans cette perspective, le langage figuratif occupe une place importante sous des formes diverses : sens métaphorique, allégorique, énigmatique, parabolique, analogique, etc. Par ailleurs, Eusèbe accorde une grande importance au sens littéral dérivé directement des mots et

[1] Paul Åström, *Excavations at Kalopsidha and Ayios Iakovos in Cyprus* (*Studies in Mediterranean Archaeology*, II), with Contributions by Several Scholars. 30,5 × 22,5; 234 pp., 51 pl. Lund, Studies in Mediterrenean Archaeology, Sölvegatan 2, 1966.

[2] Carmel Sant, *The old Testament Interpretation of Eusebius of Caesarea. The Manifold Sense of Holy Scripture.* 24 × 18; xx-128 pp. Valletta, The Royal University of Malta, 1967. — Prix : 12 sh. 9 d.

de leur place dans le contexte. Les deux groupes de réalités, tant spirituelles que corporelles, visibles et invisibles, peuvent être exprimées dans les Écritures, soit directement, soit indirectement, grâce au langage figuratif. Les réalités spirituelles ou même les réalités corporelles de l'avenir, reliées à l'œuvre rédemptrice du Messie, peuvent être exprimées au moyen de types qui prennent parfois la forme d'événements historiques ou d'institutions. Les réalités corporelles sont souvent exprimées à l'aide de figures. Ainsi, du point de vue de l'objet, il y a deux sens, l'un spirituel, l'autre corporel; du point de vue de l'expression, il y en a trois, littéral, métaphorique et typologique. Ces trois sens se trouvent unifiés dans la vision prophétique qui contemple le Christ avant qu'il se soit incarné. En définitive, Eusèbe se trouverait plus proche de l'école d'Antioche que de celle d'Origène, bien qu'il soit sous l'influence de ce dernier dans ses commentaires d'*Isaïe* et des *Psaumes*. Telle est la conclusion de cette monographie, complétée par 9 pages de bibliographie.

R. T.

La publication du grand commentaire de *Job* par *Didyme l'Aveugle*, commentaire découvert à Tura en 1941 avec sept autres codex contenant des œuvres d'Origène et de Didyme, vient de commencer [1]. Les deux premiers tomes contiennent le commentaire de *Job*, I-IV et V-VI, 29; les tomes III (à l'impression) et IV comprendront le commentaire de *Job*, VII, 20-XI et XII-XVI, 2. Ces quatre volumes sont préparés en collaboration avec le Musée égyptien du Caire. Le texte grec est disposé sur la page de gauche, la traduction et les notes critiques sur la page de droite. L'annotation assez développée signale les parallèles et relève les citations bibliques. Elle s'attache aussi aux problèmes théologiques. Didyme fut un fidèle disciple d'Origène et un adepte du néo-platonisme. Il cite divers auteurs païens, comme Protagoras, Épicure, Hermès Trismégiste, Porphyre. Cette édition du commentaire de *Job* par Didyme l'Aveugle inaugure une nouvelle collection : *Papyrologische Texte und Abhandlungen*, éditée par Ludwig Koenen et Reinhold Merkelbach.

R. T.

[1] Albert Heinrichs, *Didymos der Blinde. Kommentar zu Hiob* (Tura-Papyrus) (Papyrologische Texte und Abhandlungen, I et II). 28 × 19; 334 et 220 p. Bonn, Rudolf Habelt Verlag GMBH, 1968. — Prix : t. I, br. DM 72, lw. DM 86; t. II, br. 58, lw. DM 72.

NOTULES

Heinrich Schlier, *Essais sur le Nouveau Testament* (Lectio Divina, 46). Traduit de l'allemand par A. Liefooghe. 21,5 × 13,5; 416 pp. Paris, Éditions du Cerf, 1968. — Prix : 39,00 F. — Traduction d'un nouveau recueil de travaux du Prof. Schlier dont la *Revue* a déjà fait l'éloge (1967, pp. 134-135). Pour le premier volume, voir *RB*, 1961, p. 620.

J. M.-O'C.

Étienne Charpentier, *Ce Testament toujours nouveau* (coll. « Jalons », 2 *bis*). 19,5 × 14,5; 213 pp. Paris, Arthème Fayard, 1967. — Prix : 10.50 F. — Faisant suite à un premier opuscule consacré à l'Ancien Testament (cf. *RB*, 1964, pp. 425-426), celui-ci possède le mêmes qualités. Style alerte, direct et pittoresque, riche en formules heureuses et piquantes. Pédagogie très avertie, qui sait faire appel sans mauvais goût aux catégories du monde moderne : aux pp. 134-138 le recours à la prise de vues et au montage d'un film fait admirablement comprendre nos rébarbatives « Formgeschichte » et « Redaktionsgeschichte ». Excellente information historique et exégétique; je ne dirais pas que la comparution de Jésus devant Pilate s'est faite « selon toute vraisemblance » à l'Antonia (p. 101, note 90), mais je signerais volontiers tout ce qui est dit du mystère pascal, des Actes des Apôtres racontant la naissance de l'Église, des Épîtres pauliniennes, pastorales, catholiques, des Évangiles, enfin de l'Apocalypse, sans être sûr de savoir le dire aussi bien. Un sens apostolique pénètre le tout d'un amour très chaud pour Jésus-Christ et pour ses frères les hommes. Excellente leçon de méthode pour de jeunes professeurs d'Écriture Sainte, ce petit livre sera aussi pour beaucoup de chrétiens une introduction aussi agréable que solide à leur « toujours nouveau » testament.

P. Benoit.

Ramon Etayo, *Cien simbolos de Cristo en la Biblia según los Santos Padres*· 19 × 12,5; 104 pp. Pamplona, Editorial Aramburu, 1967. — Prix : Ptas. 70. — Cent « symboles » bibliques du Christ, classés par ordre alphabétique, avec références patristiques et bibliques. Presque toutes les citations patristiques sont empruntées (cf. p. 11) à Laureto, O.S.B., *Sylva allegoriarum Sacrae Scripturae*, Barcelona, 1570. Il manque, hélas, à ce petit livre le charme d'un vieil *in-folio* !

F. Langlamet.

Sister Rose Matthew McCormick, M. M. *The global mission of God's people.* 20,5 × 13,5; 90 pp. New York, Maryknoll Publications, 1967. — Les huits chapitres de cet ouvrage se présentent comme des conférences suivies de questions pour la discussion.

F. L.

Ingo HERMAN, *Initiation à l'exégèse moderne* (Coll. « Lire la Bible », nº 12). Traduit par Jean Le Moyne, O.S.B. 18,5 × 13,5; 192 pp. Paris, Éditions du Cerf, 1967. Prix : 13,80 F. — Traduction médiocre d'un livre dont la Revue (1963, p. 601) a déjà signalé les mérites.

J. M.-O'C.

A. M. HUNTER, *Introduction à la théologie du Nouveau Testament* (Coll. « Lire la Bible », nº 13). Traduit par C. Tunmer. 18,5 × 13,5; 168 pp. Paris, Éditions du Cerf, 1968. — Prix : 12 F. — Clair et simple, ce petit livre rendra des services utiles. Partant de « l'événement du Christ », l'auteur étudie successivement « les premiers prédicateurs de l'événement », et « les interprètes de l'événement ». Il serait donc peut-être plus juste de l'appeler « introduction aux théologies du N. T. », car l'auteur s'efforce de montrer comment chaque écrivain (Matthieu, Marc, Luc, Jean, Paul, Pierre) annonce l'Évangile unique, en mettant l'accent de façon privilégiée sur tel ou tel thème, en apportant à l'enseignement commun des développements nouveaux.

J. M.-O'C.

Annie JAUBERT, *Les premiers chrétiens* (Coll. « Le temps qui court », nº 39). 17,5 × 12; 189 pp. Paris, Éditions du Seuil, 1967. — Ce petit livre d'une lecture facile et très agréable constitue une belle introduction à la vie des communautés chrétiennes aux deux premiers siècles. Dépourvu de tout appareil scientifique, il se laisse recommander par la compétence de son auteur qui sait tracer les grandes lignes d'une façon nuancée, sans se perdre dans les détails. Les illustrations sont nombreuses et bien choisies.

J. M.-O'C.

H. CAZELLES, p.s.s., *Naissance de l'Église. Secte juive rejetée?* (coll. « Lire la Bible, 16). 18,5 × 13,5; 129 pp. Paris, Les Éditions du Cerf, 1968. — Prix : . 9,60 F. — Ce titre provocant recouvre un ouvrage plutôt classique, et d'ailleurs excellent. C'est l'histoire du Judaïsme du ve siècle avant Jésus-Christ au 1er siècle après Jésus-Christ, où l'on voit défiler les personnages politiques et les sectes religieuses : pénétration de l'hellénisme et réaction des Maccabées, milieux apocalyptiques, Sadducéens, Pharisiens, Esséniens, Hérodes, Zélotes, sectes baptistes. Au terme de l'évolution se situent Jean-Baptiste, Jésus, Paul; et la nouvelle « secte » se détache pour devenir une religion universelle. D'une compétence assurée, cette esquisse rapide et nerveuse intéressera les lecteurs peu informés. P. 95 : Pilate fut en effet « préfet » de Judée; il n'y a pas à ajouter « et procurateur », car cet autre titre remplacera le précédent à partir de 44. P. 91 note 1 : Le titre de l'ouvrage de René Ginouvès : « Balaneutikè » est devenu un nom d'auteur sous la forme : K. BALANEUTIÉ.

P. B.

Études mariales. Recherches sur l'intercession de Marie. I. *Fondements et premiers développements* (Bulletin de la Société française d'Études Mariales, 1966, 23e année). 25 × 16; 105 pp. Paris, Lethielleux, 1967. — Prix : 18 F. — Outre une bibliographie de Mgr Georges Jouassard et des articles de M.-J. Nicolas (Introduction à une théologie de l'intercession mariale), de M. Jourjon (Aux origines de la prière d'intercession de Marie), de A. Wenger (L'intercession de Marie en Orient

du VIe au Xe siècle) et de H. Barré (L'intercession de la Vierge aux débuts du Moyen Age occidental), on trouvera dans cet ouvrage une étude du P. A. George, S. M., *Les fondements scripturaires de l'intercession de Marie* (pp. 19-35). Le P. George y envisage successivement l'intercession dans l'A. T., l'intercession dans le N. T. et l'intercession de Marie.

F. L.

James Alan Montgomery, *The Samaritans. The Earliest Jewish Sect.* Their History, Theology and Literature. Introduction par Abraham S. Halkin. 23,5 × 16; xxxiv-362 pp. New York, Ktav Publishing House, 1968. — Prix : 12.50 dol. — Réimpression de l'ouvrage publié en 1907 (cf. *RB*, 1908, p. 309). Le professeur A. S. Halkin présente le livre dans une préface de 14 pages.

R. T.

Origène, *Commento al Vangelo di Giovanni*, traduit par Eugenio Corsini (Classici della Filosofia, nº 3, collection dirigée par N. Abbagnano). 23 × 15,5; relié, 976 pp. Turin, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1968. — Prix : 12.500 Lires. — La traduction italienne de l'œuvre complète d'Origène (32 livres et 141 fragments) est précédée d'une introduction d'une centaine de pages sur la vie et les travaux d'Origène, ses conceptions sur le Logos, ses rapports avec le gnosticisme, ainsi que d'un exposé sur les caractéristiques de ce commentaire, sa date de composition, ses témoins, ses traductions, etc. (sur la traduction française en cours, voir *RB*, 1967, pp. 467-468). Ce volume, luxueusement relié, comporte plusieurs index (auteurs, matières, citations bibliques).

R. T.

Constantine Porphyrogenitus, *De Administrando Imperio.* Texte grec édité par Gy. Moravcsik; traduction anglaise par R. J. H. Jenkins (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, Dumbarton Oaks Texts, vol. I). Nouvelle édition revue. 24 × 16,5; 342 pp. Washington, Dumbarton Oaks, Center for Byzantine Studies, Trustees for Harvard University, 1967. — Prix : 15 dol. — Cette compilation, œuvre de l'empereur Constantin VII Porphyrogénète (905-959), a vu le jour entre 948 et 952. C'est l'une des sources les plus importantes pour notre connaissance de Byzance et des populations avoisinant l'empire à cette époque. Il y est question de Mahomet et du début de l'histoire musulmane, en particulier de la prise de Jérusalem par le sultan Omar. La première édition de ce traité, datant de 1949, était complètement épuisée. Les mêmes auteurs ont pratiqué de nombreuses corrections et additions dans toutes les parties de cet ouvrage pour la nouvelle édition.

R. T.

Irénée-Henri Dalmais, *Saints et Sanctuaires de Terre Sainte. Un pèlerinage liturgique.* 15,5 × 20; 192 pp. et 25 planches, Paris, Éditions du Centurion, 1968. — Prix : 17 F. — Ce livre érudit et attrayant reprend, en les complétant, plusieurs exposés publiés dans *Bible et Terre Sainte.* Il traite successivement du propre des saints de l'A. T. dans le missel du patriarcat latin de Jérusalem, de la célébration liturgique des mystères du salut à partir des origines judéo-chrétiennes (avec le canon pascal de Jean Damascène et des anaphores eucharistiques), enfin des divers sanctuaires constantiniens en Terre Sainte ainsi que du sanctuaire d'Éphèse.

R. T.

La Révélation divine (Collection « Unam Sanctam-Vatican II », nº 70 a et 70 b), tomes I et II. 22,5 × 14; pp. 1-348 et 349-696. Paris, Éditions du Cerf, 1968. — Prix : 34 F le tome; 63 F les deux tomes. — Publié sous la direction de B.-D. Dupuy, O. P., cet important ouvrage contient le texte latin et la traduction française, par J.-P. Torrell, O. P., de la constitution *Dei Verbum*, ainsi qu'une série de commentaires approfondis par des experts et des observateurs de Vatican II : J. Feiner, H. de Lubac, S. J., Ch. Mœller, P. Grelot, L. Alonso-Schoekel, S. J., X. Léon-Dufour, S. J., A. Grillmeier, S. J., R. Schutz et M. Thurian, J.-L. Leuba, E. Schlink, K. Barth, A. Scrima et A. Kniazeff. Ils font l'histoire exhaustive de ce grand débat sur la Révélation; ils montrent « comment s'est accompli le retour à l'idée biblique et patristique de l'économie divine et comment cette démarche a permis de retrouver le sens de la Révélation divine : action sacramentelle, par des paroles et des gestes, où les actes de l'histoire du salut sont eux-mêmes révélateurs au même titre que les paroles ». Ainsi est mise en valeur l'essentielle continuité entre la théologie biblique et la théologie dogmatique, ces deux aspects de la théologie historique.

R. T.

L'herméneutique de la liberté religieuse. Actes du Colloque organisé par le Centre international d'Études humanistes et par l'Institut d'Études philosophiques de Rome (Rome, 7-12 janvier 1968) édités par Enrico Castelli, 17,5 × 24,5; 608 pp. Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1968. — Ces « Actes » contiennent vingt-neuf exposés, suivis d'un procès-verbal des discussions, sur le thème général de la liberté religieuse. Cet imposant volume ne manquera d'intéresser vivement tous ceux que préoccupent les grands problèmes de la philosophie moderne, face à la foi et à la religion. Pour les biblistes, il y a lieu de signaler tout particulièrement les exposés suivants : Hans-Werner Bartsch, *L'idée de tolérance chez Paul* (pp. 197-214); Germano Pattaro, *Le kérygme et la liberté de l'écoute* (pp. 335-354); Gianfranco Morra, *La liberté du chrétien* (pp. 431-442).

R. T.

Assemblées du Seigneur, nº 100. *Tables de la première série*, présentées par Th. Nève et P. Simson. 20,5 × 13,5; 120 pp. Paris, Éditions du Cerf, 1968. — Prix : 8,50 F. — Ces tables des 67 numéros déjà publiés comprennent la table des textes bibliques commentés et expliqués, la table analytique détaillée et la table des collaborateurs. Elles sont précédées d'un article du Père P. Simson, P. B., qui synthétise les thèmes bibliques dans une vaste fresque de l'histoire du salut et retient les mots-clés ayant une résonance plus grande.

R. T.

*OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION**

SCHÜRMANN Heinz, *Le récit de la dernière Cène. Luc 22, 7-38.* Une Règle de Célébration Eucharistique. Une Règle Communautaire. Une Règle de vie. (Traduit de l'allemand par R. H. Holzer, P.B. Édition originale : Der Abendmahlsbericht, Lukas, 22,7-38. Leipzig, St. Benno Verlag). 19 × 12; 95 pp. et un Tableau synthétique. Le Puy-Lyon, Xavier Mappus, 1966.

SCHÜRMANN Heinz, *Worte des Herrn. Jesu Botschaft vom Königtum Gottes.* Auf Grund der synoptischen Überlieferung zusammengestellt. 4. verbesserte Auflage. 17 × 11; 432 pp. Leipzig, St. Benno-Verlag, 1966.

SCHÜTZ Roland, *Johannes der Täufer.* (Abhdl. z. Theol. de A. u. N. T., 50). 22,5 × 15; 149 pp. Zürich, Zwingli Verlag, 1967. — Prix : kart. Fr. s. 19,40.

SCHWEIZER Eduard, *Das Evangelium nach Markus.* (Das Neue Testament Deutsch, Teilbd. 1; 11. Auflage). 24,5 × 16,5; 231 pp. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967. — Prix : DM 9.80.

SEMMELROTH Otto, s.j. und ZERWICK Maximilian, s.j., *Vaticanum II über das Wort Gottes.* Die Konstitution « Dei Verbum » : Einführung und Kommentar, Text und Übersetzung. (Stuttgarter Bibelstudien, 16). 20,5 × 13,5; 94 pp. Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1966.

[SEVENSTER G.], *Placita Pleiadia.* Opstellen aangeboden aan Prof. Dr. G. Sevenster bij zijn afscheid als hoogleraar te Leiden op 31 mei 1966. = Novum Testamentum, VIII, 2-4. 24,5 × 16; pp. 85-307. Leiden, E. J. Brill, 1966.

SIMONIS A. J., *Die Hirtenrede im Johannes-Evangelium.* Versuch einer Analyse von Johannes 10, 1-18 nach Entstehung, Hintergrund und Inhalt. (Analecta Biblica, 29). 24 × 17; XIX-344 pp. Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1967. — Prix : Lires 5.000; Doll. 8,50.

Sindon (Medicina. Storia. Esegesi. Arte). Anno X. Quaderno N. 11. Maggio 1967. 24,5 × 17; 50 pp. Torino, Centro Internazionale di Sindonologia, 1967.

SOISALON-SOININEN Ilmari, *Die Infinitive in der Septuaginta* (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Ser. B, Tom. 132,1). 24,5 × 16,5; 229 pp. Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1965.

SPERBER Alexander, *A Historical Grammar of Biblical Hebrew.* A Presentation of Problems with Suggestions to their Solution. 24,5 × 16,5; XII-705 pp. Leiden, E. J. Brill, 1966. — Prix : rel. toile Fl. 175.

SPICQ Ceslas, o.p., *Les Épîtres de Saint Pierre.* (Coll. Sources Bibliques). 23 × 16; 269 pp. Paris, Gabalda, 1966.

SPICQ C., o.p., *Théologie morale du Nouveau Testament.* Tomes I et II. (Études Bibliques). 25 × 16,5; tome I : 480 pp.; tome II : 417 pp. Paris, Gabalda, 1965. — Prix : les deux tomes Fr. 136.

SPINETOLI Ortensio da, *Introduzione ai Vangeli dell'Infanzia* (Esegesi biblica, 2). 21 × 15; 127 pp. Brescia, Paideia Editrice, 1967. — Prix : Lires 1.000.

SPINETOLI Ortensio da, *Maria nella Tradizione Biblica.* Terza Edizione interamente rinnovata. (Bibbia e Pastorale, 1). 21,5 × 14,5; 368 pp. Bologna, Edizioni Dehoniane, 1967. — Prix : Lires 2.300.

STAUFFER Ethelbert, *Christus und die Caesaren.* Historische Skizzen. 19 × 11,5; 288 pp. München, Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1966. — Prix : br. DM 3,60.

* La Rédaction ne s'engage à rendre compte que des ouvrages demandés.

ÉCOLE BIBLIQUE DE SAINT-ÉTIENNE ET ÉCOLE ARCHÉOLOGIQUE FRANÇAISE DE JÉRUSALEM

PROGRAMME DES COURS — ANNÉE 1969-1970.

Introduction générale. — *Les sources philosophiques de l'herméneutique contemporaine*, par M. J. Dubois, Samedi 10 h.

Exégèse de l'A. T. — *Josué, i-xii. Textes choisis*, par F. Langlamet, Lundi 11 h.

Exégèse de l'A. T. — *Livre des Proverbes, i-ix*, par R. Tournay, premier semestre, Lundi 10 h.

Théologie de l'A. T. — *Le Peuple de Dieu selon les Prophètes d'avant l'Exil*, par F. Dreyfus, second semestre, Lundi 10 h.

Littérature intertestamentaire. — *Qumran and the N. T.*, par J. Murphy O'Connor, deuxième et troisième trimestres, Mardi 11 h.

Exégèse du N. T. — *Épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens*, par P. Benoit, Vendredi 10 h et 11 h.

Histoire biblique. — *De Saül à Salomon*, par R. de Vaux, deuxième semestre, Samedi 11 h.

Archéologie biblique. — *Visites expliquées des Musées de Jérusalem*, par R. de Vaux, Jeudi 11 h.

Topographie historique de Jérusalem. — Par P. Benoit, Mardi 10 h.

***

Séminaire d'A. T. — *Traditions pré-deutéronomiques*, par F. Langlamet.

Séminaire du N. T. — *Le problème synoptique*, par J. Murphy O'Connor.

Séminaire du N. T. — *Les rapports littéraires entre Jean et Luc-Actes*, par M.-É. Boismard.

Séminaire de critique textuelle du N. T. — par M.-É. Boismard.

***

Hébreu. — Par F. Lemoine, premier trimestre, Lundi 9 h, Mercredi 9 h, Samedi 9 h.

Araméen biblique. — Par F. Lemoine, deuxième trimestre, Lundi 9 h, Mercredi 9 h, Samedi 9 h.

Syriaque. — Par F. Lemoine, troisième trimestre, Lundi 9 h, Mercredi 9 h, Samedi 9 h.

Arabe. — Par B. Couroyer, Lundi 15 h et Samedi 15 h.

Akkadien. — Par R. Tournay, Vendredi 15 h.

Sumérien. — Par R. Tournay, Vendredi 16 h 15.

Égyptien ancien. — Par B. Couroyer, Lundi 16 h 15.

Copte. — Par B. Couroyer, Samedi 16 h 15.

Chaque semaine, le Mardi après-midi, *visite archéologique de Jérusalem*, dirigée par P. Benoit.

Chaque mois, *excursion d'une journée entière dans les environs de Jérusalem*, dirigée par F. Lemoine.

Voyages : Du 23 au 30 octobre, la *Galilée*. Au cours du deuxième trimestre, excursion dans le *Négev*. Après Pâques, *l'Asie Mineure*.

Le Gérant : J. Gabalda

Imprimé en France
IMPRIMERIE FIRMIN-DIDOT — PARIS - MESNIL - IVRY — 1452
Dépôt légal : 2e trimestre 1969.

Detroit, Michigan 48221
PLEASE DO NOT REMOVE

SOIXANTE-SEIZIÈME ANNÉE

N° 3 JUILLET 1969

REVUE BIBLIQUE

PUBLIÉE PAR

L'ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES

ÉTABLIE AU COUVENT DOMINICAIN SAINT-ÉTIENNE DE JÉRUSALEM

SOMMAIRE

F. Langlamet, o.p. — Israël et « l'habitant du pays » (à suivre) 321
M. Barnouin, p.s.s. — Remarques sur les tableaux numériques des Nombres 351
J. Ouellette. — Le vestibule du Temple de Salomon était-il un *bit ḫilâni?* 365
R. de Vaux, o.p. — Téman, ville ou région d'Édom 379
Chronique archéologique *(Planches VI-XXIII)* (à suivre)..... 386
Recensions 427
Bulletin 435
Notules et Ouvrages reçus 477

PARIS

LIBRAIRIE LECOFFRE

J. GABALDA et Cie, Éditeurs

RUE BONAPARTE, 90

1969

R. C. *Seine* n° 57B 5254

CHÈQUES POSTAUX : **J. Gabalda et Cie, Cie 4589 Paris.** Nota : *Prière de ne pas établir de chèques postaux au nom de : Revue Biblique, mais à celui de J. Gabalda et Cie, en spécifiant dans la correspondance que l'envoi est destiné à la R. B.*

La Revue est trimestrielle

elle paraît en fascicules grand in-8° de 160 pages, avec illustrations

PRIX DE L'ABONNEMENT : Pour la France : **61 F.** Pour l'Étranger : **63 F.**
Prix du numéro séparé : 15 F. port en plus.
Prix de l'année écoulée : 60 F. port en plus.

Les livres envoyés pour compte rendu doivent être adressés à la Direction de la « Revue biblique », Couvent de Dominicains de Saint-Étienne. P.O.B.178, JERUSALEM. Israël.

Les demandes d'abonnement doivent être adressées à l'Administration de la "Revue Biblique", **MM. J. Gabalda & Cie**, 90, rue Bonaparte, 75 Paris-6e.

J. GABALDA et Cie, Éditeurs, rue Bonaparte, 90, PARIS

Collection d'« ÉTUDES BIBLIQUES »

Géographie de la Palestine, par F.-M. ABEL †, o. p. *Troisième édition.*
— TOME I. Géographie physique et historique. Un volume in-8° raisin de XXV-515 pages - 17 planches - 12 cartes ..... **68 F**
— TOME II. Géographie politique. Les villes. Un volume in-8° raisin de VIII-538 pages - 10 cartes ..... **68 F**
La Paternité spirituelle selon Saint Paul, par le R. P. GUTIERREZ. Un volume in-8° raisin de 248 pages ..... **60 F**
Le Christ Sagesse de Dieu, par A. FEUILLET, P.S.S. Un volume in-8° raisin de 462 pages. *Troisième édition* ..... **60 F**
Jésus au Temple, par René LAURENTIN. Un volume in-8° raisin de 278 pages... **40 F**
Évangile selon Saint Marc, par le P. M.-J. LAGRANGE †, o.p. Un volume in-8° raisin de 680 pages. *Neuvième édition* ..... **64 F**
Évangile selon Saint Jean, par le P. M.-J. LAGRANGE †, o.p. Un volume in-8° raisin de 750 pages. *Cinquième édition* ..... **57 F**
Les Valeurs Morales de la Théologie Johannique, par le R.P.N. LAZURE, O.M.I. Un volume in-8° raisin de 388 pages ..... **50 F**
Théologie morale du Nouveau Testament, par le R. P. SPICQ, O. P. 2 vols. in-8° raisin formant ensemble 898 pages ..... **140 F**
Le Cantique des Cantiques, Traduction et Commentaire, par A. ROBERT P. S. S. † et R. TOURNAY, O. P. 1 vol. in-8° raisin de 465 pages ..... **84 F**
Zacharie IX-XIV, Structure littéraire et messianisme, par le R. P. PAUL LAMARCHE, S. J. 1 vol. in-8° raisin de 168 pages ..... **33 F**
L'Épître de Barnabé, I-XVI, et ses sources, par PIERRE PRIGENT, attaché au Centre national de la Recherche scientifique, 1 vol. in-8° raisin de 240 pages ..... **38 F**
Justin et l'Ancien Testament. par PIERRE PRIGENT, 1 vol. in-8° raisin de 357 pages ..... **58 F**
Agapè dans le Nouveau Testament. — Analyse des textes, par le R. P. C. SPICQ, O. P. 3 vol. in-8° raisin *On vend séparément :*
— TOME I. 1 vol. in-8° raisin de 334 pages. *Troisième édition* ..... **46 F**
— TOME II. 1 vol. in-8° raisin de 410 pages. *Troisième édition* ..... **48 F**
— TOME III. 1 vol. in-8° raisin de 368 pages. *Troisième édition* ..... **48 F**
Jean le Théologien et son Évangile dans l'Église ancienne, par le R. P. F.-M. BRAUN, O. P. 1 vol. de in-8° raisin de XVIII-428 pages. TOME I. *Troisième édition* ..... **52 F**
Jean le Théologien, Les Grandes traditions d'Israël. L'accord des Écritures d'après le quatrième évangile, du même auteur, 1 vol. in-8° raisin de XXII-345 p. T. II. *Deuxième édition* ..... **54 F**
Jean le Théologien — Sa Théologie - Le Mystère de Jésus-Christ. du même auteur, 1 vol. in-8° raisin de XXII - 276 pages. Tome III. *Deuxième édition* ..... **50 F**
La Didachè, Instructions des Apôtres, par le R. P J.-P. AUDET, O. P. 1 vol. in-8° raisin de XVIII-498 pages. *Troisième édition* ..... **56 F**
Structure et Théologie de Luc I-II, par RENÉ LAURENTIN, professeur à l'Université catholique d'Angers, 1 vol. in-8° raisin de 232 pages. *Quatrième édition* ..... **25 F**

ISRAËL ET « L'HABITANT DU PAYS »

VOCABULAIRE ET FORMULES D'EX., XXXIV, 11-16 *

Le chapitre XXXIV du livre de l'*Exode* est sans doute un des textes les plus étudiés de la Bible. Ce qui, depuis Gœthe [1], et surtout depuis Wellhausen, a stimulé les recherches de tant de spécialistes, c'est avant tout le problème du « Décalogue cultuel » [2]. Le désir de retrouver

* Ce travail a été entrepris dans le cadre d'un séminaire de l'Université hébraïque. Je profite de sa publication pour dire au Professeur M. Haran ma très vive gratitude. — Les abréviations courantes sont celles de la *RB* et, en cas de nécessité, celles de O. EISSFELDT, *Einl. in das A. T.*, 3e éd., Tübingen, 1964, pp. 1114 ss (K.-M. BEYSE). — B. D. B. = Fr. BROWN, S. R. DRIVER and Ch. A. BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament...*, repr., Oxford, 1959; KOEHLER-BAUMGARTNER = L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden, 1958 (Suppl.). JOÜON = P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, 2e éd., Rome, 1947.

[1] J. W. von GOETHE, *Zwo wichtige bisher unerörterte Biblische Fragen, zum erstenmal gründlich beantwortet, von einem Landgeistlichen in Schwaben.* Erste Frage. Was stund auf den Tafeln des Bunds? (1773), dans *Goethes Sämtliche Werke* (Jubiläums-Ausgabe), XXXVI, Stuttgart und Berlin, 1902, pp. 98-102. Cf. K. GALLING, *Goethe als theologischer Schriftsteller*, dans *EvTh*, VIII, 1948-1949, pp. 529-545; O. EISSFELDT, *Goethes Beurteilung des kultischen Dekalogs von Ex 34 im Lichte der Pentateuchkritik*, dans *ZTK*, LXIII, 1966, pp. 135-144 (= *Kl. Schr.*, IV, Tübingen, 1968, pp. 221-230). — La « découverte » de Gœthe était, on le sait, une redécouverte : cf. Eb. NESTLE, *Ein Vorgänger Goethe's über den zweiten Dekalog*, dans *ZAW*, XXIV, 1904, pp. 134 s.

[2] Pour l'histoire et la bibliographie de ces travaux, voir A. C. KNUDSON, *The So-called J Decalogue*, dans *JBL*, XXVIII, 1909, pp. 82-99; L. KOEHLER, *Der Dekalog*, dans *TRu*, N. F. I, 1929, pp. 161-184 (166-168); H. H. ROWLEY, *Moses and the Decalogue*, dans *BJRL*, XXXIV, 1951-1952, pp. 81-118 (voir pp. 88 ss, avec les notes); texte français (trad. M. SIMON) : *Moïse et le Décalogue*, dans *RHPR*, XXXII, 1952, pp. 7-40 (13 ss); J. J. STAMM, *Dreissig Jahre Dekalogsforschung*, dans *TRu*, N. F. XXVII, 1961, pp. 189-239; 281-305 (voir pp. 220-226); (ID., *Le Décalogue à la lumière des recherches contemporaines*, Trad. franç. de Ph. REYMOND [Cahiers théologiques, 43], Neuchâtel, 1959; ID., *Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung*, 2e éd., Bern und Stuttgart, 1962 [1re éd. : 1958]; la trad. anglaise de M. E. ANDREW : *The Ten Commandments in Recent Research* [Studies in Biblical Theology. Second Series, 2], London, 1967, ne m'est pas accessible). — On trouvera dans les articles précédents l'essentiel des études antérieures à 1960. Parmi les derniers travaux qui intéressent (directement ou indirectement) notre sujet, citons : R. SMEND, *Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth* (Beiträge zur Geschichte der Biblischen Exegese, 3), Tübingen, 1959 (voir pp. 9 ss); K. BALTZER, *Das Bundesformular* (*WMANT*, 4), Neukirchen, 1960 (pp. 48-51); W. BEYERLIN, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen* (= *Sinaitraditionen*), Tübingen, 1961 (pp. 30 ss; 90 ss; 179 s.); H. CAZELLES, *Ex 34, 21 traite-t-il du sabbat?*, dans *CBQ*, XXIII, 1961, pp. 223-226; J. G. TORRALBA, *Decálogo ritual, Ex. 34, 10-26*, dans *EstBib*,

en son état primitif le « décalogue » ou le « dodécalogue » — ou de prouver qu'il n'existe pas — suffit à expliquer, en même temps que l'abondance des travaux sur la question, le peu d'intérêt que les critiques ont accordé aux vv. 11-13, 15-16, apparentés au *Deutéronome*, et que, par conséquent, nos chercheurs, pressés d'atteindre le roc du document antique (tels les fouilleurs de l'ancienne école), ont écartés prestement de leur chantier de travail. Faut-il souligner que, dans ces conditions, *l'histoire de la recherche* est ici des plus décevantes? La résumer, même brièvement, c'est s'exposer à décourager le lecteur! Il nous faut pourtant errer, quelques instants, parmi d'excellents commentaires, auxquels personne ne reprochera (ce n'était pas leur rôle) de n'avoir pas épuisé toutes les possibilités d'explication. On appréciera d'autant mieux la problématique nouvelle, qui a permis à des auteurs récents de transformer en recherche passionnante un problème de détail insipide et rebattu.

La question, cependant, semblait tranchée depuis longtemps. Les exégètes étaient unanimes pour attribuer à J *Ex.*, XXXIV, 14ᵃ. Quant aux vv. 11-13, (14ᵇ), 15-16, on les considérait généralement comme secondaires [3]. Pourtant, à y regarder de près, cette unanimité apparente se révèle imparfaite et équivoque. Selon Smend [4] et Eissfeldt [5],

XX, 1961, pp. 407-421; Kl. Koch, *Tempeleinlassliturgien und Dekaloge*, dans *Studien zur Theologie der alttestamentlichen Ueberlieferungen*, hrsg. von R. Rendtorff und Kl. Koch, Neukirchen, 1961, pp. 45-60; H. Kosmala, *The So-Called Ritual Decalogue*, dans *ASTI*, I, Leiden, 1962, pp. 31-61; H. Graf Reventlow, *Gebot und Predigt im Dekalog*, Güterloh, 1962 (je ne connais ce livre que de seconde main); N. Lohfink, *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11* (*AnBibl*, 20), Romae, 1963, pp. 172 ss; C. F. Whitley, *Covenant and Commandment in Israel*, dans *JNES*, XXII, 1963, pp. 37-48 (voir p. 44); W. Zimmerli, *Das Gesetz und die Propheten. Zum Verständnis des Alten Testamentes*, Göttingen, 1963 (pp. 46 ss); A. S. Kapelrud, *Some Recent Points of View on the Time and Origin of the Decalogue*, dans *ST*, XVIII, 1964, pp. 81-90; A. T. Patrick, *La formation littéraire et l'origine historique du Décalogue*, dans *ETL*, XL, 1964, pp. 242-251; W. Beyerlin, *Die Paränese im Bundesbuch und ihre Herkunft*, dans *Gottes Wort und Gottes Land* (Festschr. H.-W. Hertzberg), Göttingen, 1965, pp. 9-29; R. Knierim, *Das erste Gebot*, dans *ZAW*, LXXVII, 1965, pp. 20-39; Chr. Brekelmans, *Die sogenannten deuteronomischen Elemente in Gen. — Num. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Deuteronomiums*, dans *SVT*, XV, 1966 (Congrès de Genève 1965), pp. 90-96; E. Nielsen, *Die Zehn Gebote. Eine traditionsgeschichtliche Skizze* (Acta Theologica Danica, VIII), Kopenhagen, 1965 (pp. 18 s.); E. Auerbach, *Das Zehngebot — Allgemeine Gesetzes-Form in der Bibel*, dans *VT*, XVI, 1966, pp. 255-276 (voir p. 256); H. Gese, *Der Dekalog als Ganzheit betrachtet*, dans *ZTK*, LXIV, 1967, pp. 121-138 (pp. 125, note 14; p. 130, avec la note 30); Id., *The Structure of the Decalogue*, dans *Fourth World Congress of Jewish Studies, Papers*, I, Jerusalem, 1967, pp. 155-159 (voir pp. 156 s., avec la note 12); A. Jepsen, *Beiträge zur Auslegung und Geschichte des Dekalogs*, dans *ZAW*, LXXIX, 1967, pp. 275-304; E. Zenger, *Eine Wende in der Dekalogsforschung? Ein Bericht*, dans *TR*, LXIV, 1968, col. 189-198.

[3] Cf. déjà A. Dillmann, *Die Bücher Exodus und Leviticus (KeH)*, 2ᵉ éd., Leipzig, 1880, p. 351 : les vv. 11-16 développent le v. 14ᵃ (la 3ᵉ éd., par V. Ryssel, 1897, pp. 388 s., distinguera entre les vv. 11-13, développement anticipé de 14ᵃ, et les vv. 15-16).

[4] R. Smend, *Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht*, Berlin, 1912, pp. 171 s.

[5] O. Eissfeldt, *Hexateuch-Synopse*, Leizig, 1922, p. 158*. Aujourd'hui, Eissfeldt assigne

non seulement le v. 14ᵃ, mais les vv. 11-12 appartiennent à J (J²). Pour Holzinger[6], les additions de 11ᵃ, 12, 15, 16 figuraient peut-être déjà dans le document J (11ᵇ, 13 étant plus tardifs). En 12-13, Wellhausen reconnaît JE[7]. S. R. Driver[8] assigne à Rje les vv. 11-13, 15-16, tandis que Mowinckel[9] voit Rj en 10-13* et Beer[10] Rje en 14ᵇ seulement. Ajoutons que, selon Mowinckel, « les v. 15-16 sont une glose à tendance deutéronomique, mais sûrement antérieurs au Deutéronome lui-même, du v. 14 dont ils tirent les conséquences pratiques »[11]. Bref, il existe une tendance à reconnaître une ancienneté relative aux vv. 11-12, 15-16 (Wellhausen, Holzinger, Driver, Mowinckel) et plus spécialement aux vv. 15-16 (Wellhausen, Torralba)[12] ou, au contraire, aux vv. 11-12 (Smend, Eissfeldt, Mowinckel)[13]! Les vv. 15-16, note-t-on, expliquent et développent le v. 14 (14ᵃ) (Wellhausen, Budde[14], Mowinckel); les vv. 12-13 anticipent 15-16 (Wellhausen) ou le v. 12 le v. 15 (Torralba). Cette préférence accordée soit aux vv. 15-16, soit aux vv. 11-12, ne laisse pas d'être suspecte : on pressent qu'un des arguments implicites est la constatation d'une *répétition*, jugée impossible sous la plume d'un auteur unique — critère illusoire dans un texte étranger au « goût » occidental! Et pourtant, les auteurs précédents se montrent d'une prudence exceptionnelle. L'opinion la plus répandue est en effet beaucoup moins nuancée : à l'en croire, les vv. (11), 12-13, (14ᵇ), 15-16 seraient l'œuvre d'un *rédacteur deutéronomiste* ou du moins une addition formulée dans le style du *Deutéronome* (Baentsch[15], Carpenter et Harford-Battersby[16], Ken-

à L les vv. 10-13, 15-16. Voir en particulier *Die Komposition der Sinai-Erzählung Exodus 19-34* (Sitzungsber. d. Sächs. Akad. d. Wiss. z. Leipzig), Berlin, 1966, pp. 22-25. Cf. *infra*, note 31.

[6] H. Holzinger, *Exodus (KHC)*, Tübingen, etc., 1900, p. 117; Id., *Das zweite Buch Mose oder Exodus (HSAT)*, 4ᵉ éd., Tübingen, 1922, p. 153 : « sekundäre Erweiterung ».

[7] J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, 2ᵉ éd., Berlin, 1889, p. 88 (3ᵉ éd., 1899, p. 86).

[8] S. R. Driver, *The Book of Exodus (Camb. B.)*, Cambridge, 1911, pp. 368-370.

[9] S. Mowinckel, *Le Décalogue* (Études d'histoire et de philosophie religieuses, 16), Paris, 1927, p. 25. Mowinckel précise que « sous sa forme actuelle, ce morceau (les vv. 10-13) a été amplifié par des adjonctions à tendance deutéronomique. »

[10] G. Beer, *Exodus (HAT)*, Tübingen, 1939, p. 160.

[11] S. Mowinckel, *op. cit.*, p. 19, note 4.

[12] J. G. Torralba, *art. cité*, dans *EstBib*, XX, 1961, p. 408.

[13] Pour Smend, Eissfeldt et Mowinckel, les vv. 15-16 sont une addition.

[14] K. Budde, *Die Gesetzgebung der mittleren Bücher des Pentateuchs, insbesondere der Quellen J und E*, dans *ZAW*, XI, 1891, pp. 193-234 (217).

[15] B. Baentsch, *Exodus, Lev. (HK)*, Göttingen (1900), pp. 282 s.

J. E. Carpenter, G. Harford-Battersby, *The Hexateuch...*, II, London, 1900, 134 s.

nett [17], Knudson [18], Morgenstern [19], Beer [20], Trabaud [21], Noth [22], Beyerlin [23], etc.), quand on ne déclare pas le passage entier deutéronomiste (Hoelscher [24], Kutsch [25]), voire même post-exilique en son état actuel (Eerdmans [26], Pfeiffer [27], Winnett [28]).

Si l'exégèse était un plébiscite, il ne resterait donc qu'à déclarer élu le rédacteur deutéronomiste! Mais le peu d'intérêt accordé aux versets en litige invite à se demander s'il n'y aurait pas quelque paresse dans cette opinion de la majorité. Il fallait renouveler la question et l'on doit savoir gré à H. Kosmala d'avoir rompu, sur ce point, avec une exégèse devenue « traditionnelle » [29]. Certes, il n'était pas le premier à combattre l'idée de « Décalogue rituel » [30]. Plus surprenante est la déclaration qui nous présente *Ex.*, XXXIV, 10-16 comme « le texte original et sans amplifications de l'alliance (conclue) en vue de la *Landnahme* » [31]. Fondée sur une étude du contexte, cette affirmation

[17] R. H. Kennett, *History of the Jewish Church from Nebuchadnezzar to Alexander*, dans *Cambridge Biblical Essays*, ed. by H. B. Swete, London, 1909, pp. 91-135 (95).

[18] A. C. Knudson, *art. cité*, dans *JBL*, XXVIII, 1909, p. 86 : « It is commonly agreed that vss. 12-13, 15-16 and 24 were later Deuteronomic additions. To these some would add vss. 10b and 11. »

[19] J. Morgenstern, *The Oldest Document in the Hexateuch*, dans *HUCA*, IV, 1927, pp. 1-138 (voir pp. 23 et 58).

[20] G. Beer, *op. cit.*, p. 161 : « 11-13.15.16 warnen im Stil von D vor fremden Göttern ».

[21] H. Trabaud, dans *L'Ancien Testament* (Bible du Centenaire), I, Paris, 1941, pp. 121 s.

[22] M. Noth, *Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuch* (= *Ueb. Pent.*), Stuttgart, 1948, p. 33, se contentait de mettre entre parenthèses les vv. 11b-13, 15-16 (add. à J); Id., *Das zweite Buch Mose. Exodus (ATD)*, Göttingen, 1959, pp. 215 s., précise que les additions en question (11b-13, 14b-16) sont formulées en style deutéronomiste.

[23] W. Beyerlin, *Sinaitraditionen*, 1961, p. 100, note 1.

[24] G. Hoelscher, *Geschichtsschreibung in Israel. Untersuchungen zum Jahvisten und Elohisten* (Acta Reg. Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis, L), Lund, 1952, p. 321.

[25] E. Kutsch, *Erwägungen zur Geschichte der Passahfeier und des Mazzotfestes*, dans *ZTK*, LV, 1958, pp. 1-35 (voir p. 7).

[26] B. D. Eerdmans, *Alttestamentliche Studien*, III, *Das Buch Exodus*, Giessen, 1910, pp. 77-98 (88).

[27] R. H. Pfeiffer, *The Oldest Decalogue*, dans *JBL*, XLIII, 1924, pp. 294-310 (p. 306 : « The difference between the two codes show conclusively that Ex. 34 is but a post-exilic copy of Ex. 23. »); Id., *Introduction to the Old Testament*, 3e éd., New York London, 1941, p. 221, parle d'une édition deutéronomiste (contemporaine de l'Exil) : « ... *the old ritual decalogue*, preserved in a late Deuteronomistic edition (*ca.* 550 B. C.)... »

[28] F. V. Winnett, *The Mosaic Tradition* (Near and Middle East Series, 1), Toronto, 1949, pp. 50-56 (53 s.).

[29] H. Kosmala, *art. cité*, dans *ASTI*, I, 1962, pp. 31 ss.

[30] A. C. Knudson, *art. cité*, dans *JBL*, XXVIII, 1909, p. 86, indiquait parmi les adversaires : Kuenen, Kautzsch, König, Marti... J. J. Stamm, dans *TRu*, n. f. XXVII, 1961, p. 221, se réfère à Alt, Bernhardt, Buber, Eerdmans, Procksch, von Rad, Rudolph, Sellin-Rost, Weiser, Beyerlin... H. Kosmala lui-même (*art. cité*, p. 31) nomme Baudissin, Eerdmans, Marti, Rudolph...

[31] H. Kosmala, *art. cité*, p. 33. Rapprocher de O. Eissfeldt, *Die älteste Erzählung vom Sinaibund*, dans *ZAW*, LXXIII, 1961, pp. 137-146, qui, cependant, sépare totalement le v. 14a des vv. 10-13, 14b-16.

n'avait rien de gratuit. L'examen, cependant, était trop bref pour être entièrement convaincant. L'année suivante, indépendamment de Kosmala, N. Lohfink[32], étudiant *Deut.*, VII, présentait une comparaison détaillée d'*Ex.*, XXIII, 20-33 et de XXXIV, 11-16 et formulait à cette occasion son hypothèse d'un *Gilgal-Bundestext*[33]. En 1965, au Congrès de Genève, Chr. Brekelmans[34] élargissait le débat en énumérant les *critères* à prendre en considération si l'on veut prouver que les prétendus éléments deutéronomiques identifiés en *Gen.* — *Nomb.* sont en réalité proto-deutéronomiques (disons plutôt : pré-deutéronomiques) : — absence de la théologie deutéronomique sous la forme achevée qu'elle atteindra au terme de son développement[35]; — accords de style et de forme avec le *Deutéronome*, mais sans la fixité de formulation du *Deutéronome;* — relations avec la littérature pré-deutéronomique pour les éléments qui n'en ont point avec le *Deutéronome.* La communication de Brekelmans était une invitation au travail. Dans la direction indiquée, M. Caloz a entrepris d'étudier *Ex.*, XIII, 3-16[36] et son excellente analyse du vocabulaire (I), des structures et formules (II), complétée par une comparaison (malheureusement trop brève) des textes de lois (III), a suffisamment démontré qu'on ne pouvait qualifier ce passage de « deutéronomiste » : il est antérieur au *Deutéronome*, pré-deutéronomique.

Abordant *Ex.*, XXXIV, 11-16, nous n'aurons pas à affronter une tâche aussi difficile : les observations de N. Lohfink[37] correspondent déjà, pour l'essentiel, aux IIe et IIIe parties de l'article de M. Caloz. Certes, on pourrait reprendre et approfondir ce travail, en partant cette fois, non plus de *Deut.*, VII, mais d'*Ex.*, XXXIV. Il faut même sou-

[32] N. Lohfink, *Das Hauptgebot*, 1963, pp. 172 ss.

[33] *Ibid.*, pp. 176-180. N. Lohfink, *Die Landverheissung als Eid. Eine Studie zu Gn 15* (Stuttgarter Bibelstudien, 28), Stuttgart, 1967, p. 98, parle maintenant de « Eroberungsbundestext ».

[34] Chr. Brekelmans, *art. cité*, dans *SVT*, XV, 1966, pp. 90 ss (93 s.); (voir aussi : Id., *Eléments deutéronomiques dans le Pentateuque*, dans *Aux grands carrefours de la révélation et de l'exégèse de l'Ancien Testament*, par Ch. Hauret, etc. [Recherches bibliques, VIII], 1967, pp. 77-91).

[35] Ce que Brekelmans entend par « théologie deutéronomique », on peut, semble-t-il, l'indiquer brièvement en reprenant le mot de H. Cazelles (que Brekelmans cite p. 92) : « Il faut réserver le mot « deutéronomique » aux doctrines spécifiques comme la centralisation du culte, la théologie du Nom, la gratuité de l'amour divin, l'élection... » (H. Cazelles, dans *RB*, LXIX, 1962, p. 334, note 61). Il n'y a rien de tel en *Ex.*, XXXIV, 11-16. Il est vrai que Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs...*, 2e éd., 1889, p. 88, croit pouvoir affirmer (« eiségèse » manifeste!) que les vv. 12-13 visent une « unité locale du culte » (il note à cette occasion la parenté de... JE avec le *Deut.!*).

[36] M. Caloz, *Exode, XIII, 3-14 et son rapport au Deutéronome*, dans *RB*, LXXV, 1968, pp. 5-62.

[37] N. Lohfink. *Das Hauptgebot*, 1963, pp. 172 ss.

haiter une étude plus ample encore, qui tienne compte du contexte [38]. Il est cependant légitime d'examiner séparément les vv. 11-16. En effet, entre le v. 10 et le v. 11, il y a discontinuité : tandis qu'au v. 10 le « tu » concerne Moïse, aux vv. 11 ss, il s'adresse au peuple [39]. Les vv. 11-16, au contraire, forment un ensemble, et, si les commentateurs en soulignent volontiers le caractère composite, ils présentent aussi, nous l'avons vu, les vv. 15-16 comme une explication du v. 14 et les vv. 12-13 comme une anticipation des vv. 15-16 [40]. C'est reconnaître aux vv. 12-16 assez de cohérence pour qu'une étude limitée à cette courte section apparaisse à la fois possible et souhaitable. Aussi bien, l'examen du vocabulaire, des expressions et des formules, en obligeant plus d'une fois à parcourir la Bible entière, élargira-t-il de lui-même l'horizon limité de la recherche.

Présenter les résultats d'une enquête de vocabulaire n'est jamais un travail facile. Tableaux et statistiques ont l'avantage de permettre au lecteur de tirer lui-même les conclusions de l'enquête et de confronter son interprétation et celle de l'enquêteur. Ils obligent, par contre, ce dernier à une double présentation des résultats — et le lecteur à passer sans cesse du commentaire aux tableaux et des tableaux au commentaire. Compte tenu des dimensions réduites et de l'unité relative du texte à étudier, il a semblé préférable de relever ici les mots et les expressions en suivant l'ordre du texte, de signaler chaque fois les textes apparentés et les lieux parallèles et de mettre en lumière la signification de ces contacts. Certaines expressions, particulièrement riches, nous entraîneront, au-delà de l'exégèse, dans le domaine de l'histoire. Mais les inconvénients d'une présentation souple, faisant appel à diverses méthodes, seront compensées, nous l'espérons : on verra se dessiner peu à peu, au cours même de la recherche, les grandes lignes des conclusions qui en découlent. La question posée étant de savoir si *Ex.*, XXXIV, 11-16 est, dans son ensemble, antérieur au *Deutéronome*, ou si le v. 14ᵃ (J) a été commenté et glosé par des rédacteurs deutéronomistes, c'est au texte lui-même (et aux versets apparentés) qu'il faut demander la réponse.

[38] Il y faudrait probablement un volume entier! Les seuls versets 6-7 du ch. XXXIV ont fait récemment l'objet de deux articles de plus d'une vingtaine de pages (J. SCHARBERT, *Formgeschichte und Exegese von Ex 34, 6f und seiner Parallelen*, dans *Bib*, XXXVIII, 1957, pp. 130-150; R. C. DENTAN, *The literary affinities of Exodus XXXIV 6 f.*, dans *VT*, XIII, 1963, pp. 34-51).

[39] Cf., par ex., B. D. EERDMANS, *op. cit.* (*supra*, note 26), p. 80.

[40] Cf. *supra*, p. 322. — On voit parfois dans le changement de nombre un indice de l'intervention de plusieurs rédacteurs (cf., par ex., H. HOLZINGER, *Exodus* [*KHC*], 1900, p. 117; ID., *Das zweite Buch Mose...* [*HSAT*], 4ᵉ éd., 1922, p. 153).

Exode, XXXIV, 11

1. שמר

Le verbe שָׁמַר, au sens de « garder, observer, accomplir, exécuter », apparaît, sauf erreur, 247 fois dans la Bible [41]. Dans la majorité des cas, il s'agit de formules stéréotypées, où le sens du verbe est précisé par des substantifs compléments d'objet direct [42], ou (et) par le verbe

[41] שמר : *Gen.*, XVII, 9, 10 (P); XVIII, 19 (add.); XXVI, 5 (add.); *Ex.*, XII, 17, 17 (P), 24, 25 (L?); XIII, 10 (spéc.); XV, 26 (spéc.); XVI, 28 (spéc.); XIX, 5 (E); XX, 6 (spéc.); XXIII, 15; XXXI, 13, 14, 16 (P); XXXIV, 11, 18 (J); *Lév.*, VIII, 35 (P); (H* :) *Lév.*, XVIII, 4, 5, 26, 30; XIX, 3, 19, 30, 37; XX, 8, 22; XXII, 9, 31; XXV, 18; XXVI, 2, 3; (P :) *Nomb.*, I, 53; III, 7, 8, 10, 28, 32, 38; VIII, 26; IX, 19, 23; XVIII, 3, 4, 5, 7; XXVIII, 2; XXXI, 30, 47; *Deut.*, IV, 2, 6, 40; V, 1, 10, 12, 29, 32; VI, 2, 3, 17, 17, 25; VII, 9, 11, 12; VIII, 1, 2, 6, 11; X, 13; XI, 1, 8, 22, 22, 32; XII, 1, 28; XIII, 1, 5, 19; XV, 5; XVI, 1, 12; XVII, 10, 19; XIX, 9; XXIII, 24; XXIV, 8, 8; XXVI, 16, 17, 18; XXVII, 1; XXVIII, 1, 9, 13, 15, 45, 58; XXIX, 8; XXX, 10, 16; XXXI, 12; XXXII, 46; XXXIII, 9; *Jos.*, I, 7, 8; XXII, 2, 3, 5; XXIII, 6; *Jug.*, II, 22, 22; XIII, 14; *I Sam.*, XIII, 13, 14; *II Sam.*, XXII, 22; *I Rois*, II, 3, 3, 43; III, 14; VI, 12; VIII, 58, 61; IX, 4, 6; XI, 10, 11, 34, 38; XIII, 21; XIV, 8; *II Rois*, X, 31; XI (5, 6), 7; XVII, 13, 19, 37; XVIII, 6; XXI, 8; XXIII, 3; *Is.*, XXVI, 2; LVI, 1, (2), 4, (6); *Jér.*, XVI, 11; (XXXV, 18); *Ez.*, XI, 20; (XVII, 14); XVIII, 9, 19, 21; XX, (18), 19, 21; XXXVI, 27; XXVII, 24; XL, 45, 46; (XLIII, 11); XLIV, 8, 8, 14, 15, 16, 24; XLVIII, 11; *Os.*, XII, 7; *Am.*, II, 4; *Zach.*, III, 7; *Mal.*, II, 7, 9; III, 7, 14; *Ps.*, XVII, 4?; XVIII, 22; XIX, 12; XXXVII, 34, 37; LXXVIII, 10, 56; LXXXIX, 32; XCIX, 7; CIII, 18; CV, 45; CVI, 3; CXIX, 4, 5, 8, 9, 17, 34, 44, 55, 57, 60, 63, 67, 88, 101, 106, 134, 136, 146, 158, 167, 168; CXXXII, 12; *Prov.*, [(II, 20); IV, 4, (21); VII, (1), 2; VIII, 32; X, 17; XIII, 18; XV, 5]; XIX, 16; XXVIII, 4; XXIX, 18; *Job*, XXIII, 11; *Qoh.*, (VIII, 5); XII, 13; *Dan.*, IX, 4; *Néh.*, I, 5, 7, 9; X, 30; XII, 45; *I Chron.*, X, 13; XXII, 12, 13; XXIII, 32; XXVIII, 8; XXIX, 19; *II Chron.*, VII, 17; XIII, 11; XIX, 7; XXIII, 6; XXXIII, 8; XXXIV, 21, 31.

[42] שמר מצות (env. 56 fois) : *Gen.*, XXVI, 5; *Ex.*, XVI, 28; XX, 6; *Lév.*, XXII, 31; XXVI, 3; *Deut.*, IV, 2, 40; V, 10, 29; VI, 2, 17; VII, 9; VIII, 2, 6, 11; X, 13; XI, 1; XIII, 5, 19; XXVI, 17, 18; XXVIII, 1, 9, 13, 15, 45; XXX, 10, 16; *Jos.*, XXII, 5; *I Rois*, II, 3; III, 14; VI, 12; VIII, 58, 61; IX, 6; XI, 34, 38; XIV, 8; *II Rois*, XVII, 13, 19; XVIII, 6; XXIII, 3; (*Jér.*, XXXV, 18); *Ps.*, LXXXIX, 32; CXIX, 60; (*Prov.*, IV, 4; VII, 2); *Qoh.*, XII, 13; *Dan.*, IX, 5; *Néh.*, I, 5, 7, 9; X, 30; *I Chron.*, XXVIII, 8; XXIX, 19; *II Chron.*, XXXIV, 31. ש׳ מצוה (env. 15 fois) : *Deut.*, VI, 25; VII, 11; VIII, 1; XI, 8, 22; XV, 5; XIX, 9; XXVII, 1; (*Jos.*, XXII, 3); *I Sam.*, XIII, 13; *I Rois*, XIII, 21; *II Rois*, XVII, 37; *Prov.*, XIX, 16 (cf. *I Rois*, II, 43; *Qoh.*, VIII, 5). ש׳ חקים (env. 26 fois) : *Ex.*, XV, 26; *Deut.*, IV, 40; V, 1; VI, 17; VII, 11; XI, 32; XII, 1; XVI, 12; XVII, 19; XXVI, 16, 17; *I Rois*, III, 14; VIII, 58; IX, 4; *II Rois*, XVII, 37; *Am.*, II, 4; *Mal.*, III, 7; *Ps.*, CV, 45; CXIX, 5, 8; *Néh.*, I, 7; X, 30; *I Chron.*, XXII, 13; XXIX, 19; *II Chron.*, VII, 17; XXXIV, 31. ש׳ חק (1 fois) : *Ps.*, XCIX, 7. ש׳ חקות (env. 27 fois) : *Gen.*, XXVI, 5; *Lév.*, XVIII, 4, 5, 26; XIX, 19, 37; XX, 8, 22; *Deut.*, VI, 2; VIII, 11; X, 13; XI, 1; XXVIII, 15, 45; XXX, 10, 16; *I Rois*, II, 3; IX, 6; XI, 11, 34, 38; *II Rois*, XVII, 13; XXIII, 3; *Ez.*, XVIII, 19, 21; XXXVII, 24; XLIV, 24. ש׳ חקה (1 fois) : *Ex.*, XIII, 10. ש׳ משפטים (env. 30 fois) : *Lév.*, XVIII, 5, 26; XIX, 37; XX, 22; XXV, 18; *Deut.*, V, 1; VII, 11, 12; VIII, 11; XI, 1, 32; XII, 1; XXVI, 16, 17; XXX, 16; *I Rois*, II, 3; VIII, 58; IX, 4; *II Rois*, XVII, 37; *Ez.*, XI, 20; XVIII, 9; XX, 19, 21; XXXVI, 27; *Ps.*, XIX, 12; CXIX, 106; *Néh.*, I, 7; X, 30; *I Chron.*, XXII, 13; *II Chron.*, VII, 17. ש׳ משפט (3 fois): *Is.*, LVI, 1; *Os.*, XII, 7; *Ps.*, CVI, 3 (cf. *Gen.*, XVIII, 19; *Ez.*, XVIII, 19, 21). ש׳ דברים (env. 8 fois) : *Deut.*, XII, 28; XVII, 19; XXVIII, 58; XXIX, 8; XXXI, 12; XXXII, 46; *Ps.*, CXIX, 57; (*Prov.*, IV, 20-21). ש׳ דבר (env. 6 fois) : *Ex.*, XII, 24; *Deut.*, XIII, 1; *Ps.*, CXIX, 17, 101; *I Chron.*, X, 13; *II Chron.*, XXXIV, 21. ש׳ תורה (env. 10 fois) : *II Rois*, XVII, 37; *Jér.*, XVI, 11; *Ps.*, CXIX, 34, 44, 55, 136; *Prov.*, (VII, 2); (XXVIII, 4); (XXIX, 18); *I Chron.*, XXII, 12. ש׳ תורות (3 fois) : *Gen.*, XXVI, 5; *Ex.*, XVI, 28; *Ez.*, XLIV, 24. ש׳ עדות (7 fois) : *Deut.*, VI, 17; *Ps.*, LXXVIII, 56; XCIX, 7; CXIX, 146, 167, 168; CXXXII, 12 (// ברית; malgré LXX, au sg.? — cf. TM). ש׳ עדות (4 fois) : *I Rois*, II, 3; *II Rois*, XXIII, 3; *I Chron.*, XXIX, 19;

עשה, « faire, accomplir, mettre en pratique », coordonné au verbe שמר [43], ou le qualifiant (sous la forme לעשות) [44]. L'expression שמר את אשר צוה, où l'objet du verbe שמר est indiqué par une proposition (et non par un substantif), est exceptionnelle. Dans les quelques passages où elle se retrouve (*Jos.*, XXII, 2; *I Sam.*, XIII, 14; *I Rois*, XI, 10), on peut expliquer sa présence par le contexte (le récit lui-même l'appelle en quelque sorte). Il faut en dire autant de *Jug.*, XIII, 14 (sans את), où la formulation est d'un naturel parfait. Ajoutons qu'en *Jos.*, XXII, 2 (cf. vv. 3, 5); *I Sam.*, XIII, 14 (cf. v. 13) et *I Rois*, XI, 10 (cf. v. 11), la tournure insolite apparaît à côté des substantifs habituels et ce voisinage la fait, pour ainsi dire, « rentrer dans le rang ». De ce point de vue, il ne reste donc que *Jug.*, XIII, 14 qui soit comparable en originalité à *Ex.*, XXXIV, 11 [45]. Si ce dernier texte dépendait du *Deutéronome* et de sa terminologie, son auteur, influencé par le langage de l'école, aurait vraisemblablement employé quelque(s) substantif(s) reçu(s) : par ex. חקים, משפטים ... L'absence de ces termes en *Ex.*, XXXIV, 11 et la parenté qui existe entre ce texte et des passages relativement originaux (et parfois même anciens — *Jug.*, XIII, 14; *I Sam.*, XIII, 14) sont en faveur de l'hypothèse d'une origine prédeutéronomique d'*Ex.*, XXXIV, 11.

II Chron., XXXIV, 31 (Ginsburg). ש' עדות (1 fois) : *Ps.*, CXIX, 88. ש' ברית (7 fois) : *Gen.*, XVII, 9, 10 (P); *Ex.*, XIX, 5 (E); *I Rois* XI, 11; [(*Ez.*, XVII, 14)]; *Ps.*, LXXVIII, 10; CIII, 18; CXXXII, 12 (cf. *Deut.*, XXIX, 8; *II Chron.*, XXXIV, 31 : דברי הברית). ש' דרכי ה' ((4 fois) : *Jug.*, II, 22 *(leg.)*; *II Sam.*, XXII, 22; *Mal.*, II, 9; *Ps.*, XVIII, 22; [(*Prov.*, VIII, 32)]. ש' דרך ה' (3 fois) : *Gen.*, XVIII, 19; *Ps.*, XXXVII, 34; *Job*, XXIII, 11. ש' פקדי ה' (4 fois) : *Ps.*, [(CIII 18)]; CXIX, 4, 63, 134, 168; ש' אמרתך (3 fois) : *Deut.*, XXXIII, 9; *Ps.*, CXIX, 67, 158 (cf. אמרי : 3 fois : *Prov.*, IV, 20-21; VII, 1). ש' משמרת ה' (15 fois) : *Gen.*, XXVI, 5; *Lév.*, VIII, 35; XVIII, 30; XXII, 9; *Nomb.*, IX, 19, 23; *Deut.*, XI, 1; [(*Jos.*, XXII, 3)]; *I Rois*, II, 3; *Ez.*, XLIV, 8, 16; XLVIII, 11; *Zach.*, III, 7; *Mal.*, III, 14; [(*Néh.*, XII, 45)]; *II Chron.*, XIII, 11; XXIII, 6. ש' משמרת (22 fois) : *Nomb.*, I, 53; III, 7, 8, 28, 32, 38; VIII, 26; XVIII, 3, 4, 5; XXXI, 30, 47; *Jos.*, XXII, 3; *II Rois*, XI, 5, 6, 7; *Ez.*, XL, 45, 46; XLIV, 14, 15; *Néh.*, XII, 45; *I Chron.*, XXIII, 32. — L'objet du verbe est encore indiqué par un substantif dans les textes qui recommandent d'observer une fête et ses rites (*Ex.*, XII, 17, 17, 24, 25; XIII, 10; XXIII, 15; XXXIV, 18; *Deut.*, XVI, 1) ou le sabbat (sg. : *Ex.*, XXXI, 14, 16; *Deut.*, V, 12; *Is.*, LVI, 2, 6; pl. : *Ex.*, XXXI, 13; *Lév.*, XIX, 3, 30; XXVI, 2; *Is.*, LVI, 4), enfin dans quelques textes isolés (*Nomb.*, III, 10; XVIII, 7; XXVIII, 2; *Is.*, XXVI, 2; *Mal.*, II, 7; *Ps.*, XXXVII, 37; *Prov.*, II, 20; X, 17; XIII, 18; XV, 5).

[43] שמר + עשה : sous la forme ולעשות : *Deut.*, XXIV, 8; XXVIII, 13; *Jos.*, XXIII, 6; *Néh.*, X, 30; *I Chron.*, XXIX, 19. Autres formes : *Lév.*, XIX, 37; XX, 8, 22; XXII, 31; XXV, 18; XXVI, 3; *Deut.*, IV, 6; VII, 12; XVI, 12; XXIII, 24; XXVI, 16; XXIX, 8; *Ez.*, XI, 20; XX, 19; XXXVI, 27; XXXVII, 24; *Néh.*, I, 9; *II Chron.*, XIX, 7. Total : 23 fois.

[44] שמר לעשות (33 fois) : *Gen.*, XVIII, 19; *Ex.*, XXXI, 16; *Deut.*, V, 1, 32; VI, 3, 25; (VII, 11); VIII, 1; XI, (22), 32; XII, 1; XIII, 1; XV, 5; XVII, 10, 19; XIX, 9; XXIV, 8; XXVIII, 1, 15, 58; XXXI, 12; XXXII, 46; *Jos.*, I, 7, 8; (XXII, 5); *II Rois*, XVII, 37; XXI, 8; *Ez.*, XVIII, 9; XX, 21; *I Chron.*, XXII, 13; *II Chron.*, XXXIII, 8; XXXIV, 21, 31.

[45] Si le πάντα de LXX en *Ex.*, XXXIV, 11 correspondait à un כל du texte « primitif », la parenté avec *Jug.*, XIII, 14 serait encore plus frappante. On notera que O. EISSFELDT, *Die Quellen des Richterbuches...*, Leipzig, 1925, pp. 82 s. et p. 36*, attribue *Jug.*, XIII, 14 à J.

2. שמר־לך

שמר־לך est propre à ce verset. On ne trouve jamais ailleurs le verbe שמר à l'impératif qal, suivi de la préposition ל. S'agit-il d'un emploi (assez banal) de cette préposition au sens réfléchi? Faut-il penser, avec Ehrlich[45a], que לך modifie le sens de l'expression, qui signifierait, en *Ex.*, XXXIV, 11, non pas « observe », c'est-à-dire « obéis à », mais « prends garde », « fais attention »? Si cette explication était la bonne, *Ex.*, XXXIV, 11ᵃ serait un appel liturgique à l'attention, comme on en trouve ailleurs, par exemple avec le verbe שמע (*Deut.*, VI, 4; IX, 1; XX, 3; XXVII, 9; *Jos.*, III, 9, etc.). Aussi bien, la traduction habituelle elle-même (« Observe ce que je t'ordonne... ») ne laisse-t-elle aucun doute sur la portée de cette invitation : elle veut attirer l'attention des auditeurs sur les commandements qu'on va leur rappeler.

3. אשר אנכי מצוך היום

La formule est attestée 19 fois dans le *Deutéronome* sous une forme identique[46], 7 fois sans היום[47], 6 fois avec complément au pl. et היום[48], 5 fois avec complément au pl., sans היום[49]. Ces statistiques concernent le TM. Dans les passages en question, Sam et LXX ont en général tendance à harmoniser. Il fallait s'y attendre : la formule habituelle (19 fois dans le TM) comportant à la fois le complément au sg. et la précision liturgique היום, Sam et LXX ont lu le complément au sg. là où le TM porte le pl.[50], et ajouté plusieurs fois היום[51]. Dans l'ensemble, le TM du *Deut.* est donc préférable au Sam et à la LXX. Il n'en va pas de même en *Ex.*, XXXIV, 11 (seul texte, en dehors du *Deut.*, où apparaisse notre formule) : l'absence de σήμερον dans le grec rend quelque peu douteux le היום de l'hébreu. Si l'on restituait d'après le grec[52] : שמר־לך כל אשר אנכי מצוך, l'originalité d'*Ex.*, XXXIV, 11ᵃ n'aurait plus à être prouvée. Aussi bien, en admettant même que le TM ait conservé intact le texte « primitif », les particularités relevées

[45a] A. B. Ehrlich, *Randglossen zur hebräischen Bibel*, I, *Genesis und Exodus*, Leipzig, 1908, p. 411.

[46] Dans le TM : *Deut.*, IV, 40; VI, 6; VII, 11; VIII, 1, 11; X, 13; XI, 8; XIII, 19; XV, 5, (15); XIX, 9; XXVII, 10; XXVIII, 1, 13, 15; XXX, 2, 8, 11, 16.

[47] TM : *Deut.*, VI, 2; XII, 14, 28; (XV, 11); (XIX, 7); (XXIV, 18, 22).

[48] TM : *Deut.*, XI, 13, 27, 28; XXVII, 1, 4; XXVIII, 14.

[49] TM : *Deut.*, IV, 2, 2; XI, 22; XII, 11; XIII, 1.

[50] LXX lit le sg. en *Deut.*, XI, 13, 22 (XIII, 1 B : pl.); XXVII, 4; XXVIII, 14; Sam en *Deut.*, XIII, 1; XXVIII, 14 (le pl., par contre, en XI, 8).

[51] LXX a σήμερον en *Deut.*, IV, 2ᵇ; VI, 2; XI, 22; XII, 11, 14; XIII, 1 (elle l'omet, par contre, en XV, 15). Sam : היום en IV, 2ᵃ; VI, 2; XI, 22; XII, 28; XIII, 1.

[52] Cf. aussi *Jug.*, XIII, 14 (TM).

ci-dessus suffiraient à elles seules à en signaler le caractère exceptionnel.

4. « ... *que Je t'ordonne aujourd'hui.* »

Un autre indice vient accentuer cette impression. Dans le *Deutéronome*, actuellement présenté comme discours de Moïse, l'expression « que je t'ordonne aujourd'hui » semble presque toujours prononcée par Moïse. Dans quelques textes, il est vrai (*Deut.*, VII, 4; XI, 13-14; XVII, 3; XXVIII, 20; XXIX, 5), « comme chez les prophètes »[53], « le discours de Moïse se change en discours de Dieu ». Plutôt que d'expliquer ces passages par des fautes de lecture[54], mieux vaut accepter le mystère dont ils enveloppent le « moi » de Moïse, médiateur de l'alliance entre Yhwh et son peuple[55]. Éliminer du *Deutéronome* des exceptions jugées trop rares pour être authentiques, ce serait faire violence au texte. Ces exceptions sont précieuses : ne conservent-elles pas des habitudes de langage tellement enracinées dans la pratique cultuelle qu'elles ont échappé çà et là à la logique des rédacteurs? Or si, dans le *Deutéronome*, le « Moi » divin ne se révèle que de manière exceptionnelle, c'est Lui que nous rencontrons d'emblée en *Ex.*, XXXIV, 11 : « Garde ce que Je t'ordonne... » Dans ce texte, l'enracinement cultuel et théophanique des « lectures de la Loi » est perçu, pour ainsi dire, à sa source même. De ce point de vue encore, *Ex.*, XXXIV, 11 semble beaucoup plus proche des « origines » que la formulation deutéronomique, déjà fixée, voire même largement systématisée.

5. הנני גֹרֵשׁ

La formule הנני + participe (indiquant comme déjà présent un futur prochain), très fréquente dans les oracles prophétiques[56], n'est

[53] A. DILLMANN, *Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua (KeH)*, 2e éd., Leipzig, 1886, p. 273.

[54] Ainsi, par ex., C. STEUERNAGEL, *Deuteronomium und Josua (HK)*, 1re éd., Göttingen, 1900 (1898), p. 27; A. KLOSTERMANN, *Der Pentateuch. Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte*, N. F., Leipzig, 1907, pp. 185 ss.

[55] Sur ces médiateurs, voir J. SCHARBERT, *Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient* (Quaestiones Disputatae, 23/24), Freiburg i. Br., 1964. Sur le « moi » mystérieux de l'orateur cultuel, parlant au nom de Moïse, et finalement au nom de Yhwh, voir N. LOHFINK, *Das Hauptgebot*, 1963, pp. 61 s.; cf. A. R. JOHNSON, *The One and the Many in the Israelite Conception of God*, 2e éd., Cardiff, 1961, pp. 34 s. (à propos de *Deut.*, XXIX, 5).

[56] הנני + part. : formule prophétique (oraculaire) : *II Sam.*, XII, 11; *I Rois*, XI, 31; XIV, 10; XVI, 3; XX, 13; XXI, 21; *II Rois*, XIX, 7; XX, 5; XXI, 12; XXII, 16, 20; *Is.*, XIII, 17; XXVIII, 16 *(leg.)*; XXIX, 14; XXXVII, 7; XXXVIII, 5, 8; XLIII, 19; LXV, 17, 18; LXVI, 12; *Jér.*, I, 15; II, 35; V, 14, 15; VI, 21; VIII, 17; IX, 6, 14; X, 18; XI, 11, 22; XII, 14; XIII, 13; XVI, 9, 16, 21; XIX, 3, 15; XX, 4; XXI, 4, 8; XXIII, 2, 15; XXV, 9; XXVIII, 16; XXIX, 17, 21, 32; XXX, 10, 18;

caractéristique, ni de Dtr (où elle n'apparaît que dans des oracles), ni du *Deut.* (où elle fait totalement défaut!). Elle se lit par contre dans J et dans P [57]. Un examen complémentaire des emplois de הנה + part. (au sens d'un futur prochain) dans le livre de l'*Exode* confirme l'importance de cette tournure dans les traditions J et corrige l'enquête précédente en indiquant plus nettement que cette construction n'est pas étrangère à E [58]. Dans l'ensemble, cependant, la préférence est à donner à J et cette constatation, qui n'impose pas l'attribution à J d'*Ex.*, XXXIV, 11[b], la favorise néanmoins.

Il reste qu'*Ex.*, XXXIV, 11[b] est plus original que la majorité des textes J rencontrés dans les deux enquêtes dont nous venons de résumer les résultats. Parmi les onze textes de tradition J les plus proches du passage étudié, sept relèvent en fait de la formule oraculaire, si abondamment attestée chez les prophètes [59]. Des quatre autres, le premier (XVI, 4), peu différent des précédents, annonce un miracle; le deuxième (XVII, 6), dans une annonce analogue, accentue l'aspect théophanique; *Ex.*, XIX, 9 est purement théophanique et c'est dans le cadre d'une théophanie que se situe la conclusion de l'alliance annoncée — ou proclamée — en *Ex.*, XXXIV, 10 [60]. L'application de la formule à la conquête, envisagée dans un avenir apparemment proche (*Ex.*, XXXIV, 11[b]), est en fait exceptionnelle.

XXXI, 8; XXXII, 3, 37; XXXIII, 6; XXXIV, 2, 17, 22; XXXV, 17; XXXIX, 16 (XL, 10 + אני); [(XLII, 4)]; XLIII, 10; XLIV, 11, 27, 30; XLV, 5; XLVI, 25, 27; XLIX, 5, 35; L, 18; LI, 1, 36; *Ez.*, IV, 16; VI, 3 (+ אני); XVI, 37; XXI, 3; XXII, 19; XXIII, 22, 28; XXIV, 16, 21; XXV, 9, 16; XXVI, 7; XXIX, 8, 19; XXXIV, 17; *Joël*, II, 19; IV, 8; *Am.*, VI, 14; VII, 8; *Mich.*, II, 3; *Hab.*, I, 6; *Soph.*, III, 19; *Zach.*, II, 13, 14; III, 8, 9; VIII, 7; *Mal.*, II, 3; III, 1; *Dan.*, VIII, 19; *II Chron.*, XXXIV, 24, 28.

[57] Textes J : *Ex.*, VIII, 17; IX, 18; X, 4; XVI, 4; XVII, 6; XXXIV, 11; *Nomb.*, XXIV, 14; (XXV, 12). Textes P : *Gen.*, VI, 13, 17 (+ אני); (IX, 9) (*id.*); XLVIII, 4. Les textes E sont aussi rares que peu caractéristiques : (*Gen.*, XLI, 17 au passé); *Ex.*, XIV, 17 (+ אני).

[58] Texte L (?) : *Ex.*, IV. 23. Textes J : *Ex.*, VII, 17 (cf. *Jos.*, III, 10 ss), 27; IX, 3; XIX, 9; XXXIV, 10. Textes E : *Ex.*, III, 13; XXIII, 20. — Dans les textes précédents, הנה + part. présente comme déjà là un futur prochain. Dans les récits, cette tournure permet d'animer une image, de la mettre, pour ainsi dire, sous les yeux des auditeurs (ou des lecteurs). Que le contexte soit au passé (textes L : *Ex.*, II, 6, 13; IV, 6; textes J : *Ex.*, III, 2; XIV, 10), au présent (J : *Ex.*, V, 16; E : IV, 14), ou au futur (J : *Ex.*, VII, 15; VIII, 16, 25), le participe conserve en fait la valeur de *présent* qui lui est naturelle.

[59] *Ex.*, IV, 23; VII, 17, 27; VIII, 17; IX, 3, 18; X, 4.

[60] *Nomb.*, XXV, 12 est une déclaration (au présent) plutôt qu'une annonce (au futur). Le cas de *Gen.*, IX, 9 est moins clair : au v. 11, en effet, והקמתי est au futur. Si donc on donne à ce verbe, au v. 11, le sens d' « établir » (qui est le sien en *Gen.*, VI, 18; IX, 9; XVII, 19, 21; *Ex.*, VI, 4), on devra considérer *Gen.* IX, 9 comme un futur prochain. Mais il n'est pas exclu qu'en *Gen.*, IX, 11, le sens soit en réalité « exécuter », « garder », « maintenir » (cf. par ex. *Deut.*, IX, 5; *II Sam.*, VII, 25; *I Rois*, II, 4, etc.; *II Rois*, XXIII, 3; *Jér.*, XXXIV, 18...) : alors, on pourrait traduire le v. 9 au présent. En *Ex.*, XXXIV, 10, il s'agit plutôt d'une annonce : la déclaration — ou proclamation — de l'alliance serait à chercher dans le כרתי du v. 27. Voir cependant : N. LOHFINK, *Die Landverheissung als Eid*, 1967, p. 109.

6. גרש

L'emploi du verbe גרש pour désigner l'expulsion des peuples de Canaan est traditionnel. Dans les autres textes, il est vrai, le verbe est au piel [61]. L'emploi du qal en *Ex.*, XXXIV, 11 tient probablement à la construction הנני + part. Le part. piel aurait amolli la formule : הנני מגרש מפניך! On aura préféré גורש, plus tranchant. Par ailleurs, le texte rejoint la majorité des textes apparentés, où le verbe est suivi de מפני [62].

7. *Les peuples à expulser.*

Les peuples à expulser ne sont énumérés qu'en *Ex.*, XXIII, 28 (Hiwwites, Cananéens, Hittites); XXXIII, 2 (Cananéens, Amorites, Hittites, Perizzites, Hiwwites et Jébuséens); XXXIV, 11 (Amorites, Cananéens, Hittites, Perizzites, Hiwwites et Jébuséens) [63]. Ailleurs, on se contente d'un pronom-suffixe (*Ex.*, XXIII, 29, 30, 13; *Jos.*, XXIV, 12; *Jug.*, II, 3; VI, 9), qui, en *Ex.*, XXIII, 31 et *Jug.*, II, 3, désigne « les habitants du pays ». En *Deut.*, XXXIII, 27, l'objet du verbe est « l'ennemi »; en *Jos.*, XXIV, 18 » (tous les peuples et) l'Amorite, habitant du pays »; en *Ps.*, LXXVIII, 55; LXXX, 9; *I Chron.*, XVII, 21, « des nations ». Ajoutons que l'ordre des listes d'*Ex.*, XXIII, 8; XXXIII, 2; XXXIV, 11 ne correspond ni à celui de J (*Ex.*, III, 8, 17; cf. XIII, 5 — Cananéens, Hittites, Amorites, Perizzites, Hiwwites, Jébuséens), ni à celui de D (*Deut.*, XX, 17; *Jos.*, IX, 1; XII, 8; cf. *Deut.*, VII, 1 — Hittites, Amorites, Cananéens, Perizzites, Hiwwites, Jébuséens) [64]. Cette remarque souligne à sa manière l'originalité d'*Ex.*, XXXIV, 11.

[61] *Ex.*, XXIII, 28, 29, 30, 31; XXXIII, 2; *Deut.*, XXXIII, 27; *Jos.*, XXIV, 12, 18; *Jug.*, II, 3; VI, 9; *Ps.*, LXXVIII, 55; LXXX, 9; *I Chron.*, XVII, 21.

[62] *Ex.*, XXIII, 29, 30; *Deut.*, XXXIII, 27; *Jos.*, XXIV, 12, 18; *Jug.*, II, 3; VI, 9; *Ps.*, LXXVIII, 55; *I Chron.*, XVII, 21.

[63] *Jos.*, XXIV, 11 (add. réd.) : Amorites, Perizzites, Cananéens, Hittites, Girgashites, Hiwwites, Jébuséens. — En *Ex.*, XXIII, 28, les listes longues de Sam et LXX sont suspectes. De même, l'addition de « Girgashites » en *Ex.*, XXXIII, 2; XXXIV, 11.

[64] Sur l'*ordre* des listes de peuples, voir M. CALOZ, dans *RB*, LXXV, 1968, pp. 33 s. Sur le lien qui existe entre ces listes et la promesse de prise de possession de la Terre : N. LOHFINK, *Die Landverheissung...*, 1967, pp. 98 s.

[65] *Gen.*, XXIV, 6 (E); XXXI, 24 (E); *Ex.*, XXXIV, 12; *Deut.*, VI, 12; VIII, 11; XII, 13, 19, 30; XV, 9 (au pl. : *Deut.*, IV, 23; XI, 16; cf. IV, 15 ss).

Exode, XXXIV, 12

8. השמר לך פן [65].

« Garde-toi de... » Que l'expression apparaisse six fois dans le *Deut.*, le fait n'a rien de surprenant : ces mises en garde s'accordent bien avec le style parénétique. Mais le style parénétique du *Deutéronome* ne s'explique en définitive que par le *Sitz im Kultus* des traditions qu'il recueille. *Ex.*, XXXIV, 12 baigne encore dans ce milieu originel : plutôt que d'expliquer ce texte par ses parallèles deutéronomiques, il faut y voir un témoin de leur origine cultuelle. Précisons que la parénèse ne fait ici que reprendre une expression du langage courant (cf. *Gen.*, XXIV, 6) [66].

9. כרת ברית ל [67].

Nous n'avons à entrer actuellement, ni dans les discussions relatives au mot *berît* [68], ni dans la question de savoir s'il convient, dans l'étude de ce concept, de partir de l'idée d'accord bilatéral entre égaux [69] ou de souligner au contraire le caractère unilatéral de la *berît*, de mettre en avant *l'acte* d'engagement ou d'insister sur *la relation* qui découle de cet acte [70].

[66] Il est intéressant de noter que ce texte E fait suite à des versets J (*Gen.*, XXIV, 2b-4) où Abraham fait jurer à son serviteur de ne pas prendre pour son fils une femme parmi les filles des Cananéens!

[67] L'abondance des ouvrages relatifs à l'alliance ne facilite pas le travail bibliographique. Sur le mot ברית et son emploi, on pourra se contenter des indications de P. van IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, Tournai, 1954, p. 237, et de R. de VAUX, dans *Mélanges E. Tisserant*, I (*StT*, 231), Città del Vaticano, 1964, p. 124, note 30, en y ajoutant les titres mentionnés ci-dessous (notes suivantes). Pour une enquête plus large (intégrant les parallèles extra-bibliques), voir les bibliographies de D. J. McCARTHY, *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament* (*AnBibl*, 21), Rome, 1963, pp. XIII-XXIV; ID., *Der Gottesbund im Alten Testament. Ein Bericht über die Forschung der letzten Jahre* (Stuttgarter Bibelstudien, 13), Stuttgart, 1966, pp. 7-16.

[68] Récemment encore : O. LORETZ, בְּרִית — « *Band-Bund* », dans *VT*, XVI, 1966, pp. 239-241.

[69] Comme le fait L. KOEHLER, dans *JSS*, I, 1956, p. 4.

[70] J. BEGRICH, *Berit. Ein Beitrag zur Erfassung einer alttestamentlichen Denkform*, dans *ZAW*, LX, N.F. XIX, 1944, pp. 1-11, estime que ברית désigne primitivement une relation entre deux partenaires inégaux. La *berît* est unilatérale : c'est le puissant qui s'engage à l'égard du moins puissant (p. 2). L'acte d'engagement n'est pas oublié (cf. pp. 2-4), mais l'accent est mis sur la relation entre inégaux. Le traité bilatéral serait une transformation de la *berît* primitive (cf. pp. 4 ss). — A. JEPSEN, *Berith. Ein Beitrag zur Theologie der Exilszeit*, dans *Verbannung und Heimkehr*, Festschr. W. Rudolph, Tübingen, 1961, pp. 161-179, parvient à surmonter l'opposition des points de vue de Begrich et de Koehler en présentant la *berît* d'un homme (ou d'un groupe) comme un acte solennel, une promesse confirmée par un rite, par lesquels il assume devant Yhwh des obligations déterminées. E. KUTSCH, *Gesetz und Gnade. Probleme des alttestamentlichen Bundesbegriffs*, dans *ZAW*, LXXIX, 1967, pp. 18-35, insiste, lui aussi, sur l'engagement solennel. ID., *Der Begriff* בְּרִית *in vordeutero-*

Notre enquête portant seulement sur l'expression כרת ברית ל [71], qui constitue, on le sait, le point de départ de J. Begrich [72], il y a tout lieu de croire que les résultats obtenus se rapprocheront des siens. Est-il besoin de souligner qu'on ne peut interpréter cet accord comme une confirmation de la thèse de Begrich? D'un examen partiel, il n'est évidemment pas question de tirer des conclusions aussi larges.

La *berît* dont il s'agit dans les textes qui nous intéressent est presque toujours une *berît* entre partenaires inégaux. Cette disparité est évidente dans une première série de textes, dont Lohfink a expliqué les contacts étroits en recourant à l'hypothèse d'une texte d'alliance de Gilgal — en tout cas ,d'une tradition d'alliance — qui en constituerait la souche commune : *Ex.*, XXIII, 32; XXXIV, 12, 15; *Deut.*, VII, 2; *Jug.*, II, 2 [73]. On notera que ces interdictions de conclure alliance [74] avec les habitants du pays n'équivalent pas à la simple défense de s'engager à leur égard (par exemple à les laisser en vie — *Jos.*, IX, 15) [75], sans leur imposer en contrepartie la moindre servitude. Quelques passages susceptibles d'être interprétés dans ce sens ne doivent faire oublier, ni l'existence de traités de vassalité (et l'énorme bibliographie du sujet!), ni le contexte même des interdictions bibliques : ne s'agit-il pas, dans les passages indiqués, des habitants du pays vaincus par Israël, ou plus exactement que Yhwh lui-même a chassés devant son peuple (*Ex.*, XXIII, 31b-32; XXXIV, 11-12; *Deut.*, VII, 1-2; *Jug.*, II, 2-3)? Dans un tel contexte, לא תכרת להם ברית ne peut signifier simplement : tu ne t'engageras pas à leur égard. « Tu ne couperas pas de *berît* pour eux » veut dire en réalité : « tu ne prendras pas

nomischer Zeit, dans *Das ferne und nahe Wort*, Festschr. L. Rost (*BZAW*, 105), Berlin, 1967, pp. 133-143, reconnaît dans un groupe de textes un engagement sans contrepartie; ailleurs, l'imposition à autrui d'une obligation sans engagement personnel; ailleurs enfin, une *berît* bilatérale. Enfin, N. LOHFINK, *Die Landverheissung als Eid*, 1967, pp. 101-113, est tout naturellement amené, à partir de *Gen.*, XV, 18, à mettre l'accent sur le serment.

[71] D'après B.D.B., s.v. כָּרַת, qal, 4, c : *Ex.*, XXIII, 32; XXXIV, 12, 15; *Deut.*, VII, 2; *Jos.*, IX, 6, 7, 11, 15, 16; XXIV, 25; *Jug.*, II, 2; *I Sam.*, XI, 1; *II Sam.*, V, 3; *I Rois*, XX, 34; *II Rois*, XI, 4; *Is.*, LV, 3; LXI, 8; *Jér.*, XXXII, 40; *Ez.*, XXXIV, 25; XXXVII, 26; *Ps.*, LXXXIX, 4; *Job*, XXXI, 1; *Esdr.*, X, 3; *I Chron.*, XI, 3; *II Chron.*, XXI, 7; XXIX, 10. — J'ai omis *Jér.*, XXXIV, 18. On pourrait ajouter *Os.*, II, 20 (d'après KOEHLER-BAUMGARTNER, s. v. בְּרִית, V, 2).

[72] J. BEGRICH, *art. cité* (*supra*, note 70).

[73] Cf. N. LOHFINK, *Das Hauptgebot*, 1963, pp. 167 ss, 309 s.

[74] Même si *berît* désigne d'abord l'acte solennel d'engagement, l'expression « conclure alliance » peut être retenue ici. La recherche du sens exact du mot *berît* dans tel ou tel texte biblique (voire dans l'ensemble des textes bibliques) est entièrement légitime. Elle ne doit pourtant pas faire oublier les données extra-bibliques. Or, l'existence de traités de vassalité interdit de considérer les « engagements » en question comme un acte du vainqueur qui n'impliquerait pour les vaincus aucune obligation!

[75] U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*. Translated... by I. ABRAHAMS, Jérusalem, 1967, p. 309, pense à « the amnesty » (חנינה) « granted by a conqueror to the conquered ».

l'initiative de leur imposer la conclusion d'une *berît* ». La place privilégiée accordée au vainqueur, sujet de l'expression « couper une alliance à », ne tient donc pas au fait qu'il serait *le seul à s'engager*, mais à ce que, lui seul, il a l'intitiative : c'est lui qui impose *au* vaincu la conclusion d'une alliance et qui en édicte les conditions. Que cette « initiative » du plus fort dans la conclusion de l'alliance n'empêche aucunement les vaincus de prendre les devants en suppliant le vainqueur de leur accorder une *berît*, c'est évident. Aussi bien, certains textes mentionnent-ils explicitement cette démarche (*I Sam.*, XI, 1; cf. *Jos.*, IX). Mais elle ne signifie pas que, dans la conclusion de la *berît*, le suzerain sera le seul à s'engager et que, par la suite, les vassaux n'auront qu'à jouir de la protection de leur seigneur! « Coupe-nous une *berît* et nous te servirons » (*I Sam.*, XI, 1) laisse entrevoir tout autre chose : « Impose-nous la conclusion d'un traité et nous serons tes esclaves. »

Les textes que nous venons de rappeler se rattachent tous, de près ou de loin, aux traditions de Gilgal : *Ex.*, XXIII, 32; XXXIV, 12, 15; *Deut.*, VII, 2; *Jug.*, II, 2, au « texte d'alliance de Gilgal » (Lohfink), *Jos.*, IX, 6 ss et peut-être *I Sam.*, XI, 1, aux récits du sanctuaire [76]. Dans le texte actuel de *Jos.*, IX, c'est au camp de Gilgal (v. 6) que les Gabaonites viennent demander à Josué et aux hommes d'Israël de conclure alliance avec eux et qu'ils obtiennent, par ruse, l'alliance qu'ils souhaitaient [77]. Quant à *I Sam.*, XI, 1, il constitue l'introduction

[76] En parlant de « sanctuaire », on n'entend pas affirmer l'existence à Gilgal d'un sanctuaire-bâtiment. On peut fort bien penser à un sanctuaire à ciel ouvert.

[77] Du point de vue de l'histoire des traditions, « Josué » et « le camp de Gilgal » pourraient ne pas être primitifs. L'examen de ce problème n'a pas à nous retenir ici. Il suffit, en effet, que le texte actuel de *Jos.*, IX, mentionne le camp de Gilgal. Cette précision indique (au minimum) que le récit « primitif » a été recueilli et remanié dans un milieu (ou par un auteur) qui s'intéressait au camp de Gilgal et le présentait comme le pivot de la conquête du Sud (cf. *Jos.*, IX, 6; X, 6, 7, 9, 15, 43). Cette schématisation se comprend parfaitement si l'on admet que Gilgal a été, à une certaine époque, le centre d'intérêt des narrateurs — autrement dit : si les traditions de la conquête ont « séjourné » à Gilgal, y ont été rassemblées et remaniées. Sur ce point, Alt, Noth et von Rad ont incontestablement vu juste (A. Alt, *Josua*, dans *Werden und Wesen des Alten Testaments* [*BZAW*, 66], Berlin, 1936, pp. 13-29 [21]; M. Noth, *Das Buch Josua* [*HAT*], 1re éd., Tübingen, 1938 [2e éd., 1953]; G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* [*BWANT*, IV, 26 = 78], Stuttgart, 1938, p. 42). Si l'on admet que les récits de la conquête ont été schématisés au bénéfice du lieu de culte où on les racontait, on doit reconnaître que le rôle assigné à Gilgal ne fait plus difficulté. Il n'y a donc aucune raison de penser ici à quelque autre Gilgal. Dans tous ces textes, il s'agit bien du Gilgal près de Jéricho. Cf. K. Galling, *Bethel und Gilgal*, dans *ZDPV*, LXVI, 1943, pp. 140-155 (141 ss); LXVII, 1944-1945, pp. 21-43. — Sur *Jos.*, IX et les Gabaonites, outre les commentaires, voir notamment Y. Kaufmann, *Tôlᵉdôt hāʾèmûnāh hayyiśrᵉʾélît*, I, 3, 7e impr., Tel Aviv, 5727 (1967), pp. 647 ss; A. Biram, *mas ʿôbéd*, dans *Tarbiz*, XXIII, 1952, pp. 137-142 (139 s.) (hébr.); M. Haran, *The Gibeonites, the Nethinim and the sons of Solomon's servants*, dans *VT*, XI, 1961, pp. 159-169; J. Liver, *The Literary History of Joshua IX*, dans *JSS*, VIII, 1963, pp. 227-243; F. Ch. Fensham, *The Treaty between Israel and the Gibeonites*, dans *BA*, XXVII, 1964, pp. 96-100; J. Blenkinsopp, *Are there Traces of the*

d'un récit où la victoire de Saül contre les Ammonites aboutit à une assemblée de Gilgal : Saül y est proclamé roi, devant Yhwh, à Gilgal (vv. 14-15) [78]. Il resterait à savoir si le rattachement des vv. 12-13, 14-15 au récit précédent est l'œuvre de la tradition orale ou simplement celle d'un rédacteur. La question est trop vaste pour être abordée ici [79].

Si l'expression « couper une alliance à... » apparaît une douzaine de fois dans des textes apparentés aux traditions de Gilgal [80], les passages relatifs à David et à sa dynastie, au nouveau David et aux promesses d'avenir, l'utilisent eux aussi volontiers. On notera cependant que l'accent se déplace : quand c'est Yhwh lui-même qui prend l'initiative d'accorder une *berît* à David ou à son Peuple, les textes soulignent avant tout l'engagement divin, sans s'arrêter aux obligations des bénéficiaires de la *berît* [81]. Par contre, dans la *berît* imposée par Yehoyada aux officiers de la garde (*II Rois*, XI, 4), il n'est fait mention que des obligations de ces derniers. Quand David, déjà roi de Juda (*II Sam.*, II, 4), octroie une *berît* aux anciens d'Israël (*II Sam.*, V, 3 // *I Chron.*, XI, 3), cette *berît* n'est pas seulement un engagement de David : elle comporte, pour les tribus d'Israël, des devoirs envers leur souverain. Il n'en est que plus frappant de constater qu'en dépit de ces nuances diverses, les textes concernent tous une *berît* accordée, octroyée ou imposée [82] par le supérieur *à* l'inférieur, par Yhwh *à* David ou *à* son

Gibeonite Covenant in Deuteronomy?, dans *CBQ*, XXVIII, 1966, pp. 207-219; J. M. Grintz, *The Treaty of Joshua with the Gibeonites*, dans *JAOS*, LXXXVI, 1966, pp. 113-126.

[78] C'est probablement du Gilgal près de Jéricho qu'il s'agit ici. *I Sam.*, X, 8 irait dans ce sens : « Tu descendras avant moi à Gilgal ». — Voir K. Galling, *art. cité*, dans *ZDPV*, LXVI, 1943, pp. 147 s.

[79] Outre les commentaires et les travaux classiques, voir les études récentes : M. Buber, *Die Erzählung von Sauls Königswahl*, dans *VT*, VI, 1956, pp. 113-173 (150 ss); H. Wildberger, *Samuel und die Entstehung des israelitischen Königtums*, dans *Festgabe für W. Baumgartner*, *TZ*, XIII, 1957, pp. 442-469; A. Weiser, *Samuel. Seine geschichtliche Aufgabe und religiöse Bedeutung. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu 1. Samuel 7-12* (*FRLANT*, 81), Göttingen, 1962, pp. 69 ss; M. Tsevat, *The Biblical Narrative of the Foundation of Kingship in Israel*, dans *Tarbiz*, XXXVI, 1966-1967, pp. 99-109 (hébr., résumé anglais); C. E. Hauer, *Does I Samuel 9, 1-11, 15 Reflect the Extension of Saul's Dominions?*, dans *JBL*, LXXXVI, 1967, pp. 306-310; J. A. Soggin, *Das Königtum in Israel. Ursprünge, Spannungen, Entwicklung* (*BZAW*, 104), Berlin, 1967, pp. 41 ss.

[80] *Ex.*, XXIII, 32; XXXIV, 12, 15; *Deut.*, VII, 2; *Jos.*, IX, 6, 7, 11, 15, 16; *Jug.*, II, 2; *I Sam.*, XI, 1, voire même (?) *Esdr.*, X, 3, qui, par le biais de l'interdiction des « mariages mixtes » (cf. *Ex.*, XXXIV, 16; *Deut.*, VII, 3 — cf. *Esdr.*, IX, 1-2), pourrait avoir hérité d'une terminologie dont, à une époque tardive, on ne percevait plus le sens exact. Dans ce cas, il faudrait traduire, en *Esdr.*, X, 3, « avec notre Dieu » et non « devant notre Dieu » (Koehler-Baumgartner, s. v. בְּרִית, III, 1, c). Même usage (abusif) de l'expression en *II Chron.*, XXIX, 10 (conclure une alliance *avec* Yhwh). Toutefois, *II Chron.*, XXI, 7 emploie correctement la formule. On peut donc hésiter sur la traduction d'*Esdr.*, X, 3.

[81] En *Jér.*, XXXII, 40, en mettant sa « crainte » dans le cœur des siens, Yhwh leur accorde lui-même le don de fidélité à l'alliance.

[82] On notera que ces verbes ne sont pas une traduction de כרת, qui évoque davantage le

Peuple (1), par David *aux* anciens d'Israël (2), par Yehoyada *aux* officiers (3) :

(1) Yhwh a accordé son alliance à David : *Ps.*, LXXXIX, 4; *II Chron.*, XXI, 7.

Yhwh accordera une alliance éternelle : *Is.*, LV, 3 (LXI, 8; *Jér.*, XXXII, 40; cf. *Ez.*, XXXVII, 26; *Ps.*, LXXXIX, 4-5) [83], une alliance de paix : *Ez.*, XXXIV, 25 (cf. *Os.*, II, 20); *Ez.*, XXXVII, 26.

(2) David accorde une *berît* aux anciens d'Israël : *II Sam.*, V, 3 // *I Chron.*, XI, 3.

(3) Yehoyada impose une *berît* aux centeniers : *II Rois*, XI, 4 [84].

Bref, de l'examen précédent, Il ressort que l'expression כרת ברית ל, difficilement traduisible, implique effectivement l'idée d'*accorder une berît à quelqu'un* ou, quand le sujet est « Yhwh », de *conclure une alliance au bénéfice de quelqu'un* (cf. Koehler-Baumgartner) [85]. Ajoutons que l'octroi d'une alliance entraîne de soi son imposition au vassal. Nos textes, en tout cas, à l'exception de deux versets tardifs (*Esdr.*, X, 3; *II Chron.*, XXIX, 10), concernent tous des *alliances entre supérieur et inférieur*, entre vainqueurs et vaincus, entre Yhwh et la dynastie, entre le roi et ses sujets, entre Yhwh et son Peuple. *Jos.*, XXIV, 25 n'échappe pas à cette règle. Si Josué prend l'initiative d'imposer au peuple une alliance, c'est au nom de Yhwh, en médiateur de l'alliance, qu'il agit. Mais, à ce titre, incontestablement, il entend

rite de conclusion d'alliance. Ils veulent seulement souligner, dans l'expression étudiée, la portée de la prép. ל.

[83] A rapprocher du texte cananéen du VIIe siècle av. J.-C., découvert en 1933 près de Arslan Tash (Haute-Syrie). Cf. Th. H. GASTER, *A Canaanite Magical Text*, dans *Or*, XI, 1942, pp. 41-79 (44); (ID., *The Magical Inscription from Arslan Tash*, dans *JNES*, VI, 1947, pp. 186-188). On lit aux lignes 8-11 : *k krt ln 'lt 'lm 'šr krt ln*, que Gaster traduit (p. 44) : « ... for there hath been made with us a bond everlasting! Ašur hath made (it) with us... » Gaster renvoie lui-même (p. 65) à *Is.*, LXI, 8; *Jér.*, XXXII, 40, etc. On notera qu'ici encore il y a disparité : c'est le dieu Ašur qui accorde son « alliance » (sur cette traduction de *'lt*, voir GASTER, *ibid.*, p. 65; cf. Ch.-F. JEAN et J. HOFTIJZER, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'Ouest*, Leiden, 1965, s. v. אלה II).

[84] En *Job*, XXXI, 1, Job évoque la *berît* qu'il avait imposée *à* ses yeux. — Ainsi, parmi les textes étudiés, seul *II Chron.*, XXIX, 10 (conclure une alliance *avec* Yhwh) concerne sûrement l'engagement d'un inférieur envers un supérieur. Partout ailleurs, כרת ברית ל a pour sujet le supérieur accordant ou (et) imposant une *berît* à son inférieur. Dans l'exégèse (difficile) de *I Rois*, XX, 34, il faut tenir compte de l'usage (unanime dans les textes bibliques anciens). Certaines interprétations de ce passage obscur et discuté sont, à cet égard, peu satisfaisantes (par ex., A. JEPSEN, *Berith*, pp. 164 s.; E. KUTSCH, *Der Begriff...*, p. 135). Le plus simple est de supposer un changement d'interlocuteur. Ainsi, É. DHORME (Bible de la Pléiade, 1956) : « Ben-Hadad lui dit : « Les villes que mon père a prises à ton père, je les rendrai et tu pourras te créer des bazars à Damas, comme mon père en avait créé à Samarie. — Et moi, je te laisserai partir contre un traité ». Il conclut donc un traité avec lui et le laissa partir. » Comme il est normal, c'est le roi d'Israël, vainqueur, qui prend ici l'initiative.

[85] KOEHLER-BAUMGARTNER, s. v. בְּרִית, III, 2 et V, 2. — Dans la conclusion de la *berît*, le supérieur, *lui aussi*, s'engage. Ainsi « l'alliance » conclue par Yhwh est-elle inséparable de l'engagement divin.

obliger le peuple [86]. Un traité analogue existait-il en Israël entre le roi et le peuple? [87] La monarchie apparaîtrait alors comme l'héritière de la ligue des tribus et la présence de notre expression dans les traditions de Gilgal, le pacte de Sichem et la terminologie dynastique soulignerait cette continuité avec une vigueur inattendue [88]. Qu'au terme de l'enquête entreprise, des perspectives aussi larges s'imposent naturellement à l'esprit, c'est en tout cas le meilleur signe que l'expression étudiée, loin de relever du vocabulaire « deutéronomiste », s'enracine dans le passé le plus lointain du Peuple de l'alliance.

10. יושב הארץ [89].

De l'étude d'une formule stéréotypée comme celle-là, peut-on espérer quelques lumières sur le caractère ancien ou tardif d'*Ex.*, XXXIV, 12 ss? L'examen des textes invite à répondre affirmativement. Aussi bien, ne faut-il pas considérer trop vite יושב הארץ comme une sorte de substantif invariablement appliqué à « l'habitant du pays ». Le pluriel, il est vrai, toujours à l'état construit — יֹשְׁבֵי הארץ — [90], inciterait à ce nivellement simpliste. Mais c'est au singulier (collectif) que nous avons affaire. Or si l'usage au pl. invite à envisager le sg. comme étant, lui aussi, à l'état construit, on ne saurait, pour autant, affirmer qu'il le soit toujours. De toute façon, l'analyse des textes montre bien que le participe, même employé comme nom, conserve plus ou moins (selon le contexte) sa valeur du verbe. Il vaut la peine d'exa-

[86] E. Kutsch, *Der Begriff...*, p. 141, a bien vu ce point. Mais si *Jos.*, XXIV, 25 veut dire effectivement que Josué a imposé *au* peuple des obligations précises, tout le contexte invite à penser qu'il ne l'a pas fait en son propre nom. Il faut donc maintenir à la fois la remarque judicieuse de Kutsch et les idées de Noth, Baltzer, Schmitt et L'Hour qu'il discute à cette occasion.

[87] Voir G. Fohrer, *Der Vertrag zwischen König und Volk in Israel*, dans *ZAW*, LXXI, 1959, pp. 1-22, et les travaux qu'il cite, notamment J. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten*, Strassburg, 1914, pp. 60-63.

[88] On peut se demander s'il n'y aurait pas là un premier élément susceptible d'établir un lien entre deux hypothèses de Lohfink, celle du « texte d'alliance de Gilgal » (rappelée ci-dessus, p. 325) et celle, plus difficile mais fort intéressante, du document d'alliance de la dynastie judéenne, parvenu finalement aux mains du roi Josias — voir : N. Lohfink, *Die Bundesurkunde des Königs Josias (Eine Frage an die Deuteronomiumsforchung)*, dans *Bib*, XLIV, 1963, pp. 261-288; 461-498. *I Sam.*, XI serait-il un chaînon intermédiaire entre les textes « amphictyoniques » et les textes de la monarchie davidique?

[89] יושב הארץ : *Gen.*, XXXIV, 30 (L); L, 11 (J); *Ex.*, XXXIV, 12, 15; (*Nomb.*, XIV, 14 + הזאת); *Jos.*, XXIV, 18; (*Jug.*, XI, 21 + ההיא); *II Sam.*, V, 6; (*Jér.*, XLVII, 2; *Ez.*, VII, 7) (en *Is.*, XXVI, 21, il s'agit de « tous les habitants de la terre »). — Désignant une catégorie, l'expression équivaut à un pl. (Cl. Joüon, § 135 *c*). Cependant, la traduction littérale au sg. est possible en français : « l'habitant du pays », au sens collectif.

[90] יושבי הארץ : (*Gen.*, XXXVI, 20); *Ex.*, XXIII, 31; *Nomb.*, XXXII, 17; XXXIII, 52, 55; *Jos.*, II, 9, 24; VII, 9; IX (11), 24; XIII, 21; *Jug.*, I, 32, 33; (II, 2 + הזאת); *Jér.*, I, 14; VI, 12; X, 18; (XIII, 13 + הזאת); *Os.*, IV, 1; *Joël*, I, 2, 14; II, 1; *I Chron.*, XI, 4; XXII, 18; *II Chron.*, XX, 7. (En *Jér.*, XXV, 29, 30; *Soph.*, I, 18 [?]; *Zach.*, XI, 6; *Ps.*, XXXIII, 14, il s'agit des « habitants de la terre »).

miner de ce point de vue les textes du Pentateuque et des livres historiques : on y repérera facilement deux séries de textes. Dans le premier groupe, יושב הארץ est employé comme *substantif* et, si l'on précise l'identité de cet « habitant du pays » — il s'agit du Cananéen —, « habitant du pays » n'en reste pas moins une formule stéréotypée, désignant les indigènes, les sédentaires du pays (de Canaan). Dans le second groupe, au contraire, l'accent se déplace : c'est de *l'Amorite* ou du *Jébuséen* qu'on précise qu'il habite le pays. Ici, la valeur *verbale* du participe est plus nettement perceptible. Le traducteur doit renoncer à employer un substantif. Il ne peut même, sous peine de lourdeur, conserver le participe.

Mieux que ces considérations trop abstraitement grammaticales, un effort de traduction littérale et un bref commentaire feront sentir les nuances que nous voulons signaler.

En *Gen.*, XXXIV, 30, après le massacre des Sichémites, Jacob dit à Siméon et à Lévi : « Vous m'avez rendu tabou, en me rendant odieux auprès de l'habitant du pays, auprès du Canaéen et auprès du Perizzite. Et moi, je ne suis qu'un petit nombre d'hommes... »

Une lecture « naïve » de ce texte y reconnaîtrait les conditions de vie d'un clan semi-nomade. Pour Jacob et ses fils, qui ne sont qu'une poignée d'hommes, contacts et échanges avec « l'habitant » sont une nécessité vitale. L'hostilité des sédentaires est à redouter. Les reproches de Jacob sont si naturels qu'on croirait entendre parler le vieux chef! On s'étonne seulement de la précision : « auprès du Cananéen et auprès du Perizzite ». Ne serait-elle pas une addition postérieure? Dans le récit ancien, il n'était probablement question que de « l'habitant du pays ».

Cette exégèse naïve n'est pas à mépriser. Laisser parler le texte vaut toujours mieux que de lui imposer nos « hypothèses scientifiques » sur l'origine des tribus et la formation de l'amphictyonie, les sources à retrouver en *Gen.*, XXXIV, etc. La « première impression » atteint souvent l'essentiel. Dans le cas présent, cette première impression est nettement favorable à l'ancienneté du v. 30, à l'exception, peut-être, des mots « Cananéen » et « Perizzite ». Or, E. Nielsen a relevé, parmi les traits émanant de narrateurs judéens, la juxtaposition de « Cananéens » et « Perizzites », qu'on trouve « en *Jug.*, I, 4 ss et dans l'adaptation judéenne des traditions de Sichem-Béthel, *Gen.*, XIII, 7 »[91].

[91] E. NIELSEN, *Shechem. A Traditio-Historical Investigation*, Copenhagen, 1955, p. 258 (sur *Gen.*, XXXIV, voir pp. 241 ss). — Il est intéressant de noter que, dans ce texte « judéen » qu'est *Gen.*, XIII, 7, le participe n'est pas employé comme nom. Il a pleinement valeur du verbe : והכנעני והפרזי אז יֹשֵׁב בארץ.

Il en irait de même de מתי מספר, qui apparaît en *Deut.*, IV, 27; *Jér.*, XLIV, 28; *Ps.*, CV, 12 et *I Chron.*, XVI, 19 [92]. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, reconnaissons que *Gen.*, XXXIV, 30, en son état actuel, a été marqué par la tradition judéenne. S'ensuit-il que le verset soit secondaire? La question, on le sent, nous entraînerait trop loin : dans une histoire des traditions de *Gen.*, XXXIV, tâche hérissée de difficultés — et de peu de profit dans le présent travail. Du point de vue qui est ici le nôtre, peu importe en effet que *Gen.*, XXXIV conserve une tradition antérieure à la sédentarisation ou que la formation du récit suppose la sédentarisation accomplie [93]. Des tribus qui viennent à peine de se fixer ne perdent pas par enchantement leurs habitudes de langage, surtout quand elles racontent les hauts faits et les aventures (authentiques, imaginaires, ou l'un et l'autre à la fois) de leurs ancêtres semi-nomades. Or, dans la bouche d'un semi-nomade, que peut donc signifier l'expression « l'habitant du pays »? Évidemment, le sédentaire, *l'habitant!* Si, en réalité, ce sont des sédentaires qui parlent ce langage, le fait en dit long sur leur origine... Secondaire ou primitif, *Gen.*, XXXIV, 30 est donc bien un témoin du passé nomade.

Même écho, déjà plus lointain, dans le récit du deuil de Jacob : « L'habitant du pays, le Cananéen, vit le deuil à Goren ha'atad et ils dirent : C'est un grand deuil pour les Égyptiens. C'est pourquoi on l'a appelée 'Abel Miṣrayim — c'est au-delà du Jourdain » (*Gen.*, L, 11).

A la lumière de ce récit étiologique et surtout de *Gen.*, XXXIV, 30, on peut difficilement aborder *Ex.*, XXXIV, 12, 15 sans y reconnaître un langage identique : un langage de nomades habitués à parler de « l'habitant du pays », *catégorie* d'hommes étrangers à leur genre de vie. Autrefois, cependant, ils avaient eu avec eux des rapports ... pacifiques ou difficiles. Aujourd'hui, quelque chose a changé dans la vie des semi-nomades. Un Dieu « jaloux » les veut strictement séparés de « l'habitant » : « Garde-toi de conclure alliance avec l'habitant du pays où tu vas entrer, de peur qu'il ne soit un piège au milieu de toi... » (*Ex.*, XXXIV, 12; cf. v. 15).

Un verset de ce genre, qui conserve une vieille expression absente du *Deutéronome* — et qui, dans les textes tardifs (*Jér.*, XLVII, 2; *Ez.*, VII, 7; plus encore *Is.*, XXVI, 21) a perdu son originalité — aurait-il quelque chance de *dépendre* du *Deutéronome?* « L'habitant du pays »

[92] ID., *ibid.*

[93] S. LEHMING, *Zur Ueberlieferungsgeschichte von Gen 34*, dans *ZAW*, LXX, 1958, pp. 228-250, voit dans *Gen.*, XXXIV un produit de l'amphictyonie. — P. S. Sur *Gen.*, XXXIV, voir maintenant : A. de PURY, *Genèse XXXIV et l'histoire*, dans *RB*, LXXIV, 1969, pp. 5-49.

n'apparaît en pareil contexte que dans les traditions J que nous venons de rappeler (et en *Nomb.*, XIV, 13-14, moins significatif) [94]. En faveur de l'assignation à J des versets qui nous intéressent, n'est-ce pas là un argument de poids [95]?

L'originalité des textes précédents et de l'emploi de יושב הארץ comme *substantif* désignant « l'habitant » apparaîtra plus évidente encore si nous les comparons aux textes de la seconde série, où la valeur *verbale* du participe est beaucoup plus nettement perceptible. En *Jos.*, XXIV, 18, on pourrait conserver à la rigueur la traduction « habitant du pays ». Mais, déjà, l'accent s'est déplacé : au lieu de « l'habitant du pays, l'Amorite », nous lisons « l'Amorite, habitant du pays ». « Et Yhwh chassa devant nous (tous les peuples et) l'Amorite, habitant du pays ». Aussi bien, la traduction « qui habitait le pays » (Dhorme; cf. Bible du Centenaire, Bible de Jérusalem...) est-elle ici plus naturelle. En *Jug.*, XI, 21, elle s'impose pratiquement : « ... Et Israël prit possession de tout le pays de l'Amorite, habitant de ce pays » doit s'effacer devant la version : « Et Israël prit possession de tout le pays de l'Amorite, qui habitait ce pays ». Il en va de même en *II Sam.*, V, 6, qu'on traduira : « Et le roi marcha avec ses hommes sur Jérusalem contre le Jébuséen, qui habitait le pays » (cf., au pl., *I Chron.*, XI, 4).

Résumons en terminant les remarques précédentes. Employé comme substantif dans les traditions J, יושב הארץ a conservé une saveur « nomade » qu'on retrouverait difficilement dans les textes où la même expression désigne simplement tel ou tel peuple « qui habitait le pays » (dans ce dernier cas, le participe est employé comme verbe). En *Ex.*, XXXIV, 12, 15, l'interdiction de conclure alliance avec l'habitant apparaît donc formulée dans le langage des semi-nomades. Nous n'en conclurons pas qu'elle est antérieure à la sédentarisation : les tribus sédentarisées ont pu conserver longtemps le parler de leurs ancêtres [96]. Du moins s'enracine-t-elle profondément dans le passé des benê-Israël [97].

[94] En *Nomb.*, XIV, 13-14, Moïse plaide devant Yhwh la cause de son peuple : « Mais les Égyptiens ont appris que tu as fait monter par ta force ce peuple du milieu d'eux et ils l'ont dit à l'habitant de ce pays... » Cette intercession de Moïse n'offre pas les mêmes garanties d'ancienneté que les textes cités ci-dessus. Il n'en est que plus intéressant de constater qu'à l'expression stéréotypée « l'habitant du pays » s'est ajouté un démonstratif : « l'habitant de ce pays ».

[95] On voit par ce qui précède que J ne fait ici que transmettre le patrimoine des tribus.

[96] La conquête du pays n'étant pas totale, les tribus sédentarisées auraient l'occasion de parler des « habitants du pays »! *Nomb.*, XXXII, 17 (où la formule est au pl.) évoque ainsi la situation des nouveaux sédentaires : « ... nos petits enfants habiteront dans des villes fortes à l'abri des habitants du pays ».

[97] Nous n'avons retenu ci-dessus que la formule au sg. Au pl. voir *Ex.*, XXIII, 31 (E);

11. הארץ אשר אתה בא עליה

A. בא עליה

Faut-il s'arrêter à la préposition? La confusion על/אל est possible — surtout dans les textes tardifs (influence de l'araméen). Ici, cependant, l'emploi de על est, semble-t-il, intentionnel. On pourrait penser à une montée [98], à une attaque [99], à un mouvement vers le territoire *sur* lequel on va s'établir [100]. En *Ex.*, XVIII, 23, le sens de montée reste hypothétique. Il est certain en *II Chron.*, XX, 24 [101]. En *Gen.*, XXXIV, 27 et *I Sam.*, XII, 12, il s'agit d'une attaque [102]. En *Ex.*, XXXIV, 12, cette idée d'*attaque* n'est pas à exclure : en effet, les futurs prochains des vv. 11-12 (« voici que je vais chasser devant toi... » et, ici même : בא) semblent indiquer que la conquête est imminente. Le texte samaritain, qui lit עליו au lieu de עליה [103], a compris : « Garde-toi de conclure alliance avec l'habitant du pays contre qui tu marches », c'est-à-dire « avec l'habitant que tu vas attaquer ». En faveur du sens de *montée*, on pourrait invoquer encore les futurs prochains. Si l'interdiction du v. 12 avait été formulée immédiatement avant l'entrée en Terre promise, le על s'imposerait en quelque sorte : aux « tribus » rassemblées dans la vallée du Jourdain, cette entrée dans la Terre se présentait bien comme une montée. On notera cependant que, si le contexte guerrier du v. 11b (« voici que je vais chasser devant toi... ») invite à donner au על un sens d'opposition (que l'obstacle soit l'ennemi, ou le relief du pays, ou l'un et l'autre à la fois), l'ensemble du v. 12 et surtout la fin de ce verset orienteraient plutôt vers l'idée d'une entrée dans la Terre *sur* laquelle on va se fixer, s'établir : c'est après cette installation que « l'habitant » pourra devenir « un piège au milieu de toi ». Le législateur, nous y reviendrons, savait que ce danger n'était pas illusoire.

Nomb., XXXII, 17 (E); XXXIII, 52, 55 (P); *Jos.*, II, 9, 24; VII, 9; IX, 24; XIII, 21; *Jug.*, I, 32, 33; II, 2; *I Chron.*, XI, 4; XXII, 18; *II Chron.*, XX, 7. Le texte le plus proche d'*Ex.*, XXXIV, 12 ss est *Jug.*, II, 2 : « Et vous, vous ne conclurez pas d'alliance avec les habitants de ce pays; leurs autels vous détruirez... » *Nomb.*, XXXIII, 52 (P) ne mentionne pas *explicitement* l'interdiction des alliances. — Dans l'ensemble, la formule au pl. est moins intéressante que la formule au sg. et semble plus tardive. La « personnalité corporative » s'efface devant les individus. Au lieu de s'adresser à Israël, on s'adresse aux Israélites. Au lieu de parler de « l'habitant », on parle des « habitants ». Nous reviendrons sur ce point.

[98] B.D.B., s. v. על, II, 7, b (p. 756).

[99] *Ibid.*, II, 7, d (p. 757).

[100] *Ibid.*, II, 7, c, (*a*) (p. 757), où l'on cite précisément *Ex.*, XXXIV, 12, en renvoyant encore à *Ex.*, XVIII, 23; *Nomb.*, XI, 12; *I Rois*, II, 26; *Ez.*, XXXII, 9; *Jér.*, III, 18b; XVI, 13; XXII, 26.

[101] Cf. B.D.B., s. v. בוא, qal, 2 (p. 98).

[102] *Ibid.*, 2, b (p. 98).

[103] A. von Gall, *Der hebräische Pentateuch der Samaritaner*, II, *Exodus*, Giessen, 1914, p. 190.

B. הארץ אשר אתה בא עליה

La formule deutéronomique habituelle est הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה (*Deut.*, VII, 1; XI, 10, 29; XXIII, 21; XXX, 16 — cf., avec האדמה, XXVIII, 21, 63)[104]. Le עליה d'*Ex.*, XXXIV, 12 est une particularité qu'on ne retrouve pas dans les textes apparentés : ces textes portent שמה (cf. également *Deut.*, IV, 5; XII, 29; XXXI, 16). Ici encore, une dépendance d'*Ex.*, XXXIV, 12 à l'égard du *Deutéronome* apparaît fort improbable.

12. פן (v. 12[b]).

De l'interdiction formulée au v. 12[a] (« Garde-toi de conclure alliance avec l'habitant du pays où tu vas t'établir »), le v. 12[b] indique le *motif :* « de peur qu'il ne soit un piège au milieu de toi ». Cet énoncé du motif est destiné à donner plus de force, soit à la *défense*, à la dissuasion, au souhait négatif (au conseil ou à la prière)[105], soit à l'*ordre*, à la demande, à la prière, au conseil (positif), à l'encouragement, à la permission[106], qui le précèdent. Mettre sous les yeux d'un interlocuteur le *danger* qu'il court en agissant de telle ou telle manière, évoquer les conséquences néfastes d'une *action qu'on désire empêcher*, ou mettre en avant le péril qu'il s'agit de conjurer *en passant à l'action*, c'est un moyen de *dissuasion* ou de *persuasion* qui fait appel au vouloir vivre le plus fondamental, à un instinct de conservation et de défense qui peut s'exprimer dans la peur et la fuite (entraînant *l'abstention de l'action* qui serait l'occasion ou la cause du danger redouté) ou dans une *action* d'autant plus énergique qu'on a mieux pris conscience du danger qui menace. Bref, la *crainte* est un puissant moyen de dissuasion et de persuasion! Sous une forme parfois si discrète qu'elle n'est plus guère que rhétorique, c'est à ce moyen qu'a recourt l'interlocuteur, le maître, l'orateur, le législateur ou le suppliant, quand il énonce le motif de son interdiction ou de son ordre, de sa

[104] Voir encore les formules apparentées : *Nomb.*, XXXIV, 2; *Deut.*, IV, 5; IX, 5; (XII, 29); XVIII, 9; XXXI, 16; *Esdr.*, IX, 11. On notera qu'en *Deut.*, XII, 29, au lieu de הארץ, on a הגוים. Ce verset n'est donc pas sans analogie avec le texte samaritain d'*Ex.*, XXXIV, 12.

[105] *Gen.*, III, 3 (L); XIX, 17* (L); *Ex.*, XIX, 24 (J?); XX, 19 (E); XXIII, 33 (E?); XXXIV, 12; *Lév.*, X, 7; *Nomb.*, XVI, 26* (J); *Deut.*, VI, 14-15; VII, 25; VIII, 11 ss; IX, 27-28*; XXII, 9; XXV, 3; *Jos.*, VI, 18; *Jug.*, XVIII, 25; *I Sam.*, XX, 3; *II Sam.*, I, 20; XVII, 16*; *Is.*, XXVIII, 22; *Jér.*, I, 17; X, 24; *Ps.*, XXVIII, 1; LIX, 12; *Prov.*, V, 8 ss; IX, 8; XX, 13; XXII, 24-25; XXIV, 17-18; XXV, 9-10; XXVI, 4; XXX, 6, 8-9*, 10; XXXI, 4-5.

[106] *Gen.*, XI, 4 (L); XIX, 15 (L), 17* (L); XXXVIII, 23 (L); *Ex.*, I, 10 (J); V, 3 (J); XIX, 22 (J); *Nomb.*, XVI, 26* (J); *Deut.*, IX, 27-28*; XIX, 6; XX, 5, 6, 7; *Jos.*, II, 16; *Jug.*, IX, 54; XIV, 15; *I Sam.*, IV, 9; IX, 5; XV, 6; XXXI, 4 (// *I Chron.*, X, 4); *II Sam.*, XII, 28; XV, 14; XVII, 16*; XX, 6; *II Rois*, II, 16; *Is.*, VI, 10; *Jér.*, IV, 4; VI, 8; XXI, 12; *Os.*, II, 4-5; *Am.*, V, 6; *Ps.*, II, 12; VII, 2-3; XIII, 4-5; L, 22; *Prov.* (XXV, 17); XXVI, 5; XXX, 8-9*.

demande négative ou positive, en introduisant cet énoncé par la conjonction *pèn*[107]. Quelle que soit l'origine de cette conjonction, le contexte indique nettement qu'il s'agit de parer un coup, de se défendre (ce qui suppose bien l'existence d'un danger). Dans les textes que nous étudions, c'est précisément le danger qui est énoncé comme motif. Le procédé est si naturel qu'on ne s'étonnera pas de le voir utilisé dans le langage courant. Signalons cependant dans les *Proverbes* un emploi plus systématique, qui en fait un trait de style des maîtres de sagesse[108]. En *Ex.*, XXIII, 33; XXXIV, 12; (*Lév.*, X, 7) et *Deut.*, VI, 14-15[109]; VII, 25; VIII, 11 ss; XIX, 6; XX, 5, 6, 7; XXII, 9; XXV, 3; (*Jos.*, VI, 18), l'indication du motif, introduite par *pèn*, mérite le nom de « clause motivante ». Ce terme technique — où l'on reconnaît la « motive clause » de Gemser —[110] convient parfaitement aux versets indiqués (de nature juridique). Mais l'existence même de « clauses motivantes » de dissuasion dans le *Deutéronome* et les textes apparentés (en particulier *Ex.*, XXXIV, 12) est un indice du caractère populaire, parénétique et vivant d'une tradition législative antérieure à la rédaction du Code. Elle témoigne d'un besoin de convaincre l'auditoire qui illustre de façon privilégiée les observations de Gemser : les collections de lois vétéro-testamentaires s'adressent surtout au peuple[111] et sont inséparables du culte et des assemblées cultuelles, où

[107] Selon P. JOÜON, *Études de sémantique hébraïque*, 4. Locutions pour *craindre de (que)* en hébreu, dans *Bib*, II, 1921, pp. 340-342, le sens fondamental de *pèn*, « réduction de פָּנֵי », serait « *à l'égard de, par rapport à* ». C'est la locution « se garder *par rapport à* une chose » (« naturellement une chose redoutée ») qui, en associant *pèn* « avec une chose que l'on craint », en aurait fait « comme l'*exposant* de la chose redoutée » (pp. 341 s.). Qu'on accepte cette explication ou que l'on pense à un substantif abrégé (de פני), employé à l'acc. au sens de « pour éviter » *(zur Abwendung)* (E. KOENIG, *Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache*, II, 1, Leipzig, 1895, p. 334), la conj. *pèn* marque bien l'idée de *défense*. Mais l'usage — conforme à la nature des choses — l'associe étroitement à *l'objet redouté*. Inversement, la locution conjonctive française « de peur que », qui traduit bien le *pèn* hébreu, se réfère de soi à *l'objet redouté*, mais elle connote, en fait, elle aussi, une certaine idée de *défense*.

[108] Voir en particulier *Prov.*, IX, 8; XX, 13; XXII, 24-25; XXIV, 17-18; XXV, 9-10, 17; XXVI, 4, 5; XXX, 6, 10; XXXI, 4-5. — La parenté qui existe entre cet emploi sapientiel et l'emploi juridique (cf. *infra*) ne s'expliquerait-elle pas par une origine commune : la morale tribale, formulée et transmise par les anciens? Les remarques de GEMSER, *art. cité* (*infra*, note 110), pp. 64 ss, iraient bien dans ce sens. On rejoindrait ici ce que dit E. GERSTENBERGER, *Wesen und Herkunft des « apodiktischen Rechts »* (*WMANT*, 20), Neukirchen-Vluyn, 1965, pp. 110 ss, de l'origine du « droit apodictique ».

[109] Pour G. MINETTE de TILLESSE, *Sections « tu » et sections « vous » dans le Deutéronome*, dans *VT*, XII, 1962, pp. 29-87, « le v. 15 suit le v. 13 et explique la *crainte* » (p. 36). Exégèse forcée, imposée à l'auteur par une application trop systématique du « critère » du *Numeruswechsel*. Les thèmes de la *jalousie* et de la *colère* divines (v. 15) sont beaucoup plus naturels après le v. 14 («Ne suivez pas d'autres dieux... »). Si donc on attribue le v. 14 à « Dtr », il faut aussi lui attribuer le v. 15 (on expliquera alors l'emploi du sg. par la reprise de formules traditionnelles).

[110] Cf. B. GEMSER, *The Importance of the Motive Clause in Old Testament Law*, dans *SVT*, I, 1953 (Congress Volume Copenhagen), pp. 50-66.

[111] La remarque de Gemser s'applique spécialement bien aux lois deutéronomiques!

elles ont été promulguées, récitées et remises en vigueur[112]. Si la présence d'une clause motivante (qu'elle soit explicative, éthique, religieuse, ou religieuse-historique)[113] ne permet pas, à elle seule, de conclure à une activité rédactionnelle, l'emploi de la dissuasion dans un texte où la clause motivante est inséparable de son contexte invite à penser que le texte lui-même est le fruit (ou le reflet) d'un enseignement vivant, de type oratoire et parénétique. C'est le cas, semble-t-il, d'*Ex.*, XXXIV, 12.

13. למוקש[114].

Selon W. Richter[115], l'expression se rencontre chez J au « sens concret et profane » : *Ex.*, X, 7. Richter rapproche de ce texte *I Sam.*, XVIII, 21; *Is.*, VIII, 14. Il indique ensuite les passages relatifs aux dieux : *Ex.*, XXXIV, 12 (J?) et les textes proches de DtrG : *Ex.*, XXIII, 33; *Deut.*, VII, 16; *Jos.*, XXIII, 13; *Jug.*, II, 3; VIII, 27.

Parler de sens « concret » à propos d'*Ex.*, X, 7 ne semble pas particulièrement heureux (le contraste est frappant entre ce texte et *Am.*, III, 5, où l'image est incontestablement concrète). Quant aux textes à situer dans le voisinage de Dtr, leur parenté avec Dtr peut varier considérablement. Il aurait fallu distinguer : *Ex.*, XXIII, 33; XXXIV, 12; *Jug.*, II, 3; VIII, 27 (le *Ps.*, CVI, 36 dépend des textes précédents), qui pourraient être antérieurs à Dtr, et *Jos.*, XXIII, 13, texte Dtr, où מוקש est associé à פח, comme en *Is.*, VIII, 14. Le fait que Dtr, en *Jos.*, XXIII, 13, ne reprenne pas telle quelle l'expression traditionnelle nous invite à la prudence en ce qui concerne les autres textes. Ajoutons que ces passages se rattachent presque tous au « texte d'alliance de Gilgal » (Lohfink)[116]. C'est une raison de plus pour éviter de trancher prématurément une question aussi délicate.

14. בקרבך

Sur 18 emplois, 11 dans le *Deutéronome*[117]. Un examen rapide inviterait à conclure que nous sommes en présence d'une expression deutéronomique! Incontestablement, le *Deutéronome* l'utilise [(cf.,

[112] B. Gemser, *art. cité*, pp. 62 ss.

[113] Cf. B. Gemser, *ibid.*, pp. 55 ss.

[114] *Ex.*, X, 7; XXIII, 33; XXXIV, 12; *Jug.*, II, 3; VIII, 27; *I Sam.*, XVIII, 21; *Ps.*, LXIX, 23; CVI, 36; ולמוקש : *Jos.*, XXIII, 13; *Is.*, VIII, 14. Voir encore מוקש en *Deut.*, VII, 16.

[115] W. Richter, *Die Bearbeitungen des « Retterbuches » in der deuteronomischen Epoche* (*BBB*, 21), Bonn, 1964, p. 109.

[116] Cf. *supra*, p. 325.

[117] *Ex.*, XXXIII, 3, 5; XXXIV, 12; *Deut.*, VI, 15; VII, 21; XIII, 2, 12, 15; XVI, 11; XVII, 2; XIX, 20; XXIII, 17; XXVI, 11; XXVIII, 43; *Jos.*, VII, 13; *Os.*, XI, 9; *Am.*, V, 17; *Mich.*, VI, 14.

par ex., *Deut.*, XVI, 11 ; XXVI, 11 ; XXVIII, 43), mais il ne l'a pas inventée. Son ancienneté apparaîtra plus clairement si nous la rapprochons de la formule de rejet (à laquelle elle s'apparente et s'oppose à la fois) : ובערת הרע מקרבך[118]. Cette formule, on le sait, a permis à L'Hour de restituer en leur état primitif les « lois *bi'artā* », « législation criminelle » émanant d'un milieu, sinon pré-monarchique, du moins toujours régi par les institutions pré-monarchiques[119]. Que l'expression בקרבך apparaisse plusieurs fois dans les lois en question, c'est un fait extrêmement significatif. Elle y est appliquée au « Prophète... prêchant l'apostasie » (*Deut.*, XIII, 2)[120], au « cas d'une ville ayant trempé dans l'apostasie sous l'instigation de vauriens » (XIII, 15)[121], au « cas de l'apostat » (XVII, 2)[122]. Les coupables semblent donc israélites et le châtiment qui les frappe répond à une intention déclarée : « Tu feras disparaître le mal *du milieu de toi* ». « Du milieu de toi », c'est-à-dire du milieu d'Israël, pratiquement du milieu de la « ville » intéressée par cette affaire (quand ce n'est pas la ville elle-même qui s'est égarée tout entière — XIII, 13-19). En effet, s'il est vrai que « l'extension concrète » de קרבך, « c'est Israël en tant que communauté de l'alliance », il faut préciser qu' « Israël », « c'est toi, c'est ta parenté, ce sont toutes tes villes »[123], et ajouter que la législation criminelle étudiée par L'Hour, comme plus généralement « le fond ancien du Deutéronome », « est en grande partie une loi municipale »[124]. Les « villes » israélites qu'elle régit ne sont d'ailleurs le plus souvent que de simples villages, établis par les tribus à leur arrivée en Canaan. De cette société fondée sur le clan[125], les Cananéens sont naturellement exclus[126]. Ils n'intéressent pas le législateur[127].

[118] *Deut.*, XIII, 6; XVII, 7; XIX, 19; XXI, 21; XXII, 21, 24; XXIV, 7.

[119] J. L'HOUR, *Une législation criminelle dans le Deutéronome*, dans *Bib*, XLIV, 1963, pp. 1-28 (cf. une étude analogue sur les « interdits *tô'ēbā* » : J. L'HOUR, *Les interdits tô'ēbā dans le Deutéronome*, dans *RB*, LXXI, 1964, pp. 481-503). Selon L'Hour, « les lois *bi'artā* ... reflètent un milieu qui ne connaissait d'autres institutions que la famille, la cité, les anciens » (p. 26). La conclusion s'impose : si ce milieu n'est pas pré-monarchique, il est en tout cas l'héritier des traditions et des institutions pré-monarchiques.

[120] J. L'HOUR, *art. cité*, dans *Bib*, XLIV, 1963, p. 5.

[121] *Ibid.*, pp. 11 s.

[122] *Ibid.*, p. 14. Selon L'HOUR, *ibid.*, p. 15, le texte primitif du v. 4 portait également « au milieu de toi » (la substitution de « en Israël » à « au milieu de toi » serait due au *Deut.*). — *Deut.*, XIII, 12 en son état actuel et *Deut.*, XIX, 20 seraient l'œuvre du *Deut.* (*ibid.*, p. 10, note 3; p. 18, note 5).

[123] J. L'HOUR, *ibid.*, p. 13.

[124] R. de VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, 2e éd., Paris, 1961, p. 107.

[125] Cf. R. de VAUX, *ibid.*

[126] Cette situation persiste encore au temps de Saül, où les cités-états non israélites restent à l'écart (cf. A. ALT, *Die Landnahme der Israeliten in Palästina*, 1925, dans *Kl. Schr.*, I, München, 1953, p. 117).

[127] On entrevoit sans peine, à l'arrière-plan des lois *bi'artā*, les influences cananéennes qui risquaient de saper la société israélite, mais le législateur ne mentionne pas les Cananéens.

Ce sont des *étrangers*[128].

La perspective d'*Ex.*, XXXIV, 12 est sensiblement différente. On envisage ici le danger que pourrait faire courir à Israël la présence « au milieu de lui » de « l'habitant du pays ». Faut-il interpréter cette formulation comme une protestation contre une situation de fait, une mise en garde contre un danger déjà présent, aggravé encore par l'incorporation des cités cananéennes et la politique syncrétiste de Salomon et de Jéroboam Ier[129]? L'interdiction des alliances serait alors le fruit d'une expérience amère, une réaction religieuse contre « l'intégration » des Cananéens, encore loin, sans doute, du radicalisme du *Deutéronome* dans sa prédication du *hérèm*, mais déjà sur la voie de cette intransigeance (théorique)[130]. L'hypothèse ne manque pas de vraisemblance et l'on pourrait admettre, à première vue, que des milieux conservateurs, gardant jalousement les traditions et jusqu'au langage de leurs pères, aient formulé, à l'époque monarchique, une interdiction de ce genre. Notons cependant que *le danger de canaanisation*, aggravé, il est vrai, par la politique royale (en Juda et plus encore en Israël), *ne date pas de la monarchie*. Il est *contemporain de la conquête*, dans la mesure même où cette prise de possession de la Terre restait incomplète : « Ephraïm ne chassa pas le Cananéen qui habitait à Gézèr et le Cananéen continua d'habiter *au milieu de lui*. Zabulon ne chassa pas les habitants de Qitrôn, ni les habitants de Nahalol, et le Cananéen continua d'habiter *au milieu de lui*, mais ils furent soumis à la corvée » (*Jug.*, I, 29-30)[131]. Que les Cananéens

Le cas d'une ville entière passant à d'autres dieux (*Deut.*, XIII, 13-19) pourrait laisser supposer qu'il s'agit là de Cananéens mal « convertis » au yahwisme (cf. en ce sens les remarques de G. von Rad, *Das fünfte Buch Mose, Deuteronomium* [*ATD*], Göttingen, 1964, pp. 69-70). Hypothèse légitime, mais étrangère aux perspectives du législateur lui-même — son texte est là pour le prouver : « Si tu entends dire en l'une de tes villes ( ), que des hommes, des vauriens, sont sortis du milieu de toi, et ont égaré les habitants de leur ville... »(*Deut.*, XIII, 13-14, trad. J. L'Hour, *art. cité*, p. 11).

[128] M. Noth, *Geschichte Israels*, Göttingen, 1950, pp. 122 s., a souligné avec bonheur combien, pour les tribus israélites arrivant en Canaan, la manière de vivre et la culture cananéennes étaient quelque chose *d'étranger*. A. Alt, *Die Landnahme...* (1925), dans *Kl. Schr.*, I, 1953, p. 125, disait plus fortement encore : « Israel wuchs mit der Landnahme nicht geradewegs in die städtische Kultur Palästinas hinein, sondern blieb zunächst sozusagen vor den Toren der Städte wohnen. » L'incorporation de villes pré-israélites est, à cette époque, un cas exceptionnel (cf. Id., *Erwägungen über die Landnahme der Israeliten in Palästina*, 1939, dans *Kl. Schr.*, I, 1953, pp. 126 ss).

[129] Sur cette politique, voir en particulier J. A. Soggin, *Der offiziel geförderte Synkretismus in Israel während des 10. Jahrhunderts*, dans *ZAW*, LXXVIII, 1966, pp. 179-204.

[130] Cf. G. Fohrer, *Israels Haltung gegenüber den Kanaanäern und anderen Völkern*, dans *JSS*, XIII, 1968, pp. 64-75 (spécialement pp. 67-70) et les travaux qu'il cite.

[131] Le mot « corvée » est anachronique. Il n'est pas inexact. A. Biram, *art. cité*, dans *Tarbiz*, XXIII, 1952, pp. 137-142, préfère parler du « travail que des (hommes) asservis, et en ce sens « esclaves », font pour leurs souverains » (p. 140). La « corvée » n'est-elle pas précisément le travail du serf pour son seigneur?

habitent « au milieu » des tribus (*Jug.*, I, 29 s.; cf. *Ex.*, XXXIV, 12; *Jos.*, IX, 7, 16, 22; X, 1) ou que les tribus habitent « au milieu » des Cananéens (*Jug.*, I, 32, 33; III, 5) — comme l'avait fait jadis Abraham, mais en veillant jalousement à la pureté de sa race (*Gen.*, XXIV, 3 J), — le danger de syncrétisme existe. Que s'établissent entre les tribus et l'habitant des relations de « seigneur » à « serf », fondées ou non sur une *berît*[132], ce danger ne fera qu'augmenter. Il serait étonnant qu'on n'en ait pas pris conscience, et cela très tôt, avant même d'entrer en Terre promise[133]. La tradition ne conservait-elle pas le souvenir des infidélités qu'avaient entraînées, au pays de Moab, les rapports avec les sédentaires (*Nomb.*, XXV[134]; *Deut.*, IV, 3; *Os.*, IX, 10; *Ps.*, CVI, 28-31)? L'interdiction des alliances, formulée dans le « texte de Gilgal », pourrait être le fruit d'une expérience ancienne, qui avait semblé concluante aux chefs des « tribus » du désert[135]! Leur intransigeance était réaliste : ils connaissaient trop bien la faiblesse de leurs hommes. C'est en raison même de cette faiblesse que la loi devait être stricte. Serait-elle observée? Quand les liens des premiers yahwistes se seraient relâchés et que les clans auraient acquis une relative indépendance, il serait de plus en plus nécessaire de profiter des assemblées cultuelles pour mettre Israël en garde contre les rapports avec l'habitant : « Garde-toi de conclure alliance... » (*Ex.*, XXXIV, 12). Si l'orateur se veut persuasif et prend même soin d'énumérer toutes les conséquences

[132] La *berît* est un élément du statut juridico-politique *mas 'ôbéd* (A. BIRAM, *art. cité*, pp. 138 ss).

[133] En conservant cette formulation traditionnelle, on ne veut pas rejeter l'hypothèse d'une infiltration et d'une sédentarisation progressives. Il faut pourtant maintenir (sous peine de ne rien expliquer) l' « entrée en Terre promise » de semi-nomades yahwistes suffisamment convaincus pour s'imposer aux groupes apparentés.

[134] D'après M. NOTH, *Ueb. Pent.*, 1948, p. 81, le récit étiologique de *Nomb.*, XXV, 1-5 n'aurait pas de relation à la situation de la conquête. Il refléterait l'expérience des tribus déjà installées en Palestine (*ibid.*, p. 213). O. EISSFELDT, dans *TLZ*, LXXXVIII, 1963, col. 488, estime que, à la base de la tradition conservée en *Nomb.*, XXV, il y a un souvenir historique : les Proto-Israélites (avant la conquête, liée au nom de Josué) ont pris part au culte local de Canaan (au moins à celui de El). C'est, en effet, très vraisemblable. Mais s'agit-il en *Nomb.*, XXV de ces « Proto-Israélites? » *Jos.*, III, 1 (cf. II, 1) invite à penser que, dans l'épisode de Baal-Péor, c'est du groupe de Josué qu'il est question. Il est vrai que M. NOTH, dans *ZAW*, LX, N.F. XIX, 1944, p. 26, note 3; *Ueb. Pent.*, 1948, p. 35, note 125, se demande si, en *Nomb.*, XXV, 1[a], la mention de Shittîm ne serait pas une addition (faite en tenant compte de *Jos.*, II, 1; III, 1). La raison qu'il en donne *(Ueb. Pent.)* est que le récit ne se passe pas à Shittîm, dans la vallée du Jourdain, mais sur la montagne, au sanctuaire de Baal-Péor. Cette circonstance est au contraire très vraisemblable : pendant le séjour à Shittîm, le peuple serait monté au sanctuaire de Baal-Péor pour y prendre part au culte local! — La localisation de Péor est incertaine (cf. J. SIMONS, *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament*, Leiden, 1959, § 443, p. 264). — Sur *Nomb.*, XXV, 1[b]-2, nous reviendrons plus loin (§ 23).

[135] L'hypothèse de Lohfink, qui rattache à la tradition de Gilgal l'interdiction des alliances (cf. *supra*, p. 325), est ici des plus séduisantes. Le séjour à Shittîm est en effet la dernière étape avant la traversée du Jourdain (cf. *Jos.*, III, 1) et l'installation à Gilgal (*Jos.*, IV, 19).

néfastes des alliances (vv. 15-16), c'est probablement qu'il existait des abus. Les groupes yahwistes une fois dispersés dans leurs « villes », il pouvait même arriver qu'une ville s'égare (*Deut.*, XIII, 13-19)! Quant aux tribus apparentées, leur ralliement plus ou moins enthousiaste à la foi des nouveaux venus exigeait le rejet des dieux de l'étranger (*Jos.*, XXIV, 23). Signifiait-il pour autant la rupture de relations déjà existantes et des échanges indispensables avec l'habitant? Refuser d'envisager pour l'interdiction des alliances la possibilité d'une date aussi ancienne que l'arrivée en Canaan, n'est-ce pas admettre implicitement que les « douze tribus » sont entrées en Terre promise dans l'ordre impeccable que nous décrit *Jos.*, III-IV, que l'interdiction promulguée s'adressait aux « douze tribus » et que l'existence d'une loi entraîne nécessairement l'observation de cette loi? Sachant trop que la loi reste souvent lettre morte, constatant d'autre part que l'interdiction des alliances exprime une intransigeance qui ne peut être le fait que de yahwistes convaincus et non exempts de fanatisme — ce que devaient être les chefs des « tribus » du désert pour s'imposer à leurs hommes et provoquer le ralliement des tribus sédentarisées —, nous ne voyons aucune raison d'attribuer à l'époque monarchique une interdiction de ce genre. Aussi bien, la politique royale dépassait-elle de beaucoup ce qu'envisageait le législateur! Il est plus que douteux que l'intégration des Cananéens n'ait eu lieu que sous la forme décrite en *I Rois*, IX, 20 s. La politique salomonienne d'assimilation et de syncrétisme visait bien au-delà de cet asservissement. Serait-il donc venu à l'esprit de quelque traditionaliste de protester en formulant une simple interdiction des alliances? Ce n'était plus de *cela* qu'il s'agissait. Le temps était passé des alliances avec l'habitant! Si le roi en imposait encore (?), avec la corvée, aux descendants des Amorites, des Hittites, des Perizzites, des Hiwwites et des Jébuséens, un historien des plus orthodoxes ne pouvait que se féliciter de la condition autrement enviable accordée aux Israélites (*I Rois*, IX, 20-22). Il ne songeait pas à protester! On ne peut expliquer l'interdiction des alliances comme une réaction contre la politique d'intégration. A l'arrière-plan de cette interdiction, des rapports de forces apparaissent qui ne sont pas ceux de la monarchie salomonienne, mais ceux de l'époque pré-monarchique et des débuts de la monarchie [136].

[136] On pourrait évidemment supposer que l'intégration des cités cananéennes s'est faite sous forme d'alliances conclues entre le roi (David, Salomon), et chacune des cités (la *berît* ainsi accordée serait à rapprocher de celle que David octroie aux anciens d'Israël : *II Sam.*, V, 3 — cf. *supra*, § 9); ou encore : que dans la *berît* octroyée au peuple le roi ne faisait pas de différence entre Israélites et Cananéens. Ces hypothèses (la seconde surtout) sont vraisemblables. Mais, si c'est à cette politique que s'en prend *Ex.*, XXXIV, 11-16, la forme paréné-

Nous avons insisté ci-dessus sur les arguments qui invitent à attribuer l'interdiction des alliances à la foi jeune, intransigeante et fanatique des chefs des tribus du désert. Il faut ajouter cependant que le point de départ des réflexions précédentes — l'examen de l'expression « au milieu de toi » — interdit de considérer *Ex.*, XXXIV, 12 comme la lettre même de cette interdiction primitive (à supposer qu'elle ait existé et que notre texte ne représente pas la forme la plus ancienne — une simple mise en garde — de l'interdiction explicite que nous lisons en *Deut.*, VII, 2). Nous avons noté en passant que la formulation oratoire (parénétique) et le souci de persuader les auditeurs [137] pourraient indiquer que la « loi » (si c'en est une) n'était pas toujours observée. Notre texte apparaîtrait ainsi comme le rappel insistant (vv. 12, 15-16) d'une interdiction violée. Adressé à Israël (« tu ») à l'occasion des assemblées liturgiques, ce rappel (ou cette mise en garde) suppose un Israël unifié, libre de fréquenter *ses* sanctuaires et désormais assez fort pour imposer, s'il le désire, des alliances *à* l'habitant du pays. Le « prédicateur » lui demande d'éviter cette politique, de peur que l'habitant ne soit un piège « au milieu de lui ». C'est dire assez qu'à cette époque, Israël est déjà le maître de sa terre. Il existe encore des enclaves cananéennes et la tentation est grande de traiter avec elles. L'alliance qu'Israël est en mesure d'imposer ne serait-elle pas profitable au suzerain et aux vassaux? Non, dit le prédicateur, la pureté de ta foi serait mise en péril : « Garde-toi de conclure alliance avec l'habitant du pays où tu vas t'établir, de peur qu'il ne soit un piège *au milieu de toi* [138]. »

(A suivre).

Jérusalem, janvier 1969. F. LANGLAMET, O. P.

P. S. Ce travail était rédigé, quand j'ai pris connaissance de l'ouvrage de G. FOHRER, *Geschichte der israelitischen Religion*, Berlin, 1969, fort important pour le sujet traité ici.

tique, la rédaction à la 2e pers. sing. (« tu » adressé à Israël), la passion que met « l'orateur » à combattre les alliances ne sont qu'un *artifice littéraire!* Le destinataire véritable n'est pas Israël, mais le roi. Supposition gratuite, qui fait trop peu de cas du texte et de sa « forme ».

[137] A. KLOSTERMANN, *Der Pentateuch*, N.F., 1907, p. 527, avait déjà remarqué cet « appel rhétorique au sentiment et à l'intelligence des auditeurs ».

[138] On est maintenant en mesure de diagnostiquer dans ce v. 12 une certaine tension entre le futur prochain, qui veut suggérer qu'Israël n'est pas encore entré en Terre promise, et l'idée d'une présence « au milieu de lui » de l'habitant, qui suppose une large prise de possession du Pays. C'est un Israélite sédentarisé que nous entendons ici, mais il veut nous remettre dans la situation du désert, avant l'installation en Canaan. Il y a là , semble-t-il, beaucoup plus qu'une fiction littéraire qu'on pourrait attribuer à l'auteur du récit J (ou JE). Cette « re-présentation » du passé est de type liturgique.

REMARQUES SUR LES TABLEAUX NUMÉRIQUES DU LIVRE DES NOMBRES

Les anciens utilisaient les nombres tout autrement que nous. Le plus souvent, dans la Bible, on rencontre des nombres possédant une valeur qualitative plutôt que quantitative, appartenant à l'ensemble assez restreint auquel on attribuait une valeur symbolique : 3, 4, 7 (et 6), 12, 40, les carrés de 7 et de 12. On rencontre aussi des nombres faciles à énoncer, parce qu'ils sont multiples de 10, de 100, de 1 000 et comportent seulement un ou deux chiffres différents de zéro. Ces nombres sont employés pour donner une idée de l'ordre de grandeur de la quantité dont on parle. Outre cet usage bien naturel, et que nous avons conservé, on rencontre dans les Écritures, surtout dans le Nouveau Testament, les nombres carrés ou triangulaires [1]; mais en dehors de ces cas, rares sont les nombres précis, c'est-à-dire comportant trois ou quatre chiffres différents de zéro. Cela tient à ce que les anciens n'avaient pas comme nous un système d'écriture numérique pratique et simple, à la fois pour écrire les nombres et pour les disposer en colonnes, de façon à faire aisément les opérations arithmétiques. Les auteurs bibliques écrivaient les nombres en toutes lettres, et une simple addition, en ce temps-là, nécessitait le recours à un spécialiste, par exemple muni d'un abaque ou d'un boulier.

Les anciens étaient donc étonnés de trouver, dans le quatrième livre du Pentateuque, deux séries de 12 nombres, chacun comportant au moins trois chiffres différents de zéro, chaque série formant une addition dont on donne le total. Ce phénomène arithmétique qui nous semble extrêmement banal et élémentaire, leur était apparu comme

[1] Il est facile sur un boulier ou un abaque de former des figures géométriques dont les côtés comportent le même nombre d'éléments (boules, *calculi*...). Si la figure a quatre côtés, on a les carrés : 4, 9, 25, 36, 49, etc... Si la figure a trois côtés, on a les nombres triangulaires : 3, 6, 10, 15, 21, 28, etc... Un tel triangle est la moitié d'un rectangle dont un côté vaut « n », l'autre « n + 1 », donc la série des nombres triangulaires correspond à la formule : n (n + 1) /2. Dans le Nouveau Testament, outre quelques nombres imposés par la tradition (les 430 ans de *Gal.*, III, 17), les nombres supérieurs à 100 sont, ou bien multiples de 100, ou bien carrés, ou bien triangulaires. Ceux-ci sont 120 (*Act.*, I, 15), 153 (*Jean*, XXI, 11), 276 (*Act.*, XXVII, 37) et 666 (*Apoc.*, XIII, 18).

un élément très remarquable. De là le nom de *Nombres* donné au livre, et l'expression admirative de saint Jérôme écrivant à Paulin : « *Numeri* vero nonne totius arithmeticae... mysteria continent » [2].

Nous voilà donc invités à examiner les recensements du livre des *Nombres* sous leur aspect arithmétique. Nous y sommes poussés aussi par l'espoir de trouver de ce côté une certaine intelligibilité, une raison d'être, quelque hypothèse sur leur origine. Les autres voies en effet semblent ne pas aboutir.

Depuis longtemps, on a renoncé à voir dans ces nombres le résultat exact d'un recensement historique. Ils sont d'un ordre de grandeur trop élevé. Pourquoi sont-ils tous des nombres entiers de centaines, sauf deux (un à chaque recensement) terminés l'un par 50, l'autre par 30?

On a donc supposé qu'une base historique d'un ordre de grandeur raisonnable (moins de 10 000) avait servi ensuite à des amplifications. Par exemple qu'on aurait tout multiplié par 100 (sauf les deux nombres indiqués plus haut). Outre cette hypothèse bien connue, une autre, plus récente [3], consiste à lire au lieu de : 46 000 *et* 500 (*Nomb.*, I, 21), quelque chose comme : 46 sections (ou : groupes), *c'est-à-dire* 500 hommes, et ainsi de suite. Certes, une telle interprétation du concept de « mille » trouve divers appuis dans la Bible ou les littératures du Moyen-Orient ancien, mais ici elle se heurte par trop à la teneur du texte. On est obligé de supposer que le rédacteur sacerdotal aurait commis l'erreur étrange qui consiste à passer d'un sens vague de « millier » au sens mathématique précis. Il est difficile de concevoir une telle évolution du langage. Si le rédacteur voulait amplifier et embellir, il avait bien d'autres moyens. On a peine surtout à accepter un emploi du mot « mille » signifiant un très petit groupe (de 10 environ) et cela dans un énoncé qui aurait été à la fois très précis pour le nombre de ces « sections » (à une unité près, par exemple : 46) et très vague pour le nombre d'hommes (par exemple : 500).

Inutile d'ailleurs de rappeler les objections qui empêchent d'admettre l'origine historique d'un recensement au désert portant sur les 12 tribus, et aboutissant à des chiffres précis qu'on aurait conservés par tradition à travers les siècles.

Pourrait-on imaginer que ces nombres précis viennent d'un recen-

[2] *Epist.* LXIII, n. 8; *PL*, XXII, 545b; cf. édition LABOURT, *Les Belles Lettres*, t. III, Paris, 1953, p. 16.

[3] G. E. MENDENHALL, *The census lists of Numbers I and XXVI*, dans *JBL*, LXXVII, 1958, pp. 52-56.

sement fait, par exemple, au temps de David ou de Salomon? Ou plus tard, même après l'exil? Une telle hypothèse se heurte encore à bien des objections en saine critique historique (et littéraire), de sorte qu'on a préféré chercher à nos nombres une autre raison d'être, par exemple l'intention d'exprimer des significations ésotériques selon le système de la Gématrie. Mais souvent on est obligé de n'expliquer qu'une partie des nombres, ou de corriger l'un ou l'autre. Par exemple, un essai récent lit 603 551 au lieu des 603 550 de *Nomb.*, I, 46 [4].

En sorte qu'il nous faut chercher dans quelque autre direction.

***

Une première observation arithmétique nous permettra de juger si les 24 nombres des recensements sont dûs à quelque cause d'ordre mathématique ou bien au hasard, soit que l'auteur ait voulu prendre des nombres au hasard, soit qu'il ait reproduit un vrai recensement produisant des nombres dénués de propriétés mathématiques.

Dans le cas d'une telle cause qualifiée de « hasard », les divers chiffres de 0 à 9 ont les mêmes probabilités d'apparition. Même en se limitant aux trois premiers chiffres de nos 24 nombres, on a un total de 72 chiffres qui permet quelques observations : si le hasard est seul actif, chacun des chiffres de 0 à 9 doit apparaître plusieurs fois, et un nombre de fois pas trop éloigné du nombre moyen : 7 fois (exactement 7,2).

Or le résultat brut est le suivant [5] :

Pour chacun des divers chiffres	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	
le nombre d'apparitions est :	3	1	8	8	19	17	9	6	0	1	: 72

Il est extrêmement étonnant de constater que certains chiffres n'apparaissent pas (comme 8) ou seulement une fois (comme 1 et 9). Surtout on peut dire que le hasard ferait apparaître les cinq chiffres voisins de 4 (c'est-à-dire 2, 3, 4, 5 et 6) à peu près aussi souvent que

[4] D'après le compte rendu paru dans *RB*, LXXI, 1964, p. 426, de l'ouvrage de A. Deissler, *Das Alte Testament und die neuere katholische Exegese*, Fribourg, Herder, 1963. L'hypothèse de gématrie en question a été proposée par F. X. Kugler en 1925 (*Rätselhafte Riesenzahlen im A. T.*, dans *Stimmen der Zeit*, Band 109, pp. 26-112, Freiburg i.B.) et mentionnée dans le commentaire de W. H. Gispen, *Het Boek Numeri*, I, Kampen, J. H. Kok, 1959, pp. 30 ss. (références aimablement signalées par le Père R. Tournay).

[5] Nous nous en tenons strictement au texte massorétique. Il semble inutile ici d'entrer dans les discussions de critique textuelle. D'ailleurs les variations des mss des LXX maintiennent la propriété que nous signalons.

les cinq autres chiffres, c'est-à-dire 0, 1, 7, 8 et 9. Or, les chiffres de la première catégorie apparaissent 61 fois, ceux de la seconde 11 fois. Cette concentration prouve qu'une cause anti-hasard a joué, assurant une préférence nette pour la première catégorie. Une cause, ou plusieurs causes convergentes agissant dans la même orientation d'ordre arithmétique.

Pour le premier chiffre de chacun des 24 nombres du recensement, on peut dire qu'il y a comme une intention de réaliser une relative égalité entre les 12 tribus, autour de leur moyenne théorique proche de 50 000, si le total est proche de 600 000. Ainsi, presque tous les nombres des tribus commencent par un chiffre appartenant à la série 3, 4, 5, 6. En dehors de là, on n'a jamais 0, ni 1, ni 8, ni 9, mais seulement deux fois 7, et une fois 2 [6].

Mis à part le premier chiffre de chaque nombre, il reste un phénomène étonnant pour les deuxièmes et troisièmes chiffres : ceux de la série 2, 3, 4, 5, 6 apparaissent 39 fois, les cinq autres seulement 9 fois, alors que le hasard devrait les faire apparaître à peu près également. Tout se passe comme si une certaine tendance s'était manifestée dans le « choix » de ces chiffres. Par exemple, une « préférence » pour des valeurs proches de 4, de sorte qu'en additionnant deux quelconques de ces chiffres, on arrive habituellement à un total voisin de 8, situé entre 5 et 10. On diminue ainsi le nombre des additions plus difficiles, celles où deux chiffres ont un total supérieur à 10, donc exigeant un calcul de retenue. On évite aussi les chiffres 0 et 1, trop faibles, trop faciles. Du moins on pourrait imaginer quelque explication de ce genre.

L'origine artificielle des tableaux de nombres constituant les deux recensements apparaît d'ailleurs avec évidence dans les traits suivants:

— Dans chaque tableau, 11 nombres se terminent par deux zéros, un seul par un zéro. Dans le recensement du chapitre XXVI, c'est le premier de la série (Ruben).

— Les deux totaux généraux valent 603 550 et 601 730. Ils ont en commun les deux premiers chiffres (6 et 0) et le dernier (0). Quelle que soit l'origine des nombres affectés aux douze tribus, il est étonnant que l'on aboutisse les deux fois à des totaux presque semblables. Ils diffèrent seulement de 1 820. Relativement à 602 000, cela fait environ 3 pour 1 000.

[6] Il s'agit de Siméon, au chap. XXVI. On serait tenté ici de rapprocher son nombre « 22 200 » des considérations symboliques péjoratives sur le nombre 6. En tout cas la comparaison avec le nombre donné au premier recencement : 59 300 indique une très grave diminution, sans doute en relation avec la culpabilité d'un chef de Siméon (*Nomb.*, XXVI, 14) dans la plaie qui décima le peuple, nous dit-on, juste avant le deuxième recensement.

— On trouve la valeur approchée du total général, soit 600 000 en *Nomb.*, XI, 21 et *Ex.*, XII, 37.

Mais dire que 600 000 est la valeur arrondie de deux recensements presque égaux, c'est penser à la manière moderne : un calcul exact d'abord, ensuite un nombre « arrondi » pour la commodité du langage. Avec les anciens, il faut mieux envisager comme primitif le nombre le plus simple, peut-être provenant de quelque tradition, et comme postérieurs les calculs artificiels produisant des nombres compliqués comportant plusieurs chiffres différents de zéro [7].

— Nous avons en *Ex.*, XXXVIII, 24-31 l'explication de ces grands nombres sous la forme du décompte des impôts. D'une part, 100 talents font 600 000 demi-sicles. D'autre part, il y a 1 775 sicles correspondant à 3 550 personnes. Ces deux quantités d'argent sont utilisées séparément pour la fabrication de la Demeure.

Comme poids de bronze, on a des chiffres symboliques coutumiers : 70 talents, 2 400 sicles (200 par tribu?). Si l'on suppose encore qu'il s'agisse d'un demi-sicle par personne, on aurait 212 400 sicles, donc 424 800 personnes. Chose curieuse, un même calcul pour l'or aboutit à 87 730 sicles, donc 175 460 personnes, de sorte que le total serait de 600 260. Autrement dit, le nombre de 29 talents semble choisi pour que le total de l'or et du bronze (29 et 70, soit 99) devienne proche du total de l'argent (100 talents). Quant au nombre de 730 sicles (*Ex.*, XXXVIII, 24), il faut sans doute remarquer que c'est le double du nombre des jours de l'année solaire, 365. On doit aussi noter, puisque le total de l'argent correspond au total général du premier recensement du livre des *Nombres*, que ce chiffre pour l'or : 730 sicles, ressemble au total du deuxième recensement : 601 730.

— D'un autre côté, nous lisons au chapitre III des *Nombres* que Moïse rachète 22 273 preniers-nés d'Israël en procurant pour le service de Dieu, d'une part 22 000 lévites, d'autre part la somme de 1 365 sicles, soit 5 sicles pour chacun des 273 autres premiers nés. Nous voyons ici apparaître le nombre 365, en liaison avec 273, à cause du nombre de 1 365 sicles, soit 2 730 demi-sicles. Ainsi, dans une même perspective de recensement et d'impôt, les rédacteurs semblent avoir joué sur la série : 730 — 1 730 — 2 730. Ce dernier chiffre n'apparaissant que sous les formes 273 (nouveaux-nés) et 1 365 (sicles).

[7] Flavius Josèphe reproduit d'une part le chiffre arrondi : 600 000, d'autre part il donne le chiffre de 603 650, variante qui probablement veut mettre en évidence 365, nombre des jours de l'année solaire qui est mis en relief à propos d'Hénok en *Gen.*, V, 23. Cf. *Ant. Jud.*, II, XV, 1 et III, XII, 4; éd. THACKERAY, Loeb Classical, IV, London, 1957, n. 317, pp. 304 s. et n. 288, pp. 456 s.

Et l'on est en droit de conclure qu'ils ont ajouté à un nombre simple (600 000), d'une part 3 550 pour le premier recensement, d'autre part 1 730 pour le second, à la suite de certains calculs particuliers.

Quant à l'anomalie concernant les 12 nombres de tribus, à savoir que tous sont multiples de 100, sauf un, elle s'explique si l'on suppose que, d'abord tous étaient multiples de 100, puis que l'on a fait à l'un d'eux l'addition du supplément : 3 550 dans un cas, 1 730 dans l'autre. Les nombres primitifs auraient été pour Gad (premier recensement) de 42 110; pour Ruben (deuxième recensement) de 42 000. L'étonnante ressemblance de ces deux nombres constitue une confirmation. On aurait d'abord fait l'adjonction à Ruben, au deuxième recensement, parce qu'il est en tête de liste, avec un nombre remarquable (42 000 est 7 fois 6 000), le seul des douze à être multiple de 1 000. Ensuite, au premier recensement, on l'aurait faite à Gad, parce que son nombre est le plus proche du nombre 42 000 et aussi le plus proche d'un multiple de 1 000, car il n'y en avait aucun autre se terminant soit par 100 soit par 900.

De toutes façons, on est amené à imaginer une certaine étape de l'évolution de nos nombres où chaque recensement comportait *douze nombres multiples de cent* ayant pour total 600 000, et ainsi on remonte à la première modification qui a consisté à multiplier par 100 deux ensembles de douze nombres de trois chiffres, chaque ensemble ayant un total de 6 000. Ces ensembles vont maintenant retenir notre attention.

Il s'agit donc d'examiner les nombres tels qu'ils sont contenus dans le texte biblique, sauf qu'on ramène ici « Gad » à sa valeur primitive : 421, là « Ruben » à 420, et qu'on néglige les deux zéros terminant les onze autres nombres, ceci évidemment ne changeant rien aux relations arithmétiques des nombres entre eux, ni à leurs propriétés.

Quel genre de propriétés peut-on espérer trouver, et appartenant à quelle arithmétique?

On pensera aux propriétés les plus simples : addition (comme les cinq existant en *Nomb.*, II), nombres carrés, divisibilité. Ces questions avaient été poussées à un haut point de perfection (avec bien d'autres plus complexes) par les travaux arithmétiques et les méthodes algébriques des Babyloniens.

On peut faire l'hypothèse que les rédacteurs de la tradition sacerdotale ont rencontré un tableau de douze nombres totalisant 6 000, créé par des maîtres chaldéens, par exemple à titre d'exercice pour leurs

élèves, et l'ont adopté pour concrétiser, préciser et embellir les recensements qu'ils voulaient raconter.

Bien qu'il nous paraisse un peu étrange, le système d'écriture numérique sexagésimale des Babyloniens était en effet pratique, simple, plus perfectionné que notre système décimal. Comme signes graphiques au lieu de nos 10 chiffres (de 0 à 9), ils n'avaient qu'un signe signifiant l'unité, et un autre signifiant la dizaine. On accumulait autant de signes « 10 », puis de signes « 1 » que c'était nécessaire, le résultat donnant un peu la même impression que notre écriture avec chiffre des dizaines d'abord, des unités ensuite.

Mais les Babyloniens (du moins les savants) n'écrivaient ainsi que jusqu'à 59, et ensuite utilisaient le principe de position : de divers groupes de signes, l'unité du groupe écrit à gauche vaut 60 fois plus que l'unité du groupe qui est à sa droite. Pour les nombres entiers supérieurs à 60, nous pourrions les imiter en écrivant à droite le nombre des unités (inférieur à 60), puis à gauche le nombre des soixantaines en ajoutant l'indice « S », puis plus à gauche celui des unités valant 3 600 (indice « SS »), etc... On calculerait ainsi « à la babylonienne » et ce serait bien commode par exemple pour voir si un nombre élevé est divisible ou non par un nombre faible. En effet, 60 est divisible par 2, 3, 4, 5, 6, 10, 12, 15, 20, 30; cela permet de voir rapidement la divisibilité de chaque groupe (unités, soixantaines...) par des facteurs simplifiant le problème en le ramenant à des petits nombres aisés à manier de tête. On faisait aussi aisément en ce temps-là des tables de nombres carrés, des problèmes par exemple sur telle série répondant à la formule $(n^2 + n)$, etc... [8].

Il est certes probable que cette arithmétique savante était réservée aux initiés. Le simple peuple utilisait les mots *cent* et *mille*, et, s'il voulait écrire, les écrivait à la façon des mots ordinaires; comme dans les textes hébreux. Bref, il est aisé d'imaginer que sans comprendre les procédés mathématiques déployés pour la création de tel ou tel ensemble de nombres, des scribes hébreux pouvaient le reproduire en leur langage et l'adapter au but qui était le leur.

C'est l'ensemble numérique de *Nomb.*, XXVI qui manifeste la plus

[8] O. NEUGEBAUER, *Mathematische Keilschrifttexte*, I, Berlin, Springer, 1935, pp. 497 ss; cf. III, *ibid.*, 1937, pp. 132 ss et II, *ibid.*, 1935, p. 35 pour la datation (époque de Rimsin de Larsa). Il s'agit de la tablette YBC 4714 et des problèmes n° 22, 24, 26 et 28 de cette tablette. — La présentation la plus accessible de la mathématique babylonienne est celle de Marguerite RUTTEN, *La science des Chaldéens* (collection : Que sais-je?) Paris, P.U.F., 1960. Cf. pp. 105-122 (bibliographie sommaire, p. 126). On pourra consulter aussi A. AABOE, *Some Seleucid Mathematical Tables (Extended Reciprocals and Squares of Regular Numbers)* dans *JCS*, XIX, 1965, pp. 79-86.

simple et remarquable propriété d'addition. Il suffit de suivre l'ordre du texte, en observant la même répartition en groupes de trois qu'au premier recensement, puis on additionne les nombres deux à deux :

Ruben	420	Siméon	222/ 642	Gad	405
Juda	765	Issach.	643/1 408	Zab.	605
			2 050		1 010
			3 060		

Manas.	527	Éphr.	325/ 852	Benj.	456
Dan	644	Asher	534/1 178	Nepht.	454
			2 030		910
			2 940		

Le total général étant 6.000, si l'on obtient un multiple de 60 en additionnant les 6 premiers nombres, il en sera évidemment de même avec les 6 derniers. Mais cela, en cas de hasard, n'a qu'une chance sur 60 de se produire. Un tel fait [9] s'explique bien si l'on a d'abord construit le tableau des 12 nombres en numération sexagésimale. Les nombres s'écrivent alors comme suit :

$7^s,00$	$3^s,42/10^s,42$	$6^s,45$	$8^s,47$	$5^s,25/14^s,12$	$7^s,36$
$12^s,45$	$10^s,43/23^s,28$	$10^s,05$	$10^s,44$	$8^s,54/19^s,38$	$7^s,34$
	$34^s,10$	$16^s,50$		$33^s,50$	$15^s,10$
	$51^s,00$			$49^s,00$	

La mise en relief des nombres de soixantaines pour cette écriture sexagésimale laisse intact l'aspect anti-hasard du choix des nombres d'unité et de dizaine (majorité de 4, de 5, de 3, rareté de 2, 6, 7, absence de 8, 9, 1), aspect que nous avions déjà noté dans les 12 nombres de tribus en numération décimale-centésimale (la nôtre). Les nombres symboliques 7^s et 12^s apparaissent pour Ruben et Juda en tête des deux premiers trios, pour Benjamin et Nephtali à la fin des deux derniers. On observe plus de symétries qu'avec l'autre numération.

[9] Dans la LXX, *Nomb.* XXVI, il y a par rapport au texte massorétique quelques différences dans l'ordre des tribus, mais seulement à l'intérieur de chaque ensemble de six. Pour les tribus qui sont dans la LXX les trois dernières, il y a des différences numériques sur le nombre des centaines, mais qui aboutissent au même total. Les autres divergences numériques de la LXX se compensent aussi (ou bien sont à considérer comme des fautes de copie opposées au total final certainement identique à celui de l'hébreu). Bref, l'addition des tribus six par six donne dans la LXX les mêmes résultats que dans l'hébreu.

En *Nomb.*, II, les quatre groupes de trois tribus sont quatre corps d'armée orientés face aux quatre points cardinaux, et on nous donne le total de chacun. Si l'on veut répartir le peuple en deux moitiés, la solution la plus symétrique est d'ajouter d'une part le groupe Est au groupe Ouest; d'autre part le groupe Nord au groupe Sud.

On obtient ceci :

Est :	1 864	Sud :	1 479 (avec Gad : 421)
Ouest :	1 081	Nord :	1 576
	2 945		3 055

Le peuple est ainsi divisé en deux moitiés presque égales avec seulement 5 unités de différence par rapport à ce que nous avions noté au chapitre XXVI. Cela est difficilement attribuable au hasard.

D'autre part, on met facilement cette orientation des tribus vers les quatre points cardinaux en relation avec leur installation sur la terre de Palestine, sauf qu'il est curieux de voir Zabulon et Issachar avec Juda vers l'Est. C'est plutôt une primauté de puissance que ce groupe acquiert à cause de Juda. Et Gad se voit rattaché au Sud avec Ruben.

On obtient des résultats d'addition remarquables, si on unit les tribus par deux ou par trois selon les affinités (théoriques) suivantes :

— montagnes de l'Ouest : Asher 415 et Éphraïm 405, total :	820
— Sud et Ouest, avec Dan (qui est aussi à l'extrême Nord) : Siméon 593 et Dan 627, total :	1 220/2 040
— vallées du bassin du Jourdain : Iss. 544, Man. 322, Benj. 354 :	1 220
— marches frontières de l'Est et du Nord : Ruben 465 avec Gad 421, et Nephtali 534, total :	1 420/2 640
— montagnes centrales de Galilée et Judée : Zab. 574, Juda 746 :	1 320
On a la série 820, 1 220, 1 220, 1 320, 1 420, avec le total :	6 000

Les totaux partiels indiqués : 2 040 et 2 640 sont des nombres entiers de soixantaines : 34^s et 44^s; 1 320 aussi (22^s). Cette manière de répartir les tribus met en évidence une série de six tribus totalisant 2 640, qui est multiple de 60. Les six autres tribus totalisent alors 3 360 qui est

aussi multiple de 60 (56^s). Par rapport à la moyenne (50^s) l'écart est de 6^s, soit 360.

Évidemment, en notant rapidement l'un après l'autre les faits arithmétiques ci-dessus, nous n'avons nullement l'intention d'affirmer qu'ils sont tous intentionnels, ni qu'ils l'ont été à la manière que nous suggérons, ni qu'ils permettent d'imaginer complètement l'origine et la formation de nos deux tableaux numériques, avec, en particulier, l'attribution de tel nombre à telle tribu. Nous pensons avoir fait seulement une première exploration du phénomène.

Cherchant quelque propriété de divisibilité, nous observerons ce qui concerne la divisibilité par 9. On a déjà publié des tables babyloniennes de multiples de 9 [10].

En numération sexagésimale, le fait que 60 vaut un multiple de 9 (54) plus 6, et que 60 est divisible par 3 permet de voir ainsi la divisibilité par 9 : on prend le nombre de soixantaines et on le divise par 3. S'il y a un reste (qui peut être soit 1 soit 2), on multiplie ce reste par 6, ce qui donne ou bien 6 ou bien 12. En ajoutant ce 6 ou ce 12 au nombre d'unités (nombre inférieur à 60), on voit aisément si le nombre global est divisible par 9 et, sinon, quel est le reste.

En *Nomb.*, II, on observe ceci : les totaux des groupes de tribus, trois par trois, avec comme total général 6 000, sont 1 864, 1 479, 1 081 et 1 576. Dans le troisième nombre, on discerne 81 qui est le carré de 9. Chose curieuse, 1 081 s'écrit en système sexagésimal 18^s,01, donc avec les quatre mêmes chiffres, le 0 permutant seulement avec le 8. Les deux manières d'écrire permettent de voir rapidement que le reste de la division par 9 est 1. Or, il en est de même pour 1 576 et 1 864 qui s'écrivent 26^s,16 et 31^s,4 [11]. Le total des 4 nombres étant 6000 qui a 6 comme reste de division par 9, si 3 nombres ont 1 comme reste de division par 9, le quatrième aura nécessairement 3, de façon à ce que l'on ait $1 + 1 + 1 + 3 = 6$. Mais le fait que sur les 4 nombres, il y en ait trois qui ont le même reste de division par 9 n'a qu'une chance sur 27 de se produire par hasard.

[10] Tablettes VAT 7895, VAT-BE, CBM 8535, HS 217 A, dans Neugebauer, *op. cit.*, I, p. 34 et p. 39. Cf. Neugebauer-Sachs, *Mathematical Cuneiform Texts*, New Haven, 1945, p. 41.

[11] La division de 100 et 1000 par 9 donne comme reste : 1. De même celle de 1081 par 9, puisque 81 est multiple de 9. Pour 6000, on retrouve le reste de la division de 60 par 9, soit 6.

Pour 26^s,16, on observe que 26 est égal à 24 (multiple de 3) plus 2. En multipliant par 2 le reste de la division de 60 par 9 qui est 6, on obtient 12. Ajoutant 12 au nombre des unités qui est 16, on obtient 28, et l'on voit aisément que le reste de la division par 9 sera 1.

Pour 31^s,4, le reste de la division de 31 par 3 est égal à 1. la multiplication de 1 par 6 (comme plus haut) donne 6. En ajoutant à 6 le nombre des unités qui est 4, on obtient 10. Donc, le reste de la division de 31^s,4 par 9 sera 1.

En *Nomb.*, XXVI, si nous divisons de même le total général (6 000) en quatre groupes de trois tribus, selon l'ordre du texte, nous trouvons les totaux partiels suivants : 1 047 2 013, 1 308, 1 632. Tous les quatre sont divisibles par 3. Certes, comme 6 000 l'est aussi, si trois le sont, le quatrième doit l'être également. Mais le fait que les trois premiers nombres sont ensemble divisibles par un même nombre (à savoir 3) n'a, semble-t-il, qu'une chance sur 9 de se produire par hasard [12].

Le domaine des divisibilités n'est pas le seul de l'arithmétique à unir l'utilité pratique aux harmonieuses théories. Le domaine des nombres carrés et cubiques offre les mêmes possibilités, et les Babyloniens s'y mouvaient à l'aise, en particulier grâce à des tables de carrés amplement développées.

On sait que les nombres carrés ne se terminent jamais par l'un des chiffres : 2, 3, 7, 8, mais seulement par les autres. Ou bien par 00, ou bien par 1, par 4 ou par 9, précédés d'un chiffre pair, ou bien par 6 précédé d'un chiffre impair, ou enfin par 25.

Dès lors, il est assez curieux de constater que les chiffres terminaux des quatre totaux partiels de *Nomb.*, II sont : 4, 9, 1, 6, tandis que ceux des quatre totaux du chapitre XXVI sont : 7, 3, 8, 2. Plus précisément, les quatre totaux du chapitre II se terminent par 64, 76, 81, qui conviennent comme chiffres terminaux de carrés, et 79 qui ne convient pas (il faudrait un nombre pair devant le 9), mais qui est exigé par la condition que le total général soit 6 000. En comparant ces quatre totaux à une table des carrés, on trouve les équivalences suivantes :

$$\begin{array}{rcrcr}
1\,864 & = & 42^2 & + & 100 \\
1\,081 & = & 8^2 & + & 1\,000 \\
1\,576 & = & 24^2 & + & 1\,000 \\
1\,479 & = & 37^2 & + & 110 \\
\hline
6\,000 & = & 3\,790 & + & 2\,210 = 61^2 + 69 + 47^2 + 1
\end{array}$$

[12] Tout comme le précédent, ce petit calcul de probabilité peut être fait de diverses manières selon la façon de poser le problème.

Dans le premier cas, à partir d'un nombre ayant 1 comme reste de division par 9, le même phénomène a une chance sur 9 de se reproduire une fois, une chance sur 81 de se reproduire deux fois, mais l'un quelconque des trois autres totaux partiels peut produire le phénomène, d'où une probabilité de 3 /81, donc 1 /27.

Dans le deuxième cas, il faut et il suffit que trois nombres quelconques, par exemple les trois premiers, soient multiples du même nombre, et ici que le deuxième et le troisième soient, comme le premier, divisible par 3. On multiplie donc la probabilité concernant le deuxième (une chance sur trois) par celle concernant le troisième (également 1 /3). On obtient 1 /9. C'est la façon la plus stricte de calculer. Il semble légitime aussi de compter que, un nombre étant multiple de 3, la probabilité pour que les trois autres le soient est tout simplement $1/3^3$, donc 1 /27.

Le système précédent nous paraît remarquable, mais c'est peut-être un autre qui aurait attiré l'attention de mathématiciens babyloniens. Ceux-ci étaient en effet très habitués à la série des carrés des nombres entre 30 et 40, à cause de leur écriture sexagésimale très facile :

31^2	32^2	33^2	34^2	35^2	36^2	37^2	38^2
961	1 024	1 089	1 156	1 225	1 296	1 369	1 444
$16^s,1$	$17^s,4$	$18^s,9$	$19^s,16$	$20^s,25$	$21^s,36$	$22^s,49$	$24^s,4$

Or, nous avons des différences simples entre nos quatre totaux partiels de *Nomb.*, II et quatre carrés de cette série. Ces différences sont multiples de 60, sauf une, ceci étant nécessaire pour arriver au total de 6 000. Ainsi, nous observons les relations suivantes :

$$\begin{array}{lllllll}
1\,864 = & 31^s,04 = & 7^s & + 24^s,04 = & 420 + & 1\,444 = & 420 + 38^2 \\
1\,479 = & 24^s,39 = & 6^s,30 & + 18^s,09 = & 390 + & 1\,089 = & 390 + 33^2 \\
1\,081 = & 18^s,01 = & 2^s & + 16^s,01 = & 120 + & 961 = & 120 + 31^2 \\
1\,576 = & 26^s,16 = & 7^s & + 19^s,16 = & 420 + & 1\,156 = & 420 + 34^2 \\
\hline
6\,000 = & 100^s & = 22^s,30 & + 77^s,30 = & 1\,350 & = 4\,650 &
\end{array}$$

***

Nous pourrions résumer ainsi les résultats de nos observations :

En comparant entre eux et avec d'autres passages du Pentateuque les totaux des deux recensements du livre des *Nombres* (603 550 et 601 730), on est amené à les considérer comme deux variations à partir du nombre de 600 000 plus simple, qui serait primitif. Ou plutôt, il le serait sous la forme 6 000, un facteur de multiplication générale par 100 étant ensuite intervenu.

Quelle que soit l'hypothèse adoptée au sujet de l'origine et du choix des nombres 3 550 et 1 730 [13], on a diverses raisons de penser qu'ils

[13] D'après les données du Pentateuque évoquées plus haut (et surtout *Ex.* XXXVIII) on peut faire plusieurs hypothèses :

— Des traditions liées au Temple ont fourni les nombres 3350 et 1730 susceptibles d'être ajoutés à 600 000, tandis que les deux ensembles de 12 nombres avaient une origine arithmétique.

— Les nombres 3550 et 1730, comme 730 (deux fois 365) ont leur origine dans des considérations mathématiques (astronomiques). Seules, des nécessités de composition littéraire ont suggéré de les emprunter pour concrétiser divers éléments du récit, et c'est pour cela qu'on les a ajoutés à 600000.

— Il y a un lien entre le nombre 600 000 d'une part et les nombres 3550 et 1730 d'autre part, en raison de certaines relations soit purement arithmétiques, soit principalement astronomiques. Il se serait agi alors de 60 000 en relation avec 355 et 173.

Du côté de l'astronomie, on observe d'abord que l'année lunaire comporte souvent 355 jours

ont été ajoutés d'une part au total général, d'autre part au nombre correspondant à une tribu, en supplément aux valeurs primitives qui étaient donc 42 000 en ce qui concerne Ruben (première tribu au chapitre XXVI) et 42 100 en ce qui concerne Gad aux chapitres I et II. On avait ainsi, avant la multiplication par 100, deux ensembles de 12 nombres de chacun trois chiffres, l'addition de chaque ensemble donnant 6 000.

Ces deux ensembles sont caractérisés par diverses propriétés mathématiques appartenant au domaine de l'arithmétique babylonienne courante. Peut-être ont-ils été primitivement élaborés à titre d'exercice pour répondre à certaines conditions ou comme solutions de certains problèmes.

L'incertitude demeure sur beaucoup d'autres points. D'une part en effet, nous n'avons pas pu discerner la marche des opérations arithmétiques qui auraient conduit à donner sa valeur précise à chacun des nombres de nos ensembles. D'autre part, nous restons incertains sur les raisons qui ont pu conduire à attribuer tel ou tel nombre à telle ou telle tribu. Ces attributions peuvent n'avoir été qu'en partie intentionnelles.

Assurément, elles peuvent aussi avoir comporté des modifications dans l'ordre ou la valeur de certains nombres, altérant ainsi les caractéristiques arithmétiques primitives. Mais puisque nous sommes dans l'ignorance au sujet de ces éventuelles modifications, il faut nous contenter d'analyser les données que nous trouvons dans le texte biblique, en cherchant à voir si elles comportent vraiment des traces indiscutables d'activité mathématique.

S'il en est bien ainsi, il nous faudra, pour conclure, admettre l'hypothèse que les rédacteurs de la tradition sacerdotale ont fait appel, pour améliorer leur récit de l'histoire sacrée, à un matériel numérique élaboré d'abord dans le cadre des sciences exactes de l'époque. Certes,

(5 mois de 29 jours et 7 de 30) parallèlement à l'année solaire de 365 jours (5 mois de 31 jours et 7 de 30). D'autre part, la durée de 173 jours règle la succession des éclipses. Celles-ci ont lieu aux pleines lunes ou nouvelles lunes proches du jour où le soleil traverse le plan (mobile) de l'orbite lunaire. L'intervalle entre deux traversées est de 173 jours (exactement 173,31). Le double (plus proche donc de 347 que de 346 jours) est appelé « année d'éclipses ».

D'autre part, les Babyloniens connaissaient bien le cycle réglant le calendrier lunaire par l'équivalence de 235 lunaisons (6 939 jours 1/3) et de 19 années solaires (6 939 jours et 3/4). Avec la valeur 6 940, on a exactement 20 fois celle de « l'année d'éclipses » estimée plus haut à 347 jours.

Comme relations arithmétiques avec 60 000, on peut noter que 60 000 est à la fois très proche d'un multiple de 355 et assez proche d'un multiple de 173, comme suit :

169 fois 355 = 59 995; 347 fois 173 = 60 031 = $2 \times (173^2) + 173$. Diverses remarques pourraient être faites sur ces chiffres, mais comme il s'agit seulement de produits proches de 60 000, on peut supposer qu'on a là de simples coïncidences non intentionelles. Seules des correspondances exactes peuvent être pour nous des preuves d'un antique calcul.

il était pratique pour eux d'utiliser deux ensembles de douze nombres tout préparés, mais ils furent sans doute surtout séduits par des harmonies numériques que nous devinons seulement en partie.

On pourra alors se réjouir de voir que l'Écriture a utilisé la plus pure des sciences humaines pour mieux illustrer la grandeur et l'unité de ce peuple qui, à travers le désert, marchait vers un avenir qui devait être si vaste à la fois dans l'espace et dans le temps.

Hué (Sud-Vietnam) M. Barnouin, p. s. s.

LE VESTIBULE DU TEMPLE DE SALOMON ÉTAIT-IL UN BIT ḪILÂNI?

La fonction et la signification des colonnes Jachin et Boaz, érigées devant le Temple de Salomon, constituent depuis longtemps un sujet de débat. La controverse a donné lieu à une littérature si abondante qu'elle ne peut être revue en l'espace de quelques lignes. Chose certaine, les efforts ardus déployés par de si nombreux auteurs, désireux

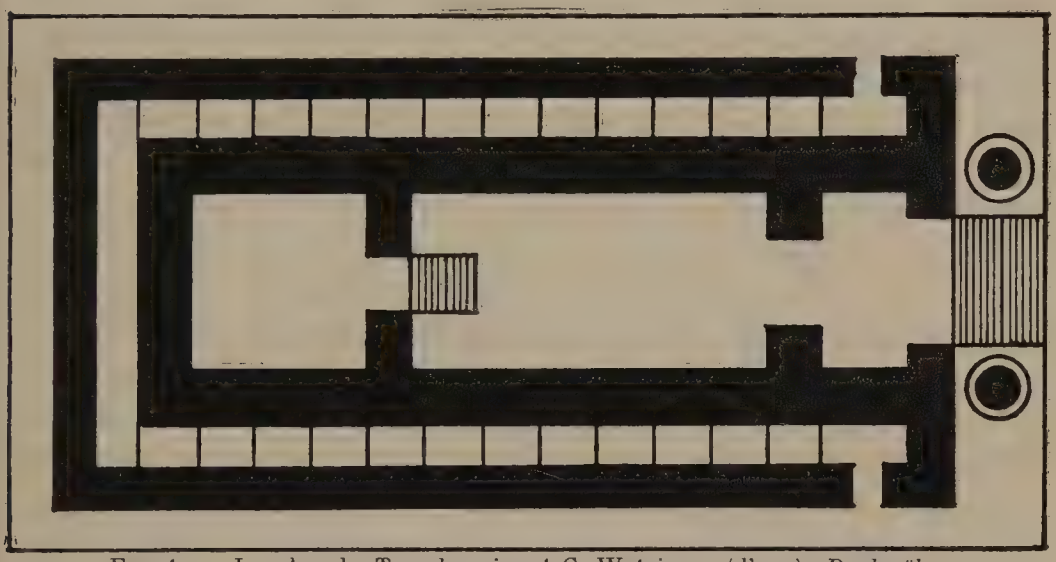


Fig. 1. — Le plan du Temple suivant C. Watzinger (d'après *Denkmäler Palästinas*, I, pl. 16).

de résoudre l'énigme des deux colonnes, reflète l'intérêt profond que suscite encore l'étude du premier Temple.

L'opinion qui prévaut parmi les auteurs est que Jachin et Boaz ne faisant pas partie de la structure du Temple, leur fonction devait être purement décorative et leur signification purement symbolique [1] (cf. fig. 1). Tel auteur, par exemple, attribuera aux deux colonnes un symbolisme cosmique et pourra ainsi leur réserver une mention

[1] Ainsi B. Goldman, *The Sacred Portal*, 1966, pp. 91 ss; voir aussi R. E. Clements, *God and Temple*, 1965, pp. 65 ss. Il serait trop long de passer au crible toutes les théories qui ont été proposées à ce sujet. On pourra consulter W. Kornfeld, *Der Symbolismus der Tempelsäulen*, dans *ZAW*, LXXIV, 1962, pp. 50-57.

généreuse dans un ouvrage consacré aux conceptions cosmologiques des Anciens [2].

Il nous semble que les auteurs en quête d'un symbolisme approprié à Jachin et Boaz ont trop souvent préjugé de la fonction purement décorative ou symbolique des deux colonnes. Est-il si certain que Jachin et Boaz n'aient pas été intégrés à la structure du vestibule salomonien? En deux endroits (*I Rois*, VII, 19, 21), le texte semble les associer étroitement au vestibule et ce seul fait rend précaire, à notre avis, la théorie selon laquelle les deux colonnes auraient été sans lien architectural avec le Temple [3]. Car il nous paraît imprudent de tirer avantage des silences et des sous-entendus qui parsèment les descriptions de *I Rois*, VI-VII. Ce texte offre déjà trop de difficultés de traduction pour admettre des interprétations qui n'auraient rien en soi d'inadmissible si elles n'étaient fondées sur des arguments à priori.

Nous essaierons de montrer ici, sur la base d'arguments philologiques et aussi d'ordre archéologique, que le vestibule du Temple pourrait fort bien avoir été conçu sur le modèle d'un *bit ḫilâni* avec deux colonnes *in antis* parfaitement intégrées à la structure de l'ensemble.

I. — Considérations philologiques

Le vestibule est désigné tout au long de la description du Temple par le terme *'ulam*, tantôt écrit אוּלָם (*I Rois*, VI, 3), tantôt אֻלָם (VII, 7), ou encore אֵילָם (v. g. *Éz.*, XL, passim), transcrit par la LXX en αἰλάμ [4]. On dérive généralement l'hébreu אֵילָם de l'akkadien *ellamu* signifiant « en face de [5] ». Cette dérivation, cependant, n'est pas sans présenter certaines difficultés vu l'usage rare et plutôt tardif du terme *ellamu* en akkadien [6]. En outre, il est difficile de déterminer à priori laquelle des deux formes, אוּלָם ou אֵילָם, est originale [7].

D'autres auteurs, pour expliquer *'ulam/'eilam*, recourent à l'arabe *'awl* « premier [8] ». Enfin, selon L. Myres, *'eilam* serait un terme grec rare, mais utilisé en contexte architectural [9].

[2] Voir R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, II, 1910, p. 629.

[3] Mais il n'est pas impossible que באולם (*I Rois*, VII, 19) soit secondaire : cf. M. Noth, *Könige* (Bibl. Komm., IX, 2), 1965, p. 143; Montgomery and Gehman, *Kings (ICC)*, 1951, p. 170.

[4] M. Noth, *op. cit.*, p. 97.

[5] Voir W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, 1965, s. v. *ellamu-illamu*.

[6] W. von Soden, *op. cit.*, p. 203.

[7] R. Dussaud, dans *Syria*, XXVII, 1950, p. 162, opte pour אילם.

[8] J. Gray, *I* et *II Kings*, 1963, p. 154.

[9] L. Myres, *King Solomon's Temple* dans *PEQ*, 1948, pp. 23-24.

Si l'étymologie du mot *'ulam* demeure problématique, son sens, du moins, semble assez clair. Le terme désigne une structure placée « devant » (על־פני : *I Rois*, VI, 3) le *hekal* du Temple. C'est ainsi, par exemple, que Flavius Josèphe parle du *pronaion* [10], tandis que Symmachus rend *'ulam* par *propulon*.

L'énigmatique note contenue dans *I Rois*, VI, 4 nous servira de point de départ. Lu en continuité avec la phrase précédente, ce verset complète bien l'unité littéraire centrée sur la description du vestibule. Alors que le v. 3 situe le *'ulam* dans le plan général du Temple et en indique les dimensions (hauteur excluse), le v. 4, comme nous allons le suggérer, donne une définition plus technique du vestibule [11]. Et pour ce faire, il souligne une de ses caractéristiques principales.

La difficulté majeure du texte réside dans la présence d'un nom à l'état construit — חלוני —, apparemment sans *nomen rectum*. La solution proposée par le Père Vincent est celle, à quelques nuances près, qu'adoptent la plupart des commentateurs. Cette solution ne résout d'ailleurs pas la difficulté grammaticale : « Les halône — חלוני —, qu'il n'y a aucune raison de ponctuer hilani pour en déduire l'indication d'un hilani — sont les baies proprement dites découpant la maçonnerie des parois; les šouqaphîm désignent les "encadrements" où sont insérés les éléments de fermeture, et le qualificatif atoumîm "fermés" ou "rétrécis", spécifie le caractère de ces éléments [12]. »

Sans indiquer ses raisons, Vincent rejette donc une hypothèse proposée originellement par Redisch et qui avait failli emporter la conviction de K. Möhlenbrink en 1932 [13]. Redisch avait en effet eu l'idée de joindre ensemble comme en une seule expression les deux mots לבית et חלוני

[10] *Ant.*, VIII, III, 2.

[11] Selon *II Chron.*, III, 4, la hauteur du *'ulam* aurait été de 120 coudées. La plupart des commentateurs tentent de corriger le texte : cf. K. Möhlenbrink, *Der Tempel Salomos*, 1932, p. 13; F. Nötscher, *Biblische Altertumskunde*, 1940, p. 283. Vincent, par la méthode du « rythme modulaire », finit par déduire que le vestibule devait avoir une hauteur de 50 coudées : cf. L.-H. Vincent et A. M. Steve, *Jérusalem de l'Ancien Testament*, II-III, 1956, p. 397. Pour S. Yeivin, les 120 coudées de *II Chron.*, III, 4 doivent se rapporter à une phase ultérieure du Temple (*Was there a high Portal in the First Temple?*, dans *VT*, XIV, 3, 1964, pp. 332-333).

[12] L.-H. Vincent, *op. cit.*, p. 396. G. E. Wright, (*Solomon's Temple Resurrected*, dans *BA*, IV, 1, 1941, p. 26) traduit חלוני שקפים אטמים par « windows of openings and closings » ou, encore, par « windows of narrowing frames ». É. Dhorme rend l'expression par « des fenêtres aux embrasures grillagées » (cf. *La Bible: l'Ancien Testament*, I, 1957, p. 1047). J. Gray (*op. cit.*, p. 152) traduit : « windows of close lattice-work ». Le Targum, on le sait, propose une traduction qui s'avérera fertile en développements midrashiques : voir à ce sujet R. Patai, *Man and Temple in Ancient Jewish Myth and Ritual*, 1947, pp. 84 ss. Myres (*art. cit.*, dans *PEQ*, 1948, p. 16) suggère une interprétation qui se ressent de l'explication qu'offre le Targum.

[13] *Der Tempel Salomos*, p. 129. Voir aussi R. Koldewey, dans Von Luschan, *Ausgrabungen in Sendschirli*, II, 1898, pp. 183 ss.

et de vocaliser ce dernier terme חִלַּנִי. Möhlenbrink, un instant séduit par cette suggestion, écarta finalement l'hypothèse de Redisch, sans doute parce qu'il enserrait la définition d'un *bit ḫilâni* en des limites trop étroites. Depuis lors, la structure fondamentale du *bit ḫilâni* n'a été que très rarement mise en rapport avec le Temple de Salomon [14]. Il importe de noter cependant que l'hypothèse de Redisch n'entraîne pas nécessairement de changement dans la vocalisation massorétique du terme חלוני. On pourrait, à la rigueur, préférer un *ḥireq* au lieu d'un *pataḥ* sous le *ḥêt*, mais le *waw* doit être maintenu, puisqu'une forme primitive *ḫilâni* a pu donner *ḥ(a/i)lonê* [15].

On a parfois supposé que le terme *ḫilâni*, loin d'appartenir au lexique sémitique, est d'origine hittite. Mais plusieurs considérations militent contre cette opinion. Il faut d'abord signaler qu'aucune structure répondant à la définition du *bit ḫilâni* n'a encore été trouvée en Anatolie [16]. De plus, le terme *ḫilâni* lui-même s'explique difficilement par le hittite *(E) ḫilammar* (gen. *ḫilammaš*) [17]. *Hilammar* pourrait lui-même être un emprunt du sémitique *(hilan* + mar?). Mais à ce stage de la discussion, nous devons examiner les textes assyriens relatifs au *bit ḫilâni*.

En effet, plusieurs rois assyriens se vantent dans leurs inscriptions d'avoir rehaussé d'un ou même plusieurs *bit ḫilâni* la splendeur de leurs demeures royales. Sargon II, par exemple, déclare : « Un portique, modelé sur un palais hittite appelé *bit ḫilâni* en langue amorrhéenne, j'ai construit en face des portes (i. e. des palais) [18]. » Cette déclaration suffirait à renforcer l'hypothèse préconisant une origine « hittite » pour le *bit ḫilâni*, si nous ne savions que pour les Assyriens de cette époque le pays des Hittites désigne en fait la Syrie du Nord [19]. En outre, le texte indique on ne peut plus clairement que « *bit ḫilâni* » est une expression de la langue amorrhéenne. H. Frankfort, pourtant conscient de toutes les implications de ce texte important, n'en

[14] Th. A. Busink, en termes trop brefs, a réouvert la question (*Les origines du temple de Salomon*, dans *Jaarbericht-Ex Oriente Lux*, XVII, 1963, pp. 171 ss). En 1966, D. Ussishkin attribuait à Salomon le mérite d'avoir été un pionnier en ce genre de construction (*King Solomon's Palace and Building 1723 in Megiddo*, dans *IEJ*, XVI, 3, 1966, p. 186).

[15] Le passage de â à ô est bien connu; cf. S. Moscati, *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages*, 1964, p. 51.

[16] Voir H. Frankfort, *The Origin of the Bit Hilani*, dans *Iraq*, XIV, 1952, p. 127; O. R. Gurney, *The Hittites*, 1952, p. 210.

[17] Beaucoup de savants ont accepté cette explication : cf. F. Delitzsch, *Assyrisches Handwörterbuch*, 1896, p. 277; J. Friedrich, dans *ZA*, XXXVII, 1926, pp. 179-180; A. Goetze, *ibid.*, XLI, 1932, p. 246. n. 2; R. Naumann, dans *WVDOG*, LXI, 1941, pp. 45-49. Voir aussi W. von Soden, *AHW*, p. 345.

[18] H. Frankfort, *art. cit.*, dans *Iraq*, XIV, 1952, p. 126.

[19] H. Frankfort, *ibid.*, p. 128.

demeure pas moins sceptique quant à l'origine du terme *ḫilâni* et va même jusqu'à manifester une nette préférence pour une dérivation à partir du hittite. Il reconnaît cependant que l'architecture anatolienne ignore le *bit ḫilâni* [20].

Mais les sources assyriennes connaissent plus d'une orthographe du terme *ḫilâni*. En plus des formes *ḫi-lâ-ni* et *ḫi-lâ-(an/a)-ni*, il existe aussi une épellation *ḫi-it-la-an-ni*, plus difficile à expliquer [21]. Quoi qu'il en soit, ces différentes manières d'écrire *ḫilâni* semblent présupposer une forme de base *ḫilân* ou *ḫillân*, correspondant à l'hébreu חלון [22].

Notons qu'un signe hiéroglyphique hittite lu *ḫilâna* par Bossert, et dans lequel on a cru reconnaître un *bit ḫilâni*, prend précisément la forme d'un portail avec une fenêtre placée juste au-dessus de l'entrée [23]. Mais il manque à cette représentation les deux ou trois colonnes *in antis* qui constituent une des caractéristiques essentielles de tout *bit ḫilâni* [24]. Pour cette raison, la comparaison de l'hiéroglyphe hittite avec le *bit ḫilâni* nous semble injustifiée.

Le fait que l'expression *bit ḫilâni* se rencontre pour la première fois dans une tablette de Mari (XVIIIe siècle av. J.-C.) est aussi un argument en faveur de son origine sémitique [25]. L'hypothèse est rendue plus plausible par la considération de cet autre fait : l'expression *bit appâti*, synonyme de *bit ḫilâni*, peut aussi s'expliquer soit par l'hébreu אף, « projection » (nez), soit par l'akkadien *aptu*, « fenêtre » (sumérien : AB ou AB.LAL) [26]. *Appâti*, comme *ḫilâni*, est caractérisé par un â long, et il serait étonnant que les deux termes n'aient pas été sentis comme des pluriels [27].

Autre constatation importante : le mot *ḫilâni* n'est jamais utilisé seul, mais toujours en composition avec *bit* [28]. C'est pourquoi, nous

[20] H. Frankfort, *ibid.* Voir aussi, par le même auteur, *The Art and Architecture of the Ancient Orient*, 1963, p. 255, n. 16.

[21] W. von Soden, *AHW*, p. 345.

[22] Cf. H. Zimmern, *Akkadische Fremdwörter*, 1915, p. 32; É. Dhorme, *Les Amorrhéens*, dans *RB*, XL, 1931, p. 179 (*bit ḫilâni* = « maison à fenêtres »); R. Dussaud, dans *Syria*, XVI, 1935, p. 350. Voir enfin l'importante étude de H. Weidhaas, *Der bit ḫilâni*, dans *ZA* XLV, 1939, p. 136. Weidhaas rejette la dérivation à partir de חלל.

[23] Cf. H. T. Bossert, dans *AfO*, IX, 1933-34, p. 127. Mais Dussaud, citant Gelb, lit *ḫi-te-na* (*Syria*, XVI, 1935, p. 350, n. 4). Quant au signe hiéroglyphique lui-même, voir E. Laroche, *Les Hiéroglyphes hittites*, I, 1960, p. 129, § 238.

[24] Cf. H. Frankfort, *art. cit.*, dans *Iraq*, XIV, 1952, pp. 127-128.

[25] Voir G. Dossin, *Archives royales de Mari*, 1946, I, 3, verso, 10.

[26] Sur *bit appâti*, voir F. Delitzsch, *Assyrisches Handwörterbuch*, p. 171; W. von Soden *AHW*, pp. 61-62, p. 345. H. Zimmern, dans *Akkadische Fremdwörter*, relie *aptu* à l'araméen אפתא.

[27] Il existe aussi un pluriel secondaire : *bit ḫi-il-la-na-ni/te*. Cf. W. von Soden, *AHW* p. 345.

[28] Cf. F. Wachtsmuth, *Was ist ein Ḫilani, was ein bit ḫilâni?*, dans *ZDMG*, CVIII, 1958, p. 73.

pensons que R. Dussaud a tort de voir dans le problématique חלוני de *Jér.*, XXII, 14 une référence déguisée à un « *ḫilâni* » [29].

La seconde partie de *I Rois*, VI, 4 offre aussi des difficultés d'interprétation presque insurmontables. Nous ne saurions trop souligner ici le caractère conjectural de la solution que nous voudrions suggérer. Nous considérons le mot שְׁקֻפִים comme constituant l'objet direct du verbe ויעש. On sait, en effet, que les participes du type *pa'ul* ont souvent valeur de substantif. La racine שקף peut signifier « regarder » (par une fenêtre : cf. *II Rois*, IX, 30, 32). Les *šequfîm* pourraient peut-être désigner des ouvertures (fenêtres?) pratiquées dans les murs du *bit ḫilâni* [30]. Quant au terme *'atumîm*, il provient d'une racine signifiant « fermer, boucher » (cf. *Éz.*, XL, 16, où il est question de fenêtres) [31]. Peut-être faut-il voir ici une allusion à ce type de fausses fenêtres qui ne sont pas totalement inconnues dans l'architecture de l'époque. Ainsi, le temple de 'Awwam à Mâri (Mariaba), au Yémen, et qui doit dater du VIIIe siècle av. J.-C. comprenait un total de 64 fausses fenêtres produisant l'effet d'un treillis en bois [32].

II. — *Bit ḫilani :* HISTOIRE D'UNE STRUCTURE

On entend généralement par *bit ḫilâni* un « palais comprenant deux chambres étroites et longues et avec leur axe principal parallèle à la façade. La première de ces chambres est un portique avec deux ou trois colonnes qui sont souvent précédées de quelques marches. Un escalier, placé sur l'un des côtés du portique, conduit à l'étage supé-

[29] R. DUSSAUD, dans *Syria*, XVI, 1935, p. 350, n. 3. L'interprétation de Dussaud comporte l'inconvénient majeur d'une correction affectant les consonnes du texte (וקרא au lieu de TM וקרע).

[30] Le mot משקוף (cf. *Ex.*, XII, 7) semble désigner le linteau d'une porte. A. SALONEN, dans *Die Türen des alten Mesopotamien*, 1961, p. 57 (et n. 1), associe l'akkadien *sakkapu* et l'hébreu שקוף (cf. la forme שקופות dans *Mishna*, *Midd.* II, 3). On peut aussi comparer l'intéressante série : akk. *askuppu*, *askuppatu* (ass. *aksuppu*), aram. *'e/iskupta*, arabe *'uskuffat*, « seuil » (d'une porte), signalée par VON SODEN, *AHW*, p. 74. Mais ailleurs, W. VON SODEN affirme que l'akkadien *askuppu* pourrait avoir été formé à partir d'une racine quadrilittère (*Grundriss der Akkadischen Grammatik*, 1952, § 36 *c* et 57 *c*).

[31] M. NOTH, qui lit שְׁקֻפִים au lieu de TM שְׁקֻפִים, rend toute la phrase : « Er machte für das Haus vergitterte Rahmenfenster » (*Könige*, etc., p. 95). Voir aussi G. E. WRIGHT, *Solomon's Temple Resurrected*, dans *BA*, IV, 1, 1941, p. 26; L.-H. VINCENT, *Jérusalem de l'Ancien Testament*, p. 396, fig. 116.

[32] Cf. Richard LE BARON, BOWEN, Jr. et Frank P. ALBRIGHT, *Archaeological Discoveries in South Arabia*, 1958, p. 216; *ibid.*, p. 223 et les planches 162, 165, 166, 168.

rieur »[33]. On a découvert des édifices correspondant à cette description à Tell Halaf, Zencirli, Sakce Gözü et Tell Tainat[34].

Si, comme nous le pensons, les origines du *bit ḫilâni* doivent être cherchées en Syrie, le palais de Yarim-Lim à Alalakh (XVIIIe siècle av. J.-C.) et celui, plus tardif, de Niqmepa, constituent deux étapes importantes dans le développement de cette structure[35]. Mais on a aussi défini le *bit ḫilâni* comme un « palais à fenêtres », définition suggérée par l'étymologie du terme *ḫilâni*[36]. Et l'on pense aussitôt au texte de Ras Shamra relatant la dispute qui surgit un jour entre Baal et le dieu des arts (Koshar-Hasis) au sujet de l'éventuelle construction d'un palais comportant des fenêtres *(ḥln)*[37]. Ce n'est qu'au terme d'un long plaidoyer que le dieu finit par faire prévaloir ses exigences artistiques et faire accepter son plan de construction.

En Palestine proprement dite, les archéologues n'ont pas encore mis au jour un seul *bit ḫilâni*[38]. Mais cela n'a pas empêché R. Koldewey, dès 1898, de comparer le Temple de Salomon aux *bit ḫilâni* qu'il avait identifiés à Zencirli. Ceux-ci se composaient essentiellement d'un vestibule à colonnes *(Vorraum)*, d'une grande salle ayant son axe principal parallèle à celui du vestibule *(Hauptsaal)* et d'une salle aux dimensions plus réduites placée derrière la salle principale *(Beiraum)*[39]. Tout autour, on pouvait voir un certain nombre de chambres *(Nebenräume)* plus petites[40] (cf. fig. 2).

[33] Nous empruntons cette définition à H. Frankfort, *art. cit.*, dans *Iraq*, XIV, 1952, p. 120. Voir aussi Robert L. Scranton, *Aesthetic Aspects of Ancient Art*, 1964, p. 111. On pourra également consulter Max von Oppenheim, *Der Tell Halaf: eine neue Kultur im ältesten Mesopotamien*, 1931, p. 75.

[34] Tell Halaf : R. Naumann, *Tell Halaf*, II*: Die Bauwerke*, 1950, plan nº 5. Zencirli : R. Koldewey, dans Von Luschan, *Ausgrabungen in Sendschirli*, II, 1898, planche XXII. Sakce Gözü : cf. J. Garstang, *The Hittite Empire*, 1929, p. 266, fig. 29 et H. Frankfort, *The Art and Architecture of the Ancient Orient*, planche 255. Tell Tainat : C. W. McEwan, *The Syrian Expedition of the Oriental Institute of the University of Chicago*, dans *AJA*, XLI, 1937, p. 9, fig. 4.

[35] Cf. H. Frankfort, *art. cit.*, dans *Iraq*, XIV, 1952, p. 129; p. 128, fig. 6; p. 130, fig. 7. Voir aussi L. Woolley, *Alalakh*, 1955, pp. 91 ss et fig. 35; pp. 110 ss et fig. 44-45; D. Ussishkin, *art. cit.*, dans *IEJ*, XVI, 3, 1966, p. 186.

[36] Voir ci-dessus, note 22; cf. aussi F. Wachtsmuth, *art. cit.*, dans *ZDMG*, CVIII, 1958, pp. 70-71.

[37] C. H. Gordon, *Ugaritic Manual*, 1955, p. 142, texte 51, col. v, lignes 121 ss; G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, 1956, p. 99. Voir aussi C. H. Gordon, *Canaanite Mythology*, dans *Mythologies of the Ancient World*, éd. de S. N. Kramer, 1961, p. 207.

[38] Mais R. Dussaud croit reconnaître un *bit ḫilâni* dans un palais de ʿAy (*Syria*, XVI, 1935, p. 350). Une déclaration plutôt confuse de H. J. Franken semble aussi impliquer que des *bit ḫilâni* ont été découverts à Tell en-Nasbeh et à Mégiddo (cf. *A Primer of Old Testament Archaeology*, 1963, p. 153). Voir aussi l'intéressante étude de D. Ussishkin dans *art. Cit.*, *IEJ*, XVI, 3, 1966, pp. 174-186 et la note de Y. Yadin dans *RB*, LXXV, 1968, p. 399.

[39] Voir, par exemple, le plan du *bit ḫilâni* nº II, dans Von Luschan, *Ausgrabungen in Sendschirli*, II, 1898, planches XXVI-XXVIII.

[40] *Ibid.*, pp. 152-153; p. 187; p. 184, fig. 82. Cf. aussi planche XXIII.

O. Puchstein avait observé, en 1892, la position de Jachin et Boaz à l'entrée du Temple et avait conlu que les deux colonnes devaient supporter l'architrave du *'ulam*[41]. Se rappelant cette observation, Koldewey s'empressa d'établir un parallélisme entre *'ulam* et *Vorraum*, *hekal* et *Hauptsaal*, *debir* et *Beiraum*. Comme on peut s'y attendre,

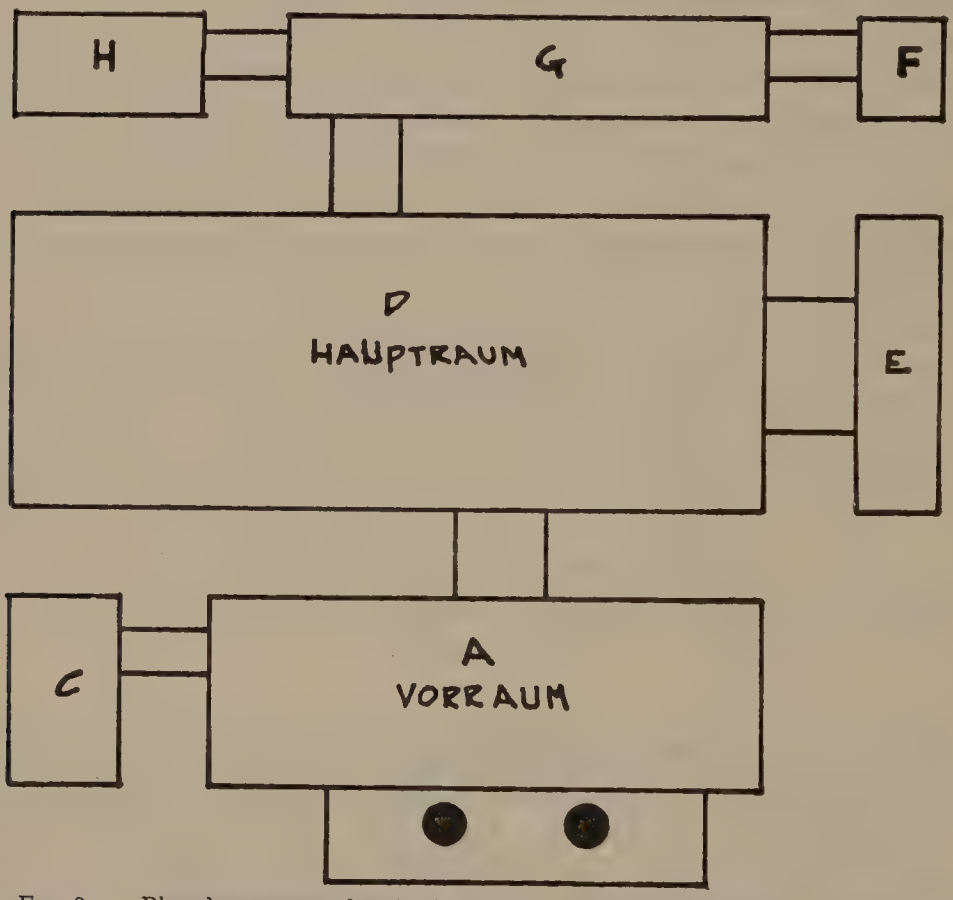


Fig. 2. — Plan dans œuvre du *bit ḫilâni* n° 2 à Zencirli (d'après von Luschan, *Ausgrabungen in Sendschirli*, II, pl. XXVI-XXVII). La section B n'est pas représentée.

les *ṣelaôth* du Temple trouvaient aisément leur contrepartie dans les *Nebenräume*[42]. On voit tout de suite ce que ce parallélisme comporte de trop rigide. Tout d'abord, *I Rois*, vi, 3 indique clairement que le *'ulam* se trouvait adossé au petit côté du *hekal*. L'axe principal du *hekal* était donc perpendiculaire et non parallèle (comme à Zencirli) à celui du porche[43]. Une seule issue, toute simple, s'offrait à Koldewey : faire subir au Temple une révolution de 90 degrés[44]. De la sorte,

[41] O. Puchstein, *Jahrbuch des Inst.*, 1892, pp. 9 ss.
[42] R. Koldewey, *op. cit.*, pp. 152-153.
[43] Il est vrai que *II Chron.*, iii, 4 hésite entre על־פני הארך et על־פני רחב.
[44] R. Koldewey, *op. cit.*, p. 153. Möhlenbrink écrit à ce propos : « Um aus dem Hilani

le *hekal*, de « longue salle » qu'il était, se transformait en *Breitraum* avec son grand côté adossé au porche. Le Temple devenait ainsi un *bit ḫilâni* « converti »[45].

Mais ces savantes acrobaties étaient-elles vraiment nécessaires? Il ne nous semble pas. Car, à vrai dire, il importe peu quel côté de la salle principale touche le porche qui est adjacent. Pour les Assyriens, un *bit ḫilâni* n'était pas autre chose qu'un vestibule à colonnes construit, le plus souvent, « devant les portes » *(miḫrit babâti)* des palais[46]. C'était, pour employer les termes de Frankfort, un « gate house[47] ». Les Assyriens prirent de telles libertés avec le plan syrien du *bit ḫilâni* qu'ils l'utilisèrent, comme on le voit à Ninive et à Khorsabad, pour donner accès à un passage[48]. En Syrie même, à Arslan Tash, le *bit ḫilâni* servait simplement à relier deux cours[49] (cf. fig. 3). Bref, nous pensons que la meilleure définition du *bit ḫilâni* est celle que propose F. W. Wachtsmuth : « Ein Einzelhaus... dessen Frontseite eine Stützenvorhalle aufweist... [50] » Wachtsmuth a raison de souligner que la salle principale, derrière le porche, pouvait prendre à peu près toutes les formes possibles[51]. En fait, comme nous venons de le voir, cette salle pouvait même ne pas exister.

III. — *Bit ḫilâni*, *bit appâti*, *bit muterriti*

Dans une inscription de Sennachérib, au mot *ap-pa-a-ti*, on peut lire la variante *mu-tir-ri-te*. Nous pouvons donc conclure que *bit ḫilâni*, *bit appâti* et *bit muterriti* étaient considérés, du moins à cette

den salomonischen Tempel zu gewinnen, muss Koldewey den Bau um 90° drehen und die Vorhalle von der Langseite auf die Schmalseite verlegen » (cf. *Der Tempel Salomos*, p. 95).

[45] Voir W. Andrae, *Der Anu-Adad-Tempel in Assur*, 1909, p. 83. Plus tard, en 1927, Andrae modifiera la thèse de son maître et préfèrera dériver le *Langraum* du *hekal* de la longue *cella* des temples assyriens (cf. *Haus-Grab-Tempel in Alt-Mesopotamien* dans *OLZ*, XXX, 1927, col. 1042). Voir aussi, par le même auteur, *Das Gotteshaus und die Urformen des Bauens im Alten Orient*, 1930, p. 25.

[46] H. Frankfort, *The Art and Architecture...*, p. 80. Notons que *miḫrit* est une préposition et signifie « en face de » : cf. *CAD*, vol. H, p. 184 *b*, et B. Meissner, *Das bît hilâni in Assyrien*, dans *Orientalia*, XI, 1942, pp. 252-253. La traduction de D. D. Luckenbill, à la place de », est incorrecte (*The Annals of Sennacherib*, 1924, p. 119, ligne 22).

[47] *The Art and Architecture...*, p. 80.

[48] Ninive : C. J. Gadd, *The Stones of Assyria*, 1936, appendice 3, fig. 1. Khorsabad : Loud et Altman, *Khorsabad*, II, 1938, planche 75 (palais F). Voir aussi B. Meissner, *Die französischen und amerikanischen Ausgrabungen in Khorsabad*, dans *ZDMG*, XCVIII, 1944, pp. 39-40, fig. 5; H. Frankfort, *art. cit.*, dans *Iraq*, XIV, 1952, p. 125, fig. 5.

[49] H. Frankfort, *art. cit.*, p. 127; F. Thureau-Dangin, *Arslan-Tash*, 1931, p. 41 et planche V, 2.

[50] Cf. *art. cit.*, dans *ZDMG*, CVIII, 1958, p. 73. Voir également T. A. Busink, *art. cit.*, dans *Jaarbericht-Ex Oriente Lux*, XVII, 1963, p. 172, n. 1, et p. 173.

[51] « ...der Hauptraum... kann als Quer-, Querlang-, Lang- oder Quadratum ausgebildet sein » (*art. cit.*, dans *ZDMG*, CVIII, 1958, p. 73).

époque, comme des synonymes [52]. Il est sûr que les textes décrivent leurs fonctions respectives en termes tout à fait identiques [53]. Tout comme le *bit ḫilâni*, le *bit muterriti* était construit, lui aussi, « devant les portes » *(mi-iḫ-rit ba-ba-a-ti)* des bâtiments royaux [54]. Mais il ne semble pas que cette structure ait possédé de portes en propre [55]. Le mot *muterritu* (cf. les expressions *daltu mut(t)irritu* et *daltu tu'amatu* que l'on trouve côte à côte dans les listes anciennes pour représenter

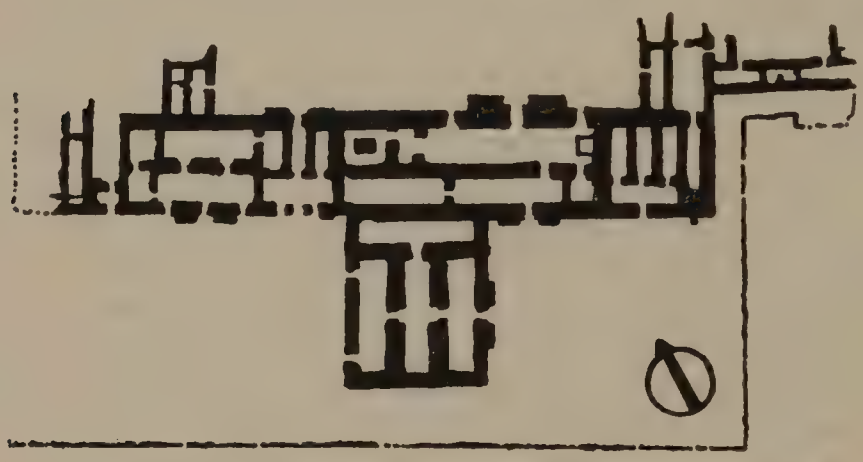


Fig. 3. — Palais F à Khorsabad (d'après *Iraq*, XIV, 1952, p. 125, fig. 5).

le sumérien *giš-ig-maš-tab-ba*), de l'akkadien *târu*, « tourner », pourrait donc désigner les doubles portes de la salle à laquelle le vestibule donnait accès [56].

Serait-ce une coïncidence que le *'ulam* du Temple, apparemment dépourvu, lui aussi, de portes, ait été placé devant les deux portes à double battant du *hekal* (cf. *I Rois*, vi, 34)? Le terme גלילים, d'une racine signifiant « tourner », « rouler », correspond peut-être, pour le sens, à l'akkadien *târu* sous-jacent au terme *muterritu*.

[52] D. D. Luckenbill, *op. cit.*, p. 119, ligne 22. Voir aussi H. Weidhaas, *art. cit.*, dans *ZA*, XLV, 1939, p. 136.

[53] D. D. Luckenbill, *op. cit.*, p. 106, lignes 20 ss. Cf. aussi les remarques de B. Meissner, *art. cit.*, dans *Orientalia*, XI, 1942, pp. 252-253.

[54] D. D. Luckenbill, *ibid.*, p. 106, lignes 20 ss. On trouve aussi l'expression « *ina bit mu-tir-tum ša abulli* ».

[55] Il en va de même pour le *bit ḫilâni:* cf. Weidhaas, *art. cit.*, dans *ZA*, XLV, 1939, p. 136.

[56] Voir B. Landsberger, *Materialen zum Sumerischen Lexikon*, VI, *Série Ḫarra ḫubullu*, 1958, p. 23, n. 217-219; A. Salonen, *Die Türen des alten Mesopotamien*, p. 43 et p. 80, n. 1. Salonen, tout comme Delitzsch (*AHW*, p. 703), rend *daltu muterritu* par « Flügeltür ». Le *CAD* traduit *bit muterriti:* « a house with double doors » (vol. VI, p. 185). Ces portes, selon nous, appartiennent, non au *bit muterriti*, mais à la structure adjacente (voir ci-dessus, note 55).

IV. — Jachin et Boaz

I Rois, vii, 21 (voir note 3 plus haut) laisse supposer que Jachin et Boaz avaient un lien quelconque avec la structure du *'ulam*. Le début du verset 21 doit être rendu : « Et il érigea les colonnes du vestibule du Temple... » En effet, la préposition « ל » devant *'ulam* sert ici uniquement à briser la chaîne des états construits et marque donc l'appartenance [57]. Selon *II Chron.*, iii, 17, les colonnes auraient été placées devant le *hekal*. Mais la contradiction avec *I Rois*, vii, 21 n'est qu'apparente, le terme *hekal* désignant, comme en plusieurs autres endroits, le Temple tout entier [58]. D'ailleurs, *II Chron.*, iii, 15 confirme que Jachin et Boaz se trouvaient bien devant la « Maison ».

Si l'on accepte comme authentique la notation de *I Rois*, vii, 19, il devient même possible de situer plus exactement les deux colonnes « dans le *'ulam* » (באולם) [59]. Mais aucune indication, dans le texte, ne permet de penser que ces deux colonnes aient été distinctes de Jachin et Boaz, comme le suppose Busink quand il écrit : « Dans l'entrée (...) s'élevaient deux colonnes qu'il ne faut pas confondre avec les fameuses colonnes Jachin et Boaz devant le Temple » [60].

Il nous semble que le temple découvert à Tell Tainat (ix-viiie siècle av. J.-C.) en Syrie fournit ici un parallèle très exact (cf. fig. 4). Les deux colonnes de ce petit sanctuaire, lui-même construit derrière un palais du type *bit ḫilâni*, se trouvent assez loin à l'intérieur du vestibule, ce qui n'a pas empêché Frankfort de parler du temple à « colonnes *in antis* » [61]. Or personne, jusqu'à ce jour, n'a encore attribué aux deux colonnes de ce sanctuaire une fonction purement symbolique [62]. Il est instructif de remarquer, d'ailleurs, que les deux colonnes

[57] Comparer *I Rois*, xxii, 52. Cf. aussi l'expression מזמר לדוד, i.e. « psaume de David ». L'arabe connaît un usage identique de cette préposition.

[58] Cf. *I Sam.*, i, 9; iii, 3; *II Rois*, xviii, 16; xxiii, 4; xxiv, 13; *Is.*, xliv, 28; lxvi, 6;. *Jér.* vii, 4; xxiv, 1. Voir les remarques de Y. Aharoni sur les colonnes du sanctuaire de Arad, lesquelles constitueraient « un parallèle évident » à Jachin et Boaz dans *The Negev, Archaeology and Old Testament Study*, éd. par D. Winton Thomas, 1967, pp. 384-403, p. 396 et planche XVII.

[59] S. Yeivin voit dans באולם une expression technique empruntée à l'akkadien *ellamu* et signifiant « en largeur » (cf. *Jachin and Boaz*, dans *PEQ*, XCI, 1959, p. 14 et p. 15 n. 1). Voir les observations de T. A. Busink à ce sujet, *art. cit.*, dans *Jaarbericht-Ex oriente Lux*, XVII, 1963, p. 168 n. 4. LXX : κατὰ τὸ αἰλάμ.

[60] T. A. Busink, *ibid.*, p. 168. Cf. aussi J. Gray, *I and II Kings*, p. 172.

[61] Frankfort, *The Art and Architecture...*, p. 175. Cf. aussi Möhlenbrink, *Der Tempel Salomos*, p. 111. Sur Tell Tainat, cf. C. W. McEwan, *The Syrian Expedition of the Oriental Institute of the University of Chicago*, dans *AJA*, XLI, 1937, p. 9, fig. 4; p. 13. D. Ussishkin ajoute à ce parallèle l'édifice n. iv de Hamath : cf. *Building IV in Hamath and the Temples of Solomon and Tell Tainat*, dans *IEJ*, XVI, 2, 1966, pp. 104-110.

[62] Cf. n. 1 ci-dessus. On pourra aussi consulter A. Audin, *Les piliers jumeaux*, dans *ArOr*,

occupent, dans le porche du sanctuaire, une position identique à celle des trois colonnes du palais adjacent. Bref, le vestibule du temple de Tell Tainat, tout comme le *'ulam* du Temple à Jérusalem, satisfait pleinement à la conception assyrienne du *bit ḫilâni* telle que celle-ci nous est connue par les textes.

Mais il est une autre pièce à verser au présent dossier. Selon LXX, *III Rois*, VII, 9, Jachin et Boaz servaient à supporter l'architrave

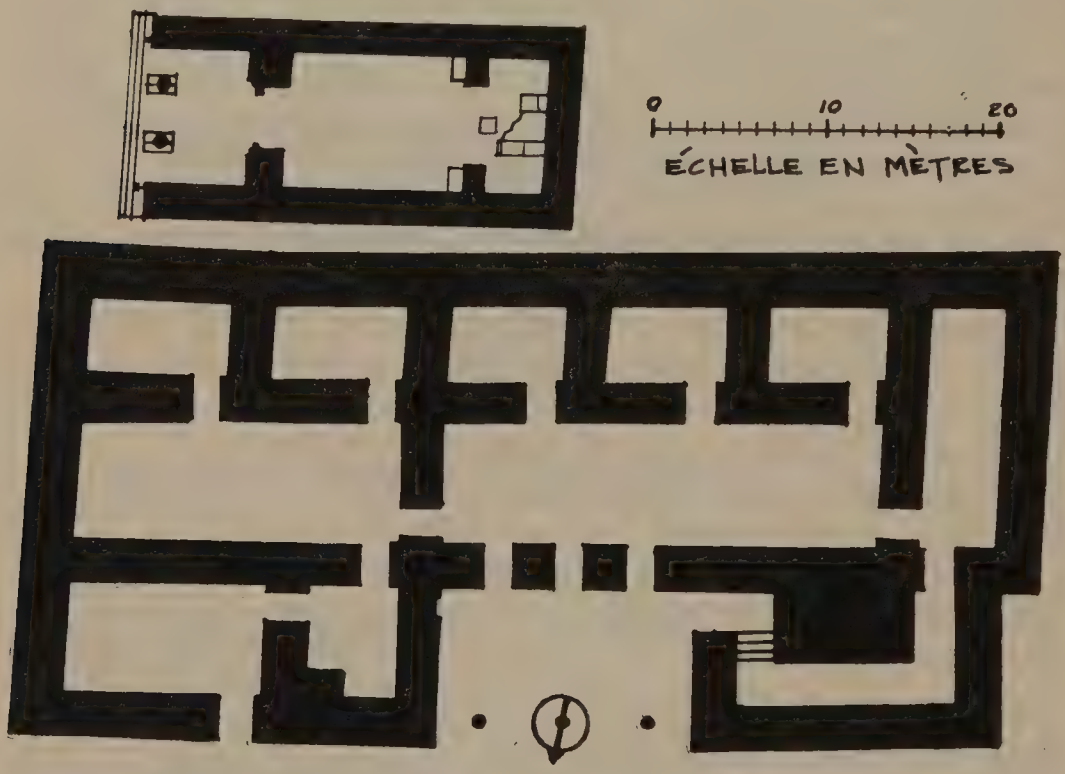


FIG. 4. — Plan du *bit ḫilâni* du temple de Tell Tainat (d'après *AJA*, XLI, 1937, fig. 4).

(μέλαθρον) du vestibule [63]. Cette notation, qui n'apparaît pas dans TM, prend tout son sens lorsqu'on la compare à ce texte du roi Assurbanipal concernant les colonnes de bronze d'un *bit ḫilâni : « timmê ṣîrûtî erâ namra uḫallipma ḫi-it-ti bâ-bâ-ni bit ḫilânišu êmid »*, que nous rendons : « j'entourai les grandes colonnes d'un revêtement de bronze éclatant et (sur ces colonnes) je plaçai les architraves des portes de son vestibule *(bit ḫilâni)* [64] ». On sait que selon *Jér.*, LII, 21, les colonnes du

XVI, 1947-1949, pp. 265-276; du même, *Les piliers jumeaux dans le monde antique*, *ibid.*, XXI, 1953, pp. 430-439.

[63] Voir les objections de L.-H. VINCENT, *Jérusalem de l'Ancien Testament...*, p. 409.

[64] Cf. M. STRECK, *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergange Ninivehʼs*, II, 1916, p. 88. Voir aussi *CAD*, vol. VI, p. 208 et WEIDHAAS, *art. cit.*, dans *ZA*, XLV, 1939, p. 119 ss.

vestibule étaient creuses et il se pourrait que l'expression מצק נחשת (*I Rois*, VII, 16) désigne un revêtement de bronze similaire à celui dont parle le roi assyrien [65]. C'est d'ailleurs à cause de cette particularité que Jachin et Boaz se trouvent mentionnés parmi les objets en bronze du Temple [66].

Les chapiteaux de Jachin et Boaz avaient été aussi coulés en bronze (*I Rois*, VII, 41-42). A leur sommet, on pouvait voir une sorte de pommeau qui devait avoir la forme d'un bassin (hébreu : גֻּלָּה) [67]. Albright a tiré de là une théorie ingénieuse. Il propose de comparer Jachin et Boaz aux candélabres géants peints au IIIe siècle av. J.-C. dans la tombe des Musiciens à Marisa. Et il cite à cet effet *Zach.*, IV, 3 où, effectivement, le mot *gullah* désigne le bassin d'une lampe [68]. Mais Albright n'a pas vu que, dans *I Rois*, VII, 41-42, *gullah* s'emploie métaphoriquement pour décrire le renflement supérieur (en forme de bassin) des deux chapiteaux [69]. Il est extrêmement significatif que l'akkadien *gullatu(m)*, en contexte architectural, puisse aussi s'appliquer à la base (en forme de bassin) d'une colonne [70]. Les reliefs de Khorsabad, par exemple, attestent la popularité des chapiteaux en forme de bassin et on a retrouvé, sur le site même de Khorsabad, des socles de colonnes qui avaient cette forme [71]. De telles colonnes pouvaient être utilisées dans la construction de *bit ḫilâni*, comme nous l'apprend cette lettre envoyée à Sargon II : « *ša šarru ... (išpuran)-ni ma gul-la-a-te (...) ša šapla timmê ša bît ḫilânâte mâ immâte ušarraqu ana NP ana ummâni assa'al ma ina ... 4 gul-la-te-ka ša 2 bit ḫillânâni nušarraqa* », i.e. « concernant ce que le roi m'a écrit, à savoir : Quand couleront-ils

[65] En dépit de S. Yeivin, qui rend l'expression par « bronze solide » (cf. *art. cit.*, dans *PEQ*, XCI, 1959, p. 7, n. 6).

[66] Mais H. G. May est d'avis contraire (cf. *The Two Pillars before the Temple of Solomon*, dans *BASOR*, **88**, 1942, p. 20).

[67] L.-H. Vincent, *Jérusalem de l'Ancien Testament*, p. 406; S. Yeivin, *art. cit.*, dans *PEQ*, XCI, 1959, p. 13.

[68] W. F. Albright, *Two Cressets from Marissa and the Pillars of Jachin and Boaz*, dans *BASOR*, **85**, 1942, pp. 18-27. Voir aussi R. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, 1894, pp. 487-490.

[69] Cf. S. Yeivin, *art. cit.*, dans *PEQ*, XCI, 1959, p. 9; *CAD*, vol. V, s.v. *gullu; AHW*, p. 297. J. Bottéro traduit *gullatu* par « renflement hémisphérique » (cf. *Les inventaires de Qatna*, dans *RA*, XLIII, 1949, p. 20). Voir aussi H. G. May, *art. cit.*, dans *BASOR*, **88**, 1942, pp. 24-25, et spécialement n. 37; J. L. Kelso, *The Ceramic Vocabulary of the Old Testament*, dans *BASOR*, *Supplementary Studies* 5-6, 1948, p. 18, n. 38.

[70] Cf. *CAD*, vol. V, p. 128; W. von Soden, *AHW*, p. 297. Voir aussi P. Jensen, dans *ZA*, IX, 1894, p. 133; Weidhaas, *art. cit.*, dans *ZA*, XLV, 1939, pp. 117-118.

[71] G. Loud, *Khorsabad*, I, 1936, p. 77, fig. 89; *Khorsabad*, II, planche 32 B. Cf. aussi planche 48. On voit mal comment les bassins ainsi conçus auraient pu servir de récipients pour la cendre, comme l'imagine Gray (*I and II Kings*, p. 174).

les bases sous les colonnes des *bit ḫilâni?* J'ai demandé à l'artisan NP et il a dit : A ... nous coulerons tes 4 bases pour les 2 *bit ḫilâni* [72] ».

Nous mentionnerons, pour terminer, deux autres particularités du Temple qui pourraient être mises en parallèle avec des éléments caractéristiques du *bit ḫilâni*. Les *lûlîm* de *I Rois*, VI, 8, qui donnaient accès aux étages supérieurs du Temple, correspondent peut-être à l'escalier qui figure en général près de l'entrée des *bit ḫilâni*. Mais l'obscurité du terme *lûlîm* accuse le caractère conjectural de cette hypothèse [73]. Autre particularité du *'ulam:* les poutres que l'on avait insérées dans la maçonnerie à intervalles réguliers, suivant une technique décrite trois fois dans l'Ancien Testament (*I Rois*, VI, 36, VII, 12 et *Esdr.*, VI, 4) et utilisée à peu près partout dans l'ancien Orient [74]. Il est intéressant de noter que cette technique spéciale a trouvé son application dans la construction du *bit ḫilâni* de Tell Tainat [75].

Conclusion

Le but de cet exposé n'était pas de revoir toutes les théories relatives à Jachin et Boaz. Nous n'avons voulu que sonder en quelque sorte les bases philologiques de l'opinion qui prévaut presque universellement dans la littérature publiée sur ce sujet. Et il nous a semblé que ces bases n'étaient pas très fermes et qu'elles soutenaient mal l'édifice géant des mille et une hypothèses que les savants se plaisent à émettre sur le rôle soi-disant symbolique de Jachin et Boaz. La solution du *bit ḫilâni*, qui ne dénie pas nécessairement toute signification symbolique aux deux colonnes, nous paraît la plus vraisemblable et aussi la plus simple. Mais il s'en faut de beaucoup pour qu'elle résolve tous les problèmes que pose la lecture d'un texte extrêmement difficile.

Jérusalem, novembre 1968. JEAN OUELLETTE.

[72] *CAD*, vol. V, p. 128; WEIDHAAS, *art. cit.*, dans *ZA*, XLV, 1939, pp. 117-118. Après *gul-la-a-te*, VON SODEN pense pouvoir lire *ša erî*, « en bronze » (cf. *AHW*, p. 297).

[73] Les *lûlîm* (cf. arabe *lawlaba*, « tourner »; LXX ἑλικτὴ ἀνάβασις « escalier en spirales ») étaient apparemment situés non loin de l'épaule (hébreu : כתף, *I Rois*, VI, 8) du Temple. On sait que l'épaule doit désigner les parties du mur flanquant immédiatement l'entrée d'une structure (cf. *Ex.*, XXVII, 13).

[74] Cf. S. SMITH, *Timber and Brick or Masonry Construction*, dans *PEQ*, 1941, pp. 5-17, p. 6; L. H. VINCENT, *Jérusalem de l'Ancien Testament*, p. 384; H. C. THOMSON, *A Row of Cedar Beams*, dans *PEQ*, XCII, 1960, pp. 57-63, spécialement p. 63.

[75] McEWAN, *art. cit.*, dans *AJA*, XLI, 1937, p. 13.

TÉMAN, VILLE OU RÉGION D'ÉDOM?

Le nom géographique Téman (תימן; LXX Θαιμάν; Vulg. *Theman*) se trouve six fois dans la Bible hébraïque, *Jér.*, XLIX, 7, 20; *Éz.*, XXV, 13; *Am.*, I, 12; *Abd.*, 9; *Hab.*, III, 3, à quoi s'ajoute dans la Bible grecque *Bar.*, III, 22[1]. Tous ces textes sont vagues. Mais, à propos de Téman, l'*Onomasticon* d'Eusèbe[2] mentionne en Gébalène à 15 milles de Pétra un bourg appelé de son temps Θαιμάν, où il y avait une garnison romaine; cependant la traduction de l'*Onomasticon* par Jérôme ne met que 5 milles entre ce lieu et Pétra. D'autre part, suivant la *Notitia Dignitatum*, la *Cohors quarta Palaestinorum* était stationnée, tout à la fin du IVe siècle de notre ère, à un endroit nommé *Thamana*[3]. Mais il semble bien que le texte soit fautif et qu'il faille lire *Thamara*[4], un poste romain bien connu par ailleurs, qui a pris la succession de Tamar de la Bible et qui se place certainement à ʿAïn Ḥoṣb dans la ʿAraba.

C'est cependant de ces témoignages équivoques que sont partis les essais modernes pour localiser une ville édomite appelée Téman : on a cherché pour cela parmi les stations militaires romaines de la région. Le P. Vincent[5] a pensé au camp romain d'Oḏroḥ, une vingtaine de kilomètres à l'est de Pétra, donc à la distance requise par Eusèbe. Mais Oḏroḥ représente Ἀδροῦ de Ptolémée, Ἄδροα de l'Édit de Bersabée[6]. A. Musil[7] a proposé Kh. et-Tawâne ou Kh. et-Twâne, où il y a les restes d'un fortin romain. Mais ce site est à 56 kilomètres au nord de Maʿan et Musil voudrait corriger les 15 milles d'Eusèbe en 51 milles, une confusion qui n'est possible qu'avec les chiffres

[1] Je ne compte pas les cas où la Septante transcrit par Θειμάν l'hébr. תימן au sens de « sud », ni ceux où elle a un texte différent de l'hébr. et moins bon.

[2] Éd. KLOSTERMANN, 1904, pp. 96-97.

[3] Éd. SEECK, 1876, p. 74.

[4] P. THOMSEN, *ZDPV*, XXIX, 1906, p. 124; ID., *Loca Sancta*, 1907, p. 67; Y. AHARONI, *Tamar and the Road to Elath*, dans *IEJ*, XIII, 1963, pp. 30-42, cf. p. 38. — On a de même Téman au lieu de Tamar dans la Septante d'*Éz.*, XLVII, 19 et XLVIII, 28.

[5] *RB*, VII, 1898, p. 447.

[6] *RB*, XV, 1906, pp. 417-418; XLVII, 1938, pp. 247-248.

[7] *Arabia Petraea*, II, *Edom*, 1, 1907, p. 32; *Ḳuṣejr ʿAmra*, 1907, pp. 126, 172; *The Northern Hedjaz*, 1926, pp. 249-251.

arabes, qu'Eusèbe ni son copiste n'ont utilisés. D'ailleurs le site a déjà son attribution : c'est Θοάνα de Ptolémée [8].

Le père Lagrange [9] avait suggéré Shôbak, le Montréal des Croisés, occupant une position exceptionnelle que les Romains, qui avaient là une route, n'ont pas pu négliger. De fait, Foucher de Chartres dit que Beaudouin Ier, en 1115, y construisit son château sur les ruines d'une ancienne forteresse [10]. Le renseignement est confirmé par le géographe arabe Yaqut qui attribue étrangement cette construction à un roi de Perse, mais qui assure qu'elle prit la place d'un vieux fort en ruines [11]. Il semblait au Père Lagrange que la position de Shôbak convenait pour Téman d'*Éz.*, XXV, 13 et d'*Am.*, I, 12, qu'il interprétait comme situant Téman au nord, en relation avec Boṣra (= Buṣeira). Mais il n'osait pas conclure, car Shôbak est nettement plus loin de Pétra qu'Eusèbe ne met Téman. Ed. Meyer, persuadé que Téman devait être cherché dans le nord d'Édom, le mettait lui aussi dans la région de Shôbak [12]. Le Père Abel a accepté cette hypothèse et a proposé de corriger en 25 le chiffre d'Eusèbe, ce qui conduit effectivement à Shôbak sur la voie romaine venant de Pétra [13].

Une solution nouvelle a été proposée par N. Glueck à la suite de ses explorations en Transjordanie. Il a été le premier à reconnaître le site édomite de Ṭawilân au nord-est du village d'El-Dji, près de Pétra et il l'a identifié avec Téman [14]. Il a cru discerner ce qui pouvait être un mur d'enceinte et les tessons recueillis en surface lui ont indiqué que le site avait été habité du XIIIe au VIe siècle av. J.-C., la période principale d'occupation s'étendant du XIIIe au VIIIe siècle. Ce fut certainement l'un des centres les plus importants du royaume édomite, situé dans une région fertile et bien arrosée, à la croisée de routes commerciales. Le texte d'*Am.*, I, 12, qui cite Boṣra et Téman, se référerait au nord et au sud d'Édom; puisque Boṣra est sûrement Buṣeira au nord, la position relative de Téman est indiquée : il faut le chercher dans le sud du pays, et Ṭawilân est le site édomite le plus important

[8] R. E. Brünnow-A. v. Domaszewski, *Die Provincia Arabia*, I, 1904, pp. 88-89.

[9] *RB*, VI, 1897, p. 217.

[10] *Historia Hierosolymitana*, II LV = *Recueil des Historiens des Croisades, Occidentaux*, III, 1866, p. 431.

[11] *Yaq.* III, 332, dans G. Le Strange, *Palestine under the Moslems*, 1890, p. 536.

[12] *Israel und ihre Nachbarstämme*, 1906, p. 348.

[13] F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, 1938, pp. 479-480. Cette localisation est présentée comme « tentative » par J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament*, 1959, p. 90. Elle est acceptée comme probable par P. Lemaire-D. Baldi, *Atlas Biblique*, 1960, p. 300, et donnée comme une alternative par E. Kraeling, *Rand McNally Bible Atlas*, 1956, carte V.

[14] *Explorations in Eastern Palestine*, II (*AASOR*, XV), 1935, pp. 82-83; *The Other Side of the Jordan*, 1940, pp. 24-26.

de toute la région de Pétra. A quoi l'on a ajouté [15] que, si l'on suit la traduction latine de l'*Onomasticon*, le poste militaire de *Thaiman* se trouvait à 5 milles de Pétra, ce qui correspond — approximativement — à la position de Ṭawilân. Cette opinion a été acceptée ou est au moins citée avec faveur dans presque tous les atlas bibliques récents [16], dans les ouvrages de géographie historique [17] et dans les dictionnaires [18].

Cette hypothèse, qui est ainsi devenue commune, n'a pas reçu le soutien de l'archéologie. Mme Crystal-M. Bennett a commencé en 1968 des fouilles à Ṭawilân. Le rapport préliminaire qu'elle a envoyé à la Chronique Archéologique de la *Revue Biblique* [19] démontre que Ṭawilân n'est certainement pas *Thaiman* de l'époque d'Eusèbe parce qu'il n'y a aucune trace d'une occupation byzantine ni d'un fortin romain. Quant à Téman de la Bible, la fouille a révélé jusqu'ici une occupation de Ṭawilân du VIIIe au VIe siècle av. J.-.C., ce qui correspond bien à la date des textes bibliques qui mentionnent Téman, mais il est étonnant qu'une ville dont on compare l'importance à celle de Boṣra et qui aurait été comme la seconde capitale d'Édom n'ait pas été fortifiée, et la fouille n'a révélé l'existence d'aucun rempart.

Il faut reprendre le problème à la base. Les auteurs qui ont cherché à localiser Téman, que ce soit à Oḏroḥ, à Kh. et-Tawâne, à Shôbak ou à Ṭawilân, ne se sont pas posé la question préliminaire de savoir s'il y avait vraiment eu, à l'époque biblique, une « ville » édomite appelée Téman. Or cette ville n'a jamais existé.

On doit d'abord écarter le témoignage d'Eusèbe, ou plutôt le prendre pour ce qu'il dit : il y avait, au IVe siècle de notre ère, un bourg appelé *Thaiman* avec une garnison romaine, à 15 milles (Jérôme : 5 milles) de Pétra. Mais Eusèbe ne l'identifie pas explicitement avec le Téman biblique, duquel il dit que c'est une « région des princes d'Édom », ajoutant que d'ailleurs le mot signifie « sud » en général. Il nous invite donc lui-même à dissocier le problème de Téman biblique de celui de *Thaiman* de l'époque romano-byzantine. Je laisse ce second

[15] J. R. Bartlett, *JTS*, *n. s.* XVI, 1965, p. 307.

[16] G. E. Wright-F. V. Filson, *The Westminster Historical Atlas to the Bible*², 1956, cartes V, VI, VII, X (avec un point d'interrogation); E. Kraeling, *Rand McNally Bible Atlas*, 1956, p. 343 et carte V, avec l'alternative de Shôbak; H. G. Gray-R. W. Hamilton, *Oxford Bible Atlas*, 1962, pp. 59, 75; Y. Aharoni-M. Avi-Yonah, *The Macmillan Bible Atlas*, 1968, cartes 52, 155.

[17] D. Baly, *The Geography of the Bible*, 1957, p. 245; Id., *Geographical Companion to the Bible*, 1963, p. 59; Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, pp. 37, 52, 384.

[18] *Interpreter's Dictionary of the Bible*, IV, 1962, p. 533; *The New Bible Dictionary* (Ed. J. D. Douglas), 1962, p. 1241; *Biblisch-Historisches Handwörterbuch* (Ed. B. Reicke-L. Rost), III, 1966, col. 1967; *Bibel-Lexikon*² (Ed. H. Haag), 1968, col. 1719.

[19] Cf. ci-dessous, p. 386 ss.

problème aux spécialistes de cette période (en leur rappelant seulement que Ṭawilân est exclu par l'archéologie) et je reviens aux textes bibliques.

Dans *Gen.*, XXXVI, 11 = *I Chron.*, I, 36, Téman est un nom de personne : il est fils d'Éliphaz, fils d'Ésaü. D'après *Gen.*, XXXVI, 15, Téman est un *'allûf* d'Éliphaz, d'après *Gen.*, XXXVI, 42 = *I Chron.*, I, 53, il est un *'alluf* d'Esaü. Que l'on traduise *'allûf* par « chef, prince » ou par « clan »[20], Téman est l'éponyme d'un groupe tribal d'Édom. Ses descendants supposés sont les Témanites; ils n'habitent pas une ville mais une région : le troisième roi d'Édom, Ḥusham, est originaire du « pays des Témanites », *Gen.*, XXXVI, 34 = *I Chron.*, I, 45[21]. L'un des trois amis de Job est Éliphaz le Témanite, *Job*, II, 11; IV, 1; XV, 1; XXII, 1; XLII, 7, 9. Ses compagnons sont Bildad le Shuḥite et Ṣofar le Naʿamatite. Dans *Gen.*, XXV, 2-3 = *I Chron.*, I, 32, Shuaḥ est fils d'Abraham et de Qetura, frère de Madian et oncle de Sheba et de Dedan; on notera que, dans *Éz.*, XXV, 13 et *Jér.*, XLIX, 7-8, Téman est cité en même temps que Dedan. La patrie de Ṣofar le Naʿamatite est cherchée au Dj. en-Naʿameh, environ 60 kilomètres à l'est de Tebuk[22], mais on peut penser à un point plus proche, en-Naʿemi, sur le plateau du Ḥesma à l'est de ʿAqaba[23]. On notera encore que ce nom géographique du Ḥesma a été rapproché du nom de Ḥusham, le roi édomite du pays des Témanites[24]. En tout cas, Éliphaz le Témanite vient du sud, comme ses deux amis. Pline conserve encore le souvenir des Témanites associés aux Nabatéens : *Nabataeis Thimaneos iunxerunt veteres*[25].

En dehors de ce gentilice, le nom géographique Téman se trouve, on l'a dit, six fois dans la Bible hébraïque et une fois de plus dans la Bible grecque. Aucun de ces textes n'exige, et certains excluent, que Téman soit le nom d'une ville. Ici, le jugement des exégètes prévaut sur celui des géographes. *Jér.*, XLIX, 7 et *Bar.*, III, 22 disent qu'il n'y a plus de sagesse en Téman; c'est l'équivalent d'*Abd.*, 8, disant que Yahvé a supprimé d'Édom les sages[26]. A propos de *Jér.*, XLIX, 7, A. Weiser dit que Téman est « un district du territoire édomite;

[20] Ainsi H.-L. Ginsberg-B. Maisler, *JPOS*, XIV, 1934, p. 259, et, avec de meilleures raisons, E. A. Speiser, *Genesis (Anchor Bible)*, 1964, p. 282.

[21] Cf., en dernier lieu, J. R. Bartlett, *The Edomite King-List of Genesis* XXXVI. *31-39 and I Chron. I.* 43-50, dans *JTS*, *n. s.* XVI, 1965, pp. 301-314, spéc. pp. 306-307.

[22] A. Jaussen-R. Savignac, *Mission Archéologique en Arabie*, I, 1914, p. 64.

[23] F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, 1933, p. 287.

[24] Ch. Clermont-Ganneau, dans *RB*, XV, 1906, p. 467, n. 3.

[25] *Nat. Hist.*, VI 157.

[26] Sur ces deux textes, cf. récemment G.B. Boschi, *La saggezza di Edom. Mito o realtà?* dans *Rivista Biblica*, XV, 1967, pp. 357-368.

ici employé pour tout le pays [27] » et J. Bright dit : « un district d'Édom, ici comme ailleurs appellation poétique pour Édom tout entier » [28]. Dans *Abd.*, 9, Téman est mis en parallèle avec la montagne d'Ésaü, comme Édom est en parallèle avec la même montagne d'Ésaü dans le verset précédent. E. Sellin, commentant ces deux versets, pense que Téman désigne ici la partie sud d'Édom [29]; de même A. Weiser [30]. Cela est possible, mais Téman peut être simplement un synonyme d'Édom, comme dans *Jér.*, XLIX, 20, où « les habitants de Téman » sont en parallèle avec « Édom », et dans *Jér.*, XLIX, 7, où la mention de Téman suit immédiatement le titre de l'oracle qui est prononcé « sur Édom ».

Le petit oracle d'*Éz.*, XXV, 13 semble distinguer Téman d'Édom et le situer plus précisément; il dit : « Je vais étendre aussi la main contre Édom... J'en ferai un désert : de Téman à Dedan on périra par l'épée ». Ce texte a souvent été compris comme décrivant tout le territoire d'Édom et, comme Dedan est au sud, certains exégètes ont localisé Téman dans le nord [31]. Cependant, ce texte est parallèle à celui de *Jér.*, XLIX, 7-8, qui mentionne successivement Téman et Dedan comme atteints par le désastre d'Ésaü-Édom. Dans les inscriptions protoarabes à partir du VIe siècle av. J.-C., le nom de Dedan [32] s'applique au groupe d'oasis autour d'El ʿOla en Arabie du nord, mais les Dedanites occupaient un large territoire qui, d'après la Bible, était limitrophe d'Édom au nord et les Édomites, dans leurs périodes d'expansion, ont contrôlé une partie de ce territoire [33]. A moins d'attribuer à Ézéchiel et à Jérémie une grande imprécision de langage [34], c'est une telle situation historique que ces deux textes reflètent; elle s'était déjà produite plus tôt, comme témoigne la poterie « édomite » de la fin du Bronze et du début du Fer que P. Parr a récemment recueillie à Qurayya en Arabie Séoudite au sud-est de ʿAqaba [35]. La formule « de Téman à Dedan » n'est pas une description du territoire édomite comme « de Dan à Bersabée » est une description de la terre d'Israël. Dans *Éz.*, XXV, 13, Téman peut être synonyme d'Édom, comme il l'est dans *Jér.*,

[27] *Das Buch Jeremia (ATD)*[5], 1966, p. 406.
[28] *Jeremiah (Anchor Bible)*, 1965, p. 330.
[29] *Das Zwölfpropheten Buch (KAT)*, 1922, p. 232.
[30] *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten*, II *(ATD)*[5], 1967, p. 211.
[31] Ainsi récemment G. Fohrer, *Ezechiel (HAT)*, 1955, p. 147 : « district à la frontière septentrionale d'Édom »; P. Auvray, *Ézéchiel (BJ)*[2], 1957, p. 99 : « province septentrionale du royaume d'Édom ».
[32] W. F. Albright, *Dedan*, dans *Geschichte und Altes Testament (Festschrift Alt)*, 1953, pp. 1-12.
[33] W. F. Albright, *l. c.*, p. 8.
[34] Ainsi W. Zimmerli, *Ezechiel (BKAT)*, 1962, p. 597.
[35] Cf. ci-dessous, p. 390.

XLIX, 7, 20; *Abd.*, 9. S'il représente seulement une région d'Édom, il doit s'agir de la partie méridionale, conformément au sens du mot, qui est souvent employé dans la Bible comme un nom commun signifiant « sud »[36]. C'est par « sud » que la Vulgate rend Téman dans *Hab.*, III, 3 : « Éloah vient de Téman et le Saint du mont Paran »; cependant, le parallèle avec *Jug.*, V, 4 (Yahvé vient de Sé'ir et d'Édom) invite à prendre ici Téman comme un nom géographique, mais comme un synonyme d'Édom ou comme une région d'Édom, non pas comme une ville.

Il reste un texte qui est considéré comme décisif par ceux qui interprètent Téman comme un nom de ville, c'est *Am.*, I, 12 : « J'enverrai un feu dans Téman pour qu'il dévore les palais de Boṣra ». C'est de là qu'on a conclu que Téman et Boṣra étaient les deux villes principales d'Édom. De leur liaison dans ce texte, on déduit que les deux villes étaient proches l'une de l'autre et l'on cherche Téman dans le nord; ou bien on déduit qu'elles marquent les deux extrémités d'Édom et l'on cherche Téman dans le sud. On fait remarquer que, dans les oracles qui précèdent, le châtiment atteint une ville : « J'enverrai un feu dans les murs de Gaza », v. 7, ou « de Tyr », v. 10; de même dans l'oracle suivant : « J'enverrai un feu dans les murs de Rabba (des Ammonites) », v. 14. A quoi l'on peut opposer deux autres parallèles dans ces mêmes oracles contre les nations : *Am.* II, 2 dit « J'enverrai un feu en Moab pour qu'il dévore les palais de Qeriyyôt ». La correction qu'on a proposée : « J'enverrai un feu dans Qir Moab pour qu'il dévore ses palais[37] » n'est pas justifiable[38]. Qeriyyôt est une ville de Moab, mentionnée dans *Jér.*, XLVIII, 24 et dans la stèle de Mésha, ligne 13; c'est l'actuelle el-Qereiyat. Un second parallèle se trouve dans *Am.*, II, 5 : « J'enverrai un feu en Juda, pour qu'il dévore les palais de Jérusalem ». Avec de bonnes raisons de critique littéraire et formelle, on considère comme secondaires les oracles contre Tyr, Édom et Juda[39]. Cela reporte notre texte à l'époque postexilique mais n'en change pas le sens : Téman, comme Moab et comme Juda, est un territoire dans lequel se trouve une ville, Boṣra, comme Qerayyôt

[36] C'est l'étymologie qui s'impose et qui est communément reçue. Ed. MEYER, *l. c.*, p. 347, la rejetait parce qu'elle ne s'accordait pas à son hypothèse d'un Téman septentrional.

[37] En dernier lieu A. WEISER, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten*, I *(ATD)*[5], 1967, *in loco*.

[38] Cf. H. W. WOLFF, *Dodekapropheton. Amos (BKAT)*, 1967, p. 162-163; déjà E. SELLIN, *Das Zwölfprophetenbuch (KAT)*, 1922, p. 168.

[39] Outre les commentaires de Weiser et de Wolff qui viennent d'être cités, cf. W.H. SCHMIDT, *Die deuteronomische Redaktion des Amosbuches*, dans *ZAW*, LXXVII, 1965, pp. 168-193, spéc. pp. 174-178.

et Jérusalem. Ces parallèles obligent à considérer encore ici Téman comme un synonyme d'Édom [40].

La conclusion est que nulle part dans la Bible Téman n'est employé, pour désigner une ville. Originairement le nom désigne une région d'Édom, le pays des Témanites de *Gen.*, XXXVI, 34; d'après l'étymologie du mot, il s'agit du sud d'Édom. Ce sens restreint se conserve peut-être dans *Éz.*, XXV, 13. Mais, dans tous les autres textes prophétiques — et le nom n'apparaît pas dans les autres livres de la Bible —, Téman est devenu une désignation poétique de tout le pays d'Édom. Il est donc vain de chercher à localiser une « ville » de Téman [41].

Jérusalem, 19 février 1969. R. DE VAUX, O. P.

[40] Plutôt que comme une région d'Édom, comme font SELLIN, *l. c.*, p. 168, et WEISER, *l. c.*, p. 139.

[41] Fr. BUHL le disait déjà, il y a 75 ans, *Geschichte der Edomiter*, 1893, pp. 30-31. — Il fallait faire confiance aux dictionnaires de l'hébreu qui, depuis le vieux Gesenius jusqu'à Köhler-Baumgartner, ont toujours défini Téman comme une région d'Édom et jamais comme une ville.

CHRONIQUE ARCHÉOLOGIQUE

Cette Chronique rend compte des principaux travaux archéologiques accomplis en Palestine depuis notre dernière Chronique (*RB*, 1968, *pp.* 86-112; 236-272; 379-428). *Nous remercions les fouilleurs qui ont bien voulu nous fournir sur leurs découvertes des rapports et des illustrations. Les trois premiers rapports de cette première partie, rédigés en anglais, ont été traduits par le P. de Vaux; la suite a été traduite par une équipe de traducteurs. Une carte de localisation portant tous les sites étudiés sera jointe à une partie ultérieure de cette Chronique.*

***

Ṭawilân (Jordanie)

Communication de Mrs. Crystal-M. Bennett. — Sous les auspices conjugués de la *British School of Archaeology* à Jérusalem et de la *British Academy* et avec le très utile concours du Département des Antiquités de Jordanie, une première saison de fouille a été conduite à Ṭawilân du 1er avril au 11 juin 1968, en vue d'une première exploration du site. Ṭawilân est un village dans les collines au-dessus de ʿAyn Musa, qui domine à l'ouest le village, beaucoup plus important, d'El-Dji, par lequel passent les visiteurs qui vont à Petra. Bien que son altitude soit à peu près de 1 500 m au-dessus du niveau de la mer, c'est une aire de culture intense, rendue possible par sa proximité de ʿAyn Musa, une source perenne dont l'eau est conduite par des canaux aux champs et vergers qui forment une suite de terrasses descendant au nord et à l'ouest vers le Wady Musa et El Dji.

Il y a, cependant, à Ṭawilân, une terrasse située au pied du Djebel Ḥeiḍan à l'ouest, qui se prête mal à l'agriculture en raison de sa nature pierreuse. L'abondance de tessons de l'Âge du Fer en cet endroit a attiré l'attention des archéologues, et d'abord du Dr. Nelson Glueck qui, après une récolte de tessons en surface, a suggéré que Ṭawilân était un site édomite très important, occupé depuis le XIIIe siècle av. J.-C.

jusqu'au VIe siècle au moins et il a proposé de l'identifier avec Téman de la Bible; il a publié un plan sommaire de cette terrasse où il marque un rempart extérieur possible et un rempart intérieur « conjectural », ce dernier se terminant à une « tour » au nord-ouest et à une autre « tour » au sud [1].

Des tranchées de vérification ouvertes à deux points au nord-ouest et au sud-est à travers le rempart extérieur ont prouvé que celui-ci était un mur de clôture de champ, pas antérieur au Ier ou IIe siècle de notre ère. Dans l'aire du sud-est, la seule assise conservée était posée dans les couches de remplissage d'une grande fosse dont les limites au nord et au sud s'étendaient en dehors de la tranchée. Cette fosse était remplie de poterie du Fer II, des VIIIe-VIe siècles av. J.-C. Dans cette fosse, une fosse plus petite, avec de la poterie nabatéenne, avait été creusée du côté nord. Sous la fosse de l'Age du Fer et entaillée par elle, une épaisse bande d'argile jaunâtre couvre le rocher calcaire.

D'autres tranchées furent tracées à travers les deux soi-disant « tours » et aussi à un point de la ligne intérieure de mur, là où le sol était le plus haut. La « tour » du nord est apparue comme une bizarre construction, clairement pas un ouvrage de défense : c'est un gros bloc de rocher entouré par deux lignes concentriques de pierres et la date n'est pas antérieure au Moyen Age arabe. Néanmoins, au sud-est de cette construction, a été découvert un mur de maison qui se relie à d'autres murs, qui apparurent en surface après l'enlèvement de la pierraille qui jonchait le sol. Au nord de ce mur, et moins de 20 cm sous la surface, a été fouillée une fosse profonde de plus de 1,50 m, bien construite avec un revêtement de pierres et un sol d'argile dure. Le niveau contemporain du mur et la fosse elle-même contenaient de la poterie du Fer II.

La « tour » du sud est une construction rectangulaire qui peut avoir été un ouvrage de défense mais, étant donné qu'il n'en reste que deux assises au mieux, que tous les niveaux contemporains ont été enlevés par l'érosion et que le bâtiment surmonte des niveaux contenant de la poterie nabatéenne et de la poterie du Fer II, on peut seulement supposer que ce bâtiment est nabatéen ou plus tardif. La fouille des niveaux de l'Age du Fer qui s'étendent vers l'est a été gênée par les nombreuses tombes, qui ont été creusées dans ces niveaux (pl. VI *a*); dans un cas, la tombe était scellée par un niveau nabatéen. Ceci suggère que cette aire particulière a été utilisée comme cimetière par un groupe humain après l'abandon des bâtiments de l'Age du Fer et avant l'occu-

[1] N. Glueck, *Explorations in Eastern Palestine*, II (*AASOR*, XV), 1935, pp. 82-83 et 177.

pation nabatéenne. De nombreux murs de maisons du Fer II ont été mis au jour, qui appartiennent au moins à trois phases différentes : la dernière phase a souffert d'un sévère incendie et ses murs étaient tantôt une réutilisation tantôt une reconstruction de murs antérieurs. La maçonnerie de ces murs était pauvre en comparaison des murs de la plus ancienne phase, qui étaient construits beaucoup plus solidement avec des pierres mieux taillées. Ces premiers murs avaient été fondés dans l'argile jaunâtre et il était aisé de suivre leur ligne là où les pierres avaient été enlevées. Les limites de ces murs n'ont pas été atteintes durant la fouille bien que celle-ci ait dégagé environ 56 m²; il est évident qu'ils faisaient partie d'un important bâtiment domestique dans le cadre général de l'époque du Fer II.

La tranchée qui s'est finalement étendue sur 135 m² à travers le point le plus haut du rempart intérieur « conjectural » de Glueck a montré encore une fois qu'il ne s'agissait pas d'un mur de défense. Une série de murs, avec les fosses qui étaient en relation avec eux, a prouvé le caractère domestique des constructions. Il vaut la peine de souligner que, à cet endroit comme souvent ailleurs sur la terrasse, les niveaux non contaminés du Fer II étaient moins de 15 cm sous la surface actuelle. Dans une fosse, une jarre à provisions, à quatre anses, a été trouvée *in situ*, complète et avec son couvercle fait d'une simple pierre plate. Le niveau qui scellait cette jarre contenait uniquement du matériel du Fer II. Immédiatement au nord de cette fosse s'en trouvait une autre, revêtue de pierres, identique à celle qui a été fouillée dans la tranchée de la « tour » du nord-ouest, mais d'une circonférence plus petite et moins profonde (pl. VII *a*). Vers le bord ouest de la tranchée a été dégagée une petite chambre qui avait un solide sol plâtré. L'enlèvement d'une partie de ce sol a révélé des niveaux antérieurs du Fer II qui, sans aucun doute, seront associés à des murs précédents. Le fait significatif est que, dans ces niveaux au-dessous du sol, la poterie peinte, qui est un trait si fréquent dans les niveaux postérieurs, était à peu près inexistante et que la poterie grossière prédominait. Le roc n'a pas été atteint dans cette aire.

Le bord ouest de la terrasse descend en pente raide vers la terrasse suivante, dont elle est séparée par un chemin où environ 20 cm de terre recouvrent le roc. Une tranchée menée d'ouest en est à travers cet éperon a redit la même histoire : il n'y avait pas trace d'un mur de défense; mais il y avait d'abondants témoignages d'une occupation domestique. Les fondations des murs les plus anciens étaient taillées dans le roc (l'argile jaunâtre qu'on trouve ailleurs n'existait pas ici). Le bâtiment est passé par plusieurs phases, comme le prouvent les tranchées de

fondation qui s'entrecoupent et les niveaux de sols qui leur sont associés. La surface fouillée, 56 m², a révélé une cour dont les limites est et sud n'ont pas été atteintes, avec, jusqu'ici, trois piliers équidistants, construits avec de gros blocs de pierre non taillée et conservés jusqu'à plus d'un mètre de haut (pl. VII *b*). Au sud et à l'est de ces piliers et sous l'écroulement des niveaux supérieurs, a été trouvée une grande quantité de poterie écrasée, dont beaucoup est peinte et semblable à celle du Niveau IV de Tell el-Kheleifeh en Jordanie près d'Aqaba; elle est apparentée à un type assyrien de poterie.

Associé à cette poterie, près d'un des piliers, a été recueilli un sceau (pl. VI b). Entre deux arbres stylisés un podium ou autel supporte une hampe à glands surmontée d'un croissant. C'est l'étendard symbole du dieu lunaire qu'on trouve sur les cylindres assyriens des IXe-VIIIe siècles av. J.-C.; à Sindjirli sur le relief de Bar Rekub, au VIIIe siècle, il est le symbole de Sin de Harran. Il est surmonté d'une étoile, symbole d'Ishtar. La poterie suggère une date à la fin du VIIIe ou au VIIe siècle av. J.-C.

La surface totale qui a été fouillée représente à peu près 300 m². Les conclusions archéologiques qu'on peut tirer de cette investigation préliminaire sur l'une des terrasses de Ṭawilân sont les suivantes : il n'y a aucune attestation d'un mur de ville ni d'aucune autre sorte de fortification pendant la période du Fer II; en revanche, il y a les preuves abondantes d'une grande ville édomite, qui, d'après l'examen de la poterie, couvre une période qui va du VIIIe au VIe siècle av. J.-C. Certains des petits objets trouvés, comme une série de la poterie, le sceau qui vient d'être rapidement décrit et une palette à fard non décorée mais d'une forme semblable à celle qui a été trouvée à Umm el-Biyara [2], indiquent une influence assyrienne dans certaines des phases; il n'y a pas d'indice d'une occupation postérieure au VIe siècle av. J.-C., sauf la « tour » du sud, qui peut avoir été un petit poste de garde nabatéen, et il n'y a certainement aucune trace d'une occupation romaine.

La récolte de tessons en surface au sud-est et sur une terrasse supérieure où vivent nombre de Nowafleh, la subdivision de la tribu Liyatneh qui possède le district, ouvre la possibilité d'une installation plus ancienne dans l'âge du Fer. Lorsqu'on fouille dans ces régions rocheuses de la montagne, il faut garder présent à l'esprit le fait qu'il est beaucoup plus facile de trouver un espace neuf pour une installation permanente que d'entreprendre la tâche difficile d'en établir une sur les ruines d'une occupation précédente.

[2] *RB*, LXXIII, 1966, pl. XXIII.

Il faut, en terminant, dire un mot de l'identification de Ṭawilân avec Téman des Édomites, qui a été d'abord proposée par N. Glueck et qui a été acceptée par plusieurs Atlas bibliques récents. La liste des rois d'Édom dans *Gen.*, XXXVI, 31-39, qui est considérée comme un document ancien, donne comme troisième roi d'Édom (au XIIe siècle?) un certain Husham « du pays des Témanites »; la fouille de Ṭawilân n'a fourni jusqu'ici aucun témoignage d'une occupation aussi ancienne, mais ce texte parle seulement du « pays » des Témanites, et les autres mentions bibliques de Téman ne sont pas antérieures au VIIIe siècle av. J.-C. et s'accorderaient donc avec les résultats positifs de la fouille. Seulement, il faudrait d'abord décider si Téman désigne, dans la Bible, une ville ou une région. Dans ce dernier cas, il ne faut pas chercher à l'identifier avec un site particulier, et Ṭawilân restera une grande ville édomite anonyme[1].

Exploration archéologique du Hedjaz et de Madian

Communication de P. J. Parr. — Une exploration archéologique préliminaire du nord-ouest de l'Arabie Séoudite a été accomplie au printemps de 1968 par une expédition sous le patronage de l'Institut d'Archéologie de l'Université de Londres. La région prospectée s'étendait en gros de la frontière jordanienne au nord jusqu'à el-ʿOla au sud, surtout le long de la voie ferrée du Hedjaz. L'exploration était dirigée par Peter J. Parr, assisté de Saiyid Abdulla Hadlak (conservateur du musée du Département des Antiquités d'Arabie Séoudite et représentant du Gouvernement), John E. Dayton et G. Lankester Harding. Le voyage dura trois semaines seulement et l'on ne put guère faire plus que de visiter certains des sites déjà connus par les explorations de Musil, Jaussen et Savignac, et Philby; il advint pourtant qu'un ou deux sites nouveaux furent découverts. Un rapport détaillé est en préparation et tout ce que l'on donne ici n'est qu'un bref relevé des résultats les plus importants.

Qurayya. Le site le plus intéressant visité par l'expédition a certainement été Qurayya, environ 70 km au sud de la frontière jordanienne, entre Mudawwara et Tobuk. Le site a déjà été décrit par Philby *(The Land of Midian)*, mais sa description est vague et confuse, et aucun plan n'a été publié. Il comprend une petite installation enclose d'un mur, une citadelle sur une colline avec d'imposantes fortifications (pl. VIII *a*, *b*) et un système de culture et d'irrigation

[1] Cf. ci-dessus, la note du P. de Vaux, *Téman, ville ou région d'Édom?*, pp. 379-385.

qui s'étend sur plusieurs kilomètres carrés, et qui rappelle beaucoup les systèmes de culture d'Arabie du Sud et les fermes de l'époque du Fer dans le Négeb (cf. M. Evenari et al., *IEJ*, VIII, 1958, pp. 231 ss.). Un plan général provisoire a été établi de tout l'ensemble et des études plus détaillées de certains éléments ont été faites.

Une grande quantité de poterie a été récoltée en surface, la catégorie prédominante était décorée de motifs géométriques, et occasionnellement d'oiseaux et d'autres animaux, peints en rouge et jaune, et ustrés. Cette poterie est étroitement apparentée, en fait identique, à une partie de celle qui a été trouvée par Glueck à Tell el-Kheleifeh et par Rothenberg et Aharoni à Timna. Sur la date de ce matériel palestinien, les opinions divergent : Aharoni et Rothenberg défendent une date aux XIIe-XIe siècles av. J.-C. (*PEQ*, 1966, p. 7; *RB*, LXXIV, 1967, pp. 83-85 et pl. XII), tandis que Glueck a plaidé pour une date plus basse, aux VIIIe-VIe siècles av. J.-C. (*BASOR*, **188**, déc. 1967, pp. 8 ss.). Tout récemment, Glueck a réaffirmé que la poterie du Fer dans les sites de la ʿAraba (Timna, etc.) ne commençait qu'au Xe siècle et descendait jusqu'au Ve siècle av. J.-C. (*Eretz-Israel*, IX, *Albright Volume*, 1969, p. 54). Le témoignage que nous apportons de Qurayya ne nous aide pas jusqu'ici à résoudre le problème, mais on peut espérer qu'il sera éclairé par des sondages futurs sur ce site.

Il y eut aussi à Qurayya une occupation romaine, mais elle paraît restreinte à deux grands bâtiments, peut-être le centre d'une garnison. On a trouvé des fragments de chapiteaux et de la poterie nabatéenne et on a relevé plusieurs graffiti thamoudéens, dont certains n'étaient pas connus. Une lame de silex néolithique a aussi été ramassée sur le site.

Khuraybah. Les ruines, tombes et inscriptions d'el-ʿEla (Khuraybah) ont déjà été décrites en détail par Jaussen et Savignac et l'on n'a pas cherché à en faire un nouvel examen dans le peu de temps dont on disposait. Néanmoins, plusieurs éléments nouveaux et importants ont été découverts, qu'il faut ajouter au plan des savants français, notamment un grand mur (ou peut-être une digue), qui s'étend sur environ 700 m à travers le Wady Muʿtadil, la principale route vers le site en venant de l'est. Plusieurs nouvelles inscriptions (liḥyanites et thamoudéennes) ont été aussi découvertes et un bon nombre de celles qui étaient déjà connues ont été photographiées et copiées pour une nouvelle étude. Une collection de poterie a été rassemblée et elle devrait apporter aussi beaucoup lorsqu'elle sera étudiée, car elle comprend beaucoup de types nouveaux.

Dans le petit musée d'el-'Ela, trois nouvelles inscriptions fragmentaires ont été copiées, l'une en liḥyanite et les deux autres en minéen du nord.

Mada'in Ṣaliḥ. Ce grand site nabatéen a aussi été décrit et le plan en a été dressé d'une manière adéquate par les visiteurs qui nous ont précédés; nous n'y avons passé que peu de temps. Quelques nouvelles inscriptions thamoudéennes ont été relevées et une collection de tessons a été faite. Certains tessons suggèrent une occupation du site avant la période nabatéenne. L'aire de la cité est presque entièrement détruite par l'érosion et il ne reste que très peu de ruines. Cela ne semble pas être un site prometteur pour une fouille.

Al-Bad' (Mugha'ir Shu'ayb). Les tombes nabatéennes de Mugha'ir Shu'ayb ont été examinées et photographiées, les seules images qui en ont été données (par Musil et Philby) étant tout à fait insuffisantes. Plusieurs aires ruinées ont été examinées et la colline connue sous le nom d'al-Malqata, à l'est des tombes, s'est révélée comme le site d'une grande ville romano-nabatéenne. Toute la poterie ramassée là était de la période romaine et nabatéenne, à l'exception de tessons islamiques, datant de l'époque où une ville islamique s'étendait de l'autre côté de la vallée. Un plan sommaire du site a été fait, mais il est trop étendu pour qu'aucun travail de détail ait pu être entrepris. Les fragments d'une inscription romaine monumentale ont été découverts. Ce doit avoir été l'une des plus grandes et des plus importantes villes romano-nabatéennes de l'Arabie et son étude plus poussée serait du plus haut intérêt.

Maqna. A Maqna, sur la côte du golfe de 'Aqaba, un petit site signalé par Philby a été visité. Il consiste en une citadelle dominant une source et une vallée. La majorité de la poterie était du début de la période islamique, mais quelques tessons définitivement nabatéens et romains ont prouvé que le site a été occupé aussi à cette époque, et qu'il était probablement un petit port desservant la plus grande agglomération d'Al-Bad'.

Muntar Bani 'Atiyah. Ce nom est donné par Philby à une ancienne tour de garde quelques kilomètres au nord de Teima. Ses murs sont couverts d'inscriptions thamoudéennes, dont aucune n'avait encore été relevée. Elles paraissent dater du ve siècle av. J.-C., environ, et la tour est donc clairement aussi ancienne que cette date. Les quelques

tessons ramassés ont des ressemblances avec des formes palestiniennes de l'époque du Fer II.

Ma'abiyat. Une brève visite a été faite à ce site islamique très étendu, juste au sud d'El-'Ela. Il y a des restes considérables de murs de défense en brique crue, également un fort construit en pierre, mais en dehors de cela très peu de ruines visibles. Les tessons suggèrent que la ville — évidemment importante — a été occupée dès l'époque omeyyade.

Rawafa. Un plan détaillé du temple isolé de Rawafa (pl. IX *a*) a été fait et des photographies ont été prises de plusieurs inscriptions, y compris l'importante dédicace bilingue gréco-nabatéenne. Le seul plan précédemment publié, par Musil, apparaît maintenant comme entièrement inexact, tandis que la description de Philby pèche à beaucoup de points de vue. L'inscription dédicatoire, seulement connue jusqu'ici par une copie de Philby, n'a jamais été définitivement publiée; elle est maintenant étudiée par l'Abbé J. Starcky. Le temple est une construction purement nabatéenne de la fin du IIe siècle de notre ère et il ajoute d'importantes informations à notre connaissance de la civilisation nabatéenne.

Naq' Bani Murr. Nous avons rencontré dans plusieurs sites du Hedjaz des cercles de pierres grossièrement construits, soit isolés soit en groupes. Le groupe le plus complexe est celui de Naq' Bani Murr, environ à mi-chemin entre Tobuk et al-Bad'. Là, il n'y avait pas moins de six cercles, dont le diamètre variait entre 90 et 15 mètres; deux d'entre eux sont concentriques (pl. IX *b*). Des cairns et des murs droits étaient associés à ces cercles. La date de ces ensembles de constructions est inconnue. Les seuls objets trouvés ont été plusieurs grands outils de pierre qui ne semblent pas, à première vue, particulièrement caractéristiques d'aucune période.

Pétra (Jordanie)

Communication de P. J. Parr. — Pendant trois semaines durant l'automne de 1968, une petite équipe de l'Université de Londres a fait un relevé photogrammétrique à Pétra. Le groupe était composé de Mr. P. J. Parr (Institut d'Archéologie) et de Messrs. K. B. Atkinson et E. Wickens (Département de Photogrammétrie, University College, Londres). L'expédition était financée par la British Academy, la British School of Archaeology in Jerusalem, l'University of London

et l'University College. L'équipement spécial (un appareil photographique stéréométrique Officine Galileo Santoni et un photo-théodolite Wild) a été prêté par l'University College, grâce aux bons offices du chef du Département de Photogrammétrie, le professeur E. H. Thompson.

Le travail s'est développé sur deux lignes :

1. *Topographie.* Une carte en courbes de niveau du bassin de Pétra (à l'échelle de 1/2500 et avec une équidistance de 10 m) avait déjà été préparée il y a quelques années par le Département de Photogrammétrie à partir de photographies aériennes. Un relevé au sol de certaines parties de cette aire a été maintenant établi avec le photo-théodolite afin de supplémenter les données du relevé aérien et, en particulier, de localiser les plus importants des monuments taillés dans le roc.

2. *Architecture.* Le but principal de l'expédition était de faire un relevé photogrammétrique d'un choix des principaux types de façades rocheuses. Les seuls dessins à l'échelle d'une façade de Pétra publiés jusqu'ici sont ceux du Khazneh dus à Newton (publiés par Dalman dans *Palestine Exploration Fund Annual*, I, 1911); les autres monuments ne sont documentés que par les esquisses de Brünnow et Domaszewski (*Die Provincia Arabia*, I, 1904), qui, bien que généralement excellentes, pour ce qu'elles sont, ne sont pas mesurées, sont sans échelle et sont quelquefois incomplètes et inexactes. Les études comparatives sur l'architecture nabatéenne ont été gênées par ce manque de dessins à l'échelle des élévations des façades et, particulièrement, par le manque de dessins détaillés des moulures et autres décorations. La plupart des façades sont trop peu accessibles pour être relevées avec les moyens conventionnels, sauf avec une grande difficulté, et l'idée de l'expédition était de voir si la photogrammétrie fournirait une méthode plus aisée et plus rapide.

Dans le temps relativement court qui a été consacré à cet aspect du travail à Pétra, une douzaine de façades de types différents ont été photographiées, en incluant le Khazneh, la Tombe à l'Urne, la Tombe du Soldat Romain et plusieurs autres, grandes ou petites. Dans tous les cas, des données suffisantes ont été enregistrées pour permettre le tracé de l'élévation de la tombe tandis que, dans beaucoup de cas, il a été possible aussi de relever avec un grand degré de précision les exemples les mieux préservés de moulures et d'ornements. L'établissement des tracés vient de commencer, mais tout indique que l'usage des méthodes photogrammétriques pour l'étude des monuments de Pétra était pleinement justifié.

Ḥeshbon (Jordanie)

Communication du Prof. Siegfried H. Horn. — La première saison des fouilles de Ḥeshbon s'est déroulée du 14 juillet au 30 août 1968. L'expédition est patronnée par Andrew University (Berrien Springs, Michigan) avec la coopération des American Schools of Oriental Research. Les travaux étaient dirigés par Siegfried H. Horn, assisté par Roger S. Boraas comme archéologue en chef et un personnel de maîtrise de 42 membres, dont certains avaient été formés à Sichem et sur d'autres chantiers, dont certains autres recevaient leur première formation. A quoi s'ajoutèrent trois fonctionnaires du Département des Antiquités de Jordanie et plusieurs étudiants de l'Université d'Amman. Les 116 ouvriers venaient du village arabe de *Ḥesbân* et des environs.

L'histoire de Ḥeshbon d'après les textes remonte à l'époque du Récent Bronze, lorsque la ville était la capitale de Siḥon, roi des Amorites, après avoir été une ville moabite, *Nomb.*, xxi, 26-30. Ce fut la première cité importante conquise par les Israélites sous Moïse, *ibid.*, v. 25. Après quoi Ḥeshbon changea plusieurs fois de mains pendant l'époque de l'Ancien Testament, appartenant d'abord successivement aux tribus de Ruben puis de Gad, *Jos.*, xiii, 15, 17; xxi, 38, 39, tombant plus tard au pouvoir des Moabites et des Ammonites, *Is.*, xv, 4; xvi, 8, 9; *Jer.*, xlix, 3. Elle rentra en possession des Israélites au temps des Maccabées, Josèphe, *Ant.*, xiii, 15, 5, et Hérode le Grand en fit une ville de garnison pour protéger ses territoires transjordaniens contre les Nabatéens, *ibid.*, xv, 8, 5. Aux premiers siècles chrétiens, ce fut le siège d'un évêché, et après la conquête arabe Ḥeshbon est mentionnée comme la ville principale du Belqa. Pendant les derniers siècles, ce fut un site ruiné, sans habitants. Les gens de l'actuel village de *Ḥesbân* appartiennent à quatre familles qui ne se sont sédentarisées qu'il y a quelques dizaines d'années.

Tell Ḥesbân est une butte très proéminente environ 26 km au sud-ouest d'Amman. Son sommet (895 m au-dessus du niveau de la mer) consiste en une acropole rectangulaire d'environ 40 m du nord au sud et 30 m d'est en ouest. Elle est entourée sur tous les côtés par une terrasse en pente douce, large d'environ 40 à 60 m, d'où une descente rapide vers les niveaux inférieurs est apparente partout sauf au sud-ouest. Tels sont les principaux contours qui sont visibles lorsqu'on approche du site et sur eux s'est concentrée l'attention

pendant la première saison de fouille. Quatre aires furent choisies :

Aire A, tout au sommet, avec quatre « carrés » de 6 × 8 m. Trois bases de colonnes apparaissaient avant que la fouille ne commence; elles semblaient appartenir à quelque bâtiment public de l'époque romaine ou byzantine. De fait, on y a trouvé les restes d'une église byzantine (pl. X). Deux assises de pierres bien taillées de l'abside semi-circulaire à l'est et trois assises du mur nord ont été dégagées. Les bases de colonnes qui ont été mentionnées étaient alignées parallèlement à ce mur et séparaient la nef centrale de la nef du nord. On a trouvé dans l'abside une partie d'un pavement mosaïque polychrome, que son dessin permet de dater de la seconde moitié du VIe siècle et qui marque la dernière des phases de construction par lesquelles l'église est passée. D'autres morceaux de pavements mosaïques furent mis au jour dans la nef centrale et dans une pièce adjacente à l'abside. Parmi les fragments de plâtre peint recueillis dans les débris, l'un porte les lettres grecques [Δ]ANIE[Λ] disposées en demi cercle, le nom de Daniel ayant probablement surmonté une peinture murale de ce prophète. Au début de l'époque arabe, après que l'église eut été détruite jusqu'à ses fondations, tout son emplacement semble avoir été converti en un espace ouvert qui était probablement pavé et bordé au nord, à l'ouest et à l'est par des bâtiments de pierre. Des canaux furent établis sur toute cette aire, une citerne fut construite dans l'abside et une autre citerne, entre deux bases de colonnes, fut incorporée aussi à ce système collecteur de l'eau de pluie. La nef méridionale de l'église et la partie ouest avec son entrée sont enfouies sous une plus grande accumulation de déblais que les parties fouillées en 1968 et seront dégagées lors de la prochaine saison.

Aire B, un « carré » de 7 × 7 m, sur la terrasse inférieure qui entoure l'acropole. Le site a été choisi pour qu'un sondage profond détermine dans le temps le plus bref le nombre de niveaux d'occupation du tell. On a rencontré d'abord cinq niveaux arabes sous lesquels était un niveau épais et à peu près stérile de *ḥuwwar* gris-blanc. Dans la partie nord du carré, étaient les restes de ce qui semble avoir été un four à chaux postérieur qui a coupé à travers tous les niveaux d'occupation jusqu'à plus de 3 m de profondeur et a défiguré la section nord du carré. Sous le niveau de *ḥuwwar* est apparue une strate romano-byzantine, puis la phase de reconstruction d'un mur large de 1,05 m que l'on date de l'époque hellénistique d'après des fragments de céramique noire attique, une estampille rhodienne sur une anse (220-180 av. J.-C.) et de la poterie hellénistique locale. En dessous était un mur bien construit en pierres brutes (mur 17 B); pas loin de

lui et à un niveau inférieur à son sommet a été trouvé le squelette, moins la tête, d'un grand félin, probablement un lynx, dont une patte arrière porte des traces de feu. A la fin de la saison, ce mur avait été dégagé à une profondeur de 3,50 m, sans que sa base ait été atteinte (pl. XI *a*). Les parois d'une tranchée de fondation des deux côtés du mur montrent que ce mur n'était que la fondation non apparente d'un mur qui a entièrement disparu. Il était destiné à empêcher les travaux de sape et il semble que ce mur, qui s'incurve légèrement, a fait partie du système de défense de l'acropole à l'époque perse. La poterie qui lui est associée est en majorité postexilique, avec quelques fragments du Fer II. Du niveau le plus bas sont sortis des tessons du Fer I. Le 28 août, dans le niveau le plus bas qu'on ait atteint, a été trouvé un ostracon hébreu, que son écriture permet de dater des environs de 500 av. J.-C. L'inscription consiste en cinq lignes incomplètes qui contiennent une liste de noms, dont trois sont sémitiques de l'ouest, un est égyptien et un est babylonien, un intéressant mélange. Les patronymes sont précédés de *ben*.

Aire C, quatre « carrés » tracés sur la pente ouest du Tell dans l'intention de trouver le rempart. On a d'abord rencontré un niveau de débris qui avaient glissé des parties hautes du Tell. Épais de plusieurs mètres, il était saturé de céramique arabe peinte et émaillée, de poterie romaine et byzantine et d'un peu de matériel plus ancien. Quelques constructions tardives ont été rencontrées et enlevées. Pendant la dernière semaine de travail, une citerne a été découverte et vidée; il en est sorti 68 paniers de poterie, comprenant plusieurs vases peints conservés d'une manière presque parfaite (céramique omeyyade), en même temps que des fragments qui permettront de restaurer plusieurs autres cruches ou jarres. Le rocher n'a pas encore été atteint dans l'Aire C, excepté dans le carré 4, bien que la fouille ait pénétré à travers 4 m de débris. Dans le carré 1, des restes romains d'architecture commençaient d'apparaître à la clôture de la saison.

Aire D, trois « carrés » sur la pente sud du sommet. Le site a été choisi parce que des indices faisaient penser que l'entrée de l'acropole avait été de ce côté. Les fouilles ont montré que l'espace ouvert décrit à propos de l'Aire A avait été entouré, au moins sur trois côtés, de bâtiments composés de chambres voûtées ou non. Plusieurs phases de construction indiquaient que ces structures ont dû être utilisées pendant longtemps durant la période arabe ancienne. Une fois pendant ce temps elles furent détruites et rebâties. Un escalier du genre des rues à degrés que l'on voit aujourd'hui dans la Vieille Ville de Jérusalem conduisait à l'acropole le long de bâtiments placés proba-

blement des deux côtés de sa pente. Tous les bâtiments fouillés appartiennent, d'après la poterie, aux périodes arabes anciennes. Lorsqu'ils eurent été enlevés durant les deux dernières semaines du travail, les restes de structures romaines et byzantines apparurent, en particulier un beau pavement de pierre, qui repose lui-même sur un pavement en carreaux de stéatite. Sous l'escalier arabe, fut trouvé un escalier plus ancien en pierres bien taillées. Dans le carré 3 de cette Aire D, plusieurs fosses tardives ont abîmé les structures antérieures. Dans la couche romaine de ce carré, a été mis au jour le squelette d'une femme adulte sans aucun mobilier funéraire. Il manquait la moitié de la mâchoire et la plupart des dents, le bras gauche et la main, les deux jambes à partir du genou. Dans sa poitrine était une tumeur calcifiée de la grosseur d'un œuf d'autruche. On ne saura probablement jamais la raison de sa mort et de son enterrement dans cette situation inaccoutumée.

Pour résumer les résultats de cette première saison de fouille, on peut dire que le témoignage stratigraphique a été riche et varié, comme les trouvailles, la poterie et les ensembles architecturaux. On a relevé cinq subdivisions de trois phases dans l'Aire D pour la période arabe, et cinq subdivisions de trois phases dans l'Aire A pour la période byzantine. Des restes romains furent mis au jour pendant les derniers jours de la campagne dans les Aires C et D, tandis que les périodes hellénistique et perse étaient représentées par des restes dans l'Aire B. Les périodes plus anciennes ne sont, jusqu'ici, représentées que par de la poterie.

Madaba

I

Communication de Mlle Ute Lux. — Dans la partie nord-est de la localité actuelle, au-dessous de la colline de la vieille ville, se trouvent les ruines de l'ancienne église chrétienne qui a été mise au jour en mai et juin 1966 par le « Deutschen evangelischen Institut für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes[3] » (pl. XI *b*). Dès 1874, on avait constaté les restes d'un bâtiment qui cependant n'avaient pas été examinés jusqu'ici avec précision. L'axe longitudinal de l'église érigée en basilique ne prend pas exactement la direction de l'est, mais dévie de 32° vers le sud. Ses murs formés de pierre de taille ont été défaits jusqu'à la hauteur de 1,90 m, à certains endroits jusqu'à 0,95 m.

[3] U. Lux, *Eine altchristliche Kirche in Mādeba*, dans *ZDPV*, LXXXIII, 1967, pp. 165-182 avec plan et pl. XXVI-XL.

Trois portes du côté ouest donnaient accès à l'église qui mesure à l'intérieur 32,15 m de long sur 16,10 m de large. Les alignements de base de dix colonnes divisaient l'église, de chaque côté, en trois nefs. Le chœur, relevé de 0,50 m avec deux marches au-dessus de la nef, pouvait être atteint par la nef centrale et se trouvait séparé de celle-ci par un cancel. Au milieu de la partie orientale du chœur, on a remarqué quatre petites dalles de pierre rectangulaire dans lesquelles étaient fixés les supports arrondis d'une table d'autel. Deux troncs de colonnes à l'est de l'autel font présumer que l'autel a pu être couvert d'un ciborium dressé sur quatre colonnes et ouvert de tous les côtés. Une abside avec des bancs pour le clergé dans sa partie semi-circulaire délimite le chœur à l'est. De part et d'autre de l'abside se trouvent des salles annexes, ayant servi normalement de sacristies et aussi de baptistère.

Le sol de l'église était pavé de mosaïques ; en leur milieu (nef centrale et chœur) ont été représentés des figures et des objets entourés d'arbres, de fleurs, de feuilles et de sarments dont la majeure partie est aujourd'hui détruite. On doit admettre que la destruction a eu lieu dans le cadre du mouvement iconoclaste du premier quart du VIIIe siècle après J.-C. Dans les deux nefs latérales et les interstices des colonnes, on peut apercevoir des panneaux avec des fleurs et des dessins géométriques. Une comparaison entre ces dessins et des motifs d'églises datées par des inscriptions du VIe siècle après J.-C. ne laisse subsister aucun doute que l'église a été construite au VIe ou au plus tard au début du VIIe siècle après J.-C.

II

Au sud-est de la ville, non loin de la porte méridionale du mur oriental, on a découvert en 1902 un pavement de mosaïques d'une église, mosaïques pourvues en partie de figures, mais avant tout de deux inscriptions grecques, dont l'une indique le nom de l'édifice, « Lieu saint des Apôtres », et la date de sa fondation : 578/579 après J.-C. [4].

Un dégagement systématique des ruines de l'église a été réalisé pour la première fois en avril et mai 1967 par la « Deutschen evangelischen Institut für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes [5] » (pl. XII *a*).

[4] H. Vincent, *Nouvelle mosaïque à inscription à Mâdabâ*, dans *RB*, XI, 1902, pp. 426-428 ; du même, *L'église des saints Apôtres à Mâdabâ*, dans *RB*, XI, 1902, p. 599.

[5] U. Lux, *Die Apostel-Kirche in Mādeba*, dans *ZDPV*, LXXXIV, 1968, pp. 106-129 avec plan et pl. XIV-XXXIV ; M. Noth, *Die Mosaikinschriften der Apostel-Kirche in Mādeba*, *ibid.*, pp. 130-142, avec fig. 1-4 et pl. XXXV.

L'axe longitudinal du bâtiment principal de l'église des Apôtres ne prend pas exactement la direction de l'est, mais dévie de 12° vers le sud. Ses murs formés de pierres de carrière, non exactement en lignes parallèles, ne sont conservés dans la partie occidentale qu'à une hauteur de 0,25 à 0,77 m, et sont complètement détruits dans la partie orientale, à l'exception d'un reste infime qui, selon sa position et sa technique murale, a appartenu selon toute probabilité à la délimitation orientale de l'église. Deux portes étroites donnaient accès à l'intérieur de l'église du côté ouest. La longueur interne de l'édifice était de 23,50 m, la largeur à l'ouest de 15,30 m, et, au niveau où cessaient vers l'est les murs, de 15,10 m. Deux rangées comprenant chacune trois supports érigés sur des bases divisaient l'intérieur en trois nefs. Le long de la paroi nord et sud, du côté interne, ont été insérés des bancs de pierre taillée, peu élevés, parcourant les nefs latérales dans le sens de la longueur. Dans l'angle sud-est de la nef principale se trouve une dalle de pierre ronde, haute de 17 cm, qui montre sur sa surface supérieure des traces d'installation d'une balustrade. Il ne fait pas de doute qu'il s'agit ici de ce que l'on désigne habituellement sous le nom d'ambon, sorte de chaire d'où se faisait en principe la lecture de l'Écriture. Le chœur, primitivement surélevé de deux marches et séparé par un cancel de la nef centrale et des nefs latérales, a été détruit à l'exception d'une partie du degré inférieur. Des deux salles latérales de part et d'autre du chœur, il ne subsiste qu'une partie de la salle gauche surélevée de 0,40 m et accessible par deux marches depuis la nef latérale. Un mur large de 0,90 m parcourt dans le sens de la longueur le côté droit de la nef centrale et du chœur où il semble être en relation avec une cloison déjà existante qui pourrait être aperçue dans les supports, l'architrave et la superstructure (une cloison s'élevant de la charpente jusqu'au toit). L'hypothèse qu'un mur secondaire ainsi ajouté ait servi à diminuer la largeur de l'espace de l'église ne peut être écartée complètement, étant donné que l'église des Apôtres (comme tant d'autres) a pu être victime de l'invasion perse en 614 après J.-C. sans avoir été ensuite restaurée dans sa grandeur primitive. Les figures bien conservées sur le pavement de la nef centrale devraient permettre de supposer que l'église reconstruite était de nouveau détruite, et cette fois-ci peut-être définitivement, dès avant le mouvement iconoclaste du premier quart du VIIIe siècle et que ses mosaïques étaient recouvertes de déblais. Les salles situées du côté nord du bâtiment principal (pl. XII *b*) et surélevées de 0,27 à 0,33 m, et de 0,31 à 0,38 m, voire 0,48 m par rapport au niveau du pavement des nefs (annexe), étaient accessibles

par deux entrées à partir de la nef latérale gauche, le banc servant de marche. Alors que l'installation de la salle occidentale est encore dépendante de l'orientation de la basilique, les deux autres salles dévient de l'orientation générale. Leurs murs en plâtre coloré, qui s'élèvent encore par endroits jusqu'à 0,86 m ont été construits avec la même technique que le bâtiment principal. Leur mur sud, formant en même temps le mur nord de la basilique, épouse l'orientation différente des salles du milieu et de l'est. La salle orientale, quasi-rectangulaire, accessible par une marche d'une hauteur de 0,12 m à partir de la salle du milieu, était séparée de cette dernière par une balustrade, selon l'usage habituel de séparer le chœur de la nef de l'église. On peut en conclure qu'il n'a pu s'agir que d'un lieu accessible seulement à certaines personnes déterminées ou en des occasions spéciales. Mais on n'a pas pu trouver de traces, dans le pavement de mosaïques, d'un autel généralement présent dans un sanctuaire, ce qui bien sûr n'exclut pas qu'une table mobile ait rempli le rôle d'un autel fixe. Du côté occidental du bâtiment principal et de l'annexe se trouve un narthex — un porche — dont la limite occidentale, qui atteint le mur nord en faisant un angle aigu, a pu être dégagée en petite partie, de sorte qu'on a pu préciser la largeur de la cour, alors que la limite sud et, par le fait même, la longueur de l'espace ont dû rester indéterminées. L'ensemble du pavement de l'église a été recouvert de mosaïques avec des figures, dont la personnification de la Mer (ΘΑΛΑCCA), des objets, des arbres, des feuilles, des fleurs, des fruits et des dessins géométriques (pl. XIII *a*). Dans l'annexe ont été mises en lumière, pour la première fois, deux inscriptions grecques. L'une qui se trouve dans la salle occidentale, est conçue en ces termes :

'Επὶ τοῦ ἁγιωτάτου ἐπισκόπου 'Ιωάννου ἐψηφώθη ὁ τόπος οὗτος σπουδῇ 'Ιωάννου εὐλαβεστάτου μοναχοῦ.

« Sous le très saint évêque Jean, ce lieu a été garni de mosaïques, grâce à la diligence du très pieux moine Jean. »

L'autre inscription a été portée dans la salle du milieu de l'annexe, immédiatement devant l'entrée de la salle orientale. La voici :

Κύριε πρόσδεξε τὴν προς
φορὰν τῶν καρποφορισάν
των καὶ καρποφορούντων
τῷ ναῷ τῶν ἁγίων ἀποστό
λων εἰς μνήμην 'Ιωάννου π
ρεσβυτέρου σπονδῖ 'Αναστασίου διακόνου.

« Seigneur, agrée l'offrande de ceux qui ont apporté et apportent des fruits à l'église des saints Apôtres — en mémoire du prêtre Jean — grâce à la diligence du diacre Anastasios[6]. »

Tel Dan

Communication du Dr A. Biran. — La troisième campagne de fouilles à Tel Dan (Tell el Qadi), entreprise par le Service des Antiquités sous la direction du Dr A. Biran, a établi définitivement que la construction découverte lors de la précédente campagne [7], est la porte de la ville, l'une des plus grandes trouvées dans le pays. Elle ressemble, par le plan et les dimensions, à la porte de Karkémish, bien qu'elle soit un peu plus large (19,5 m sur 26,5 m), et elle comporte quatre pièces. Un pavement de dalles de basalte plates conduit de l'abord oriental du tell au grand complexe de la porte et vers l'entrée de la ville. Le seuil, les crapaudines et les pierres servant de butoir ont été retrouvés *in situ*. Le pavement de pierres continue vers l'ouest à travers la porte et sur les pentes du tell. On a dégagé environ 50 m de cette rue pavée, mais sans en atteindre l'extrémité, si bien que la relation de cette rue avec les constructions sur le tell n'est pas encore claire. Contiguë au mur oriental de la tour nord de la porte, on a dégagé une petite construction particulièrement intéressante. Elle est bâtie en moellons et peut avoir servi de socle pour y dresser une statue. On a trouvé deux chapiteaux (ou bases) ornés (pl. XIII, *b*). On a des preuves qu'il devait y avoir quatre bases aux quatre angles de la construction. Les chapiteaux sont décorés comme ceux de Karkémish. La porte a été détruite par un grand incendie. Des fragments calcinés de briques rouges et de plâtre couvraient le sol des pièces et le pavement. La céramique (marmites, cruchettes, bols) confirme la datation à laquelle on était arrivé lors de la précédente campagne, à savoir que le bâtiment a été détruit [8] pendant la première moitié du IXe siècle avant J.-C., probablement par suite de l'invasion de Ben Hadad de Damas vers 885 avant J.-C. D'après la céramique découverte sous le pavement de pierre, il ressort que la porte a été construite vers la fin du Xe siècle avant J.-C. En conséquence, il semble que cette monumentale porte de ville, les énormes remparts dégagés précédemment et la rue pavée conduisant à la ville haute sont tous l'œuvre de Jéroboam I qui fit de Dan, non seulement un centre

[6] Cf. M. Noth, *ibid.*, pp. 136 ss et pl. XXXV.
[7] Cf. *RB*, 1968, pp. 379-380.
[8] Dans *RB*, 1968, p. 380, ligne 18, lire : la destruction (au lieu de : la construction).

cultuel, mais aussi un centre administratif et un point défensif contre les attaques araméennes.

Grâce à cette saison de fouilles, nous connaissons mieux les fortifications du MB et de la succession des occupations sur le tell proprement dit. Nous avons étudié la méthode de construction sur la pente intérieure du rempart. Ce rempart consiste en couches horizontales de terre placées contre le noyau de pierre de la fortification, de façon à obtenir une pente de 45 degrés. La pente en terre était recouverte d'une couche de kurkar dur, jaunâtre, qui servait à renforcer le rempart. Il semble certain que tout le système de fortifications — les remparts intérieur et extérieur et le noyau central qui les lie — a été construit comme un ensemble architectural et défensif. Quelque temps après la construction du rempart intérieur et du glacis et vers la fin du MB II, les habitants commencèrent à utiliser la pente comme espace vital. Des sols, des restes de murs, des sépultures d'enfants dans des jarres ont été découverts, ainsi qu'un assez grand nombre de cruches et de cruchettes, quelques-unes peintes et d'autres du type « yahudiyeh », deux scarabées, l'un d'eux avec l'image d'un griffon, des marmites, des jarres et des lampes appartenant au MB II B et C. Malgré ses impressionnantes fortifications, Dan ou Laish, comme on l'appelait alors, a été détruite par un terrible incendie vers la fin du XVIIe siècle ou au commencement du XVIe siècle avant J.-C. L'archéologie confirme maintenant l'allusion historique à Laish (Dan) dans les textes égyptiens d'exécration aussi bien qu'à Mari, où Laish est mentionné, avec Hasor, comme exportateur de vin.

La succession des occupations postérieures à la fin du MB n'est pas encore claire. On a trouvé des tessons mycéniens importés, dans les couches de terre sous les niveaux bien délimités du Fer. Ces tessons, et d'autres de fabrication locale, indiquent une occupation pendant le RB II et III. Ils pourraient même indiquer une occupation du RB I. Cependant, dans le secteur fouillé, on n'a trouvé aucun niveau précis du RB avec sols et murs. Peut-être le nombre relativement réduit des tessons indique-t-il que, dans cette partie de la fouille, les occupants de l'âge du Fer ont amené des remblais des autres secteurs et que l'occupation du RB se trouve quelque part ailleurs sur ce vaste tell (50 acres), peut-être plus près des sources. En tout cas, à un moment donné, au cours des XIIIe et XIIe siècles avant J.-C., une ville a été bâtie à l'intérieur des remparts, qui confiait sa destinée à ces fortifications antérieures. Le nom de la ville était encore Laish, selon le récit biblique. La tribu de Dan qui conquit la ville au début du XIe siècle avant J.-C. changea son nom en celui de Dan. Les Danites,

eux aussi, utilisèrent les remparts comme protection et ne s'établirent pas sur les pentes extérieures. C'est seulement au temps de Jéroboam I que la ville s'étendit au-delà des limites des remparts du MB.

Deux nouveaux secteurs ont été ouverts, l'un à environ 80 m à l'est de la fouille principale, et le second à l'angle nord-ouest du tell. Dans le premier, on a dégagé une vaste construction de la fin du VIIe ou du début du VIe siècle. Ce doit être le dernier niveau d'occupation dans cette partie du tell, ce qui s'accorde avec la mention de Dan dans le livre de *Jérémie*. Une inscription phénicienne sur un tesson, « (appartenant) à Baal Pelet », mentionne le propriétaire de la jarre, Baal Pelet, « Que Baal sauve! », et peut indiquer que les habitants étaient des Phéniciens ou des Araméens. Dans le second secteur, on a dégagé une vaste construction d'époque israélite. La belle maçonnerie, disposée en carreaux et en boutisses, ressemble à celle du palais d'Achab à Samarie. Une tête de femme en argile a été trouvée avec de la céramique de l'époque israélite (Fer II).

Tel Anafa

Communication du Dr S. Weinberg. — Le Musée d'Art et d'Archéologie de l'Université de Missouri a terminé quatre saisons de fouilles de fabriques de verre en Galilée occidentale à la fin de 1967, après quoi le centre d'intérêt a été concentré sur les problèmes concernant les relations entre la Grèce et la Palestine, tant au cours de la période pré-hellénistique que pendant la période hellénistique. Il y a 35 ans que Iliffe a critiqué le manque d'attention accordé en Palestine aux sites des périodes grecque ou perse. La situation s'est un peu améliorée quand, quelque 20 ans après, Clairmont a fait un Corpus de la poterie grecque du Proche-Orient. Il y avait là un problème attirant pour des archéologues classiques travaillant en Palestine, et l'expédition de Missouri en Israël a commencé dans un site qui semble avoir beaucoup à offrir pour améliorer le tableau des relations gréco-palestiniennes sur une longue période. Des fouilles non-archéologiques et des ramassages en surface autour et à Tel Anafa même, en Haute-Galilée, juste à 2 km à l'ouest de l'ancienne frontière syrienne et à environ 7 km seulement au sud de Tel Dan, ont donné du matériel très prometteur. Des tessons mycéniens et un fragment d'une idole mycénienne avaient été ramassés en surface; une série de tranchées militaires avait été creusée en 1956 le long du bord oriental du sommet du tertre; en 1960 un profond fossé d'irrigation, creusé à la base du tell, également du côté est, traversa une vaste agglomération hellénistique, tandis que

les viviers excavés du côté ouest du tertre découvraient partout le haut des murs de cette même agglomération. Beaucoup de poterie, tant classique qu'hellénistique, fut retirée de ces opérations; des moulures de stuc, travaillées avec soin et de caractère tout à fait hellénique, furent rapportées en quantité du secteur de l'une des tranchées militaires. De nombreuses pièces de monnaie de Tyr et de Sidon montrèrent les rapports actifs qui existaient avec la côte phénicienne. Des murs apparurent partout au sommet du tell, qui a environ 160 m × 110 m à sa base.

C'était avec de telles promesses que nous avons commencé à fouiller à Tel Anafa en avril dernier, et pendant cette campagne de huit semaines nos espérances furent amplement comblées. Une tentative d'explorer la ville basse dans un secteur déjà arasé au bulldozer jusqu'au sommet des anciens remparts nous a fait aussitôt rencontrer beaucoup d'eau; peut-être que l'été, quand quelques-uns des viviers seront vidés, il sera possible d'y fouiller. Sur le tertre lui-même, quatre secteurs furent fouillés : l'un pour reconnaître d'éventuelles fortifications, deux autres pour étudier la structure dont provenaient les moulures décorées, et la quatrième pour commencer une tranchée en terrasse afin d'étudier la stratification du côté sud du tell, haut d'environ 10 m à cet endroit. Le premier secteur, fouillé seulement durant les trois dernières semaines, s'est avéré largement perturbé dans le mètre supérieur par de nombreuses sépultures arabes, qui ne furent enlevées qu'à la fin de la saison. Dans la partie orientale, plus petite, l'enlèvement des innombrables pierres en surface a fait apparaître les murs habituels. Au-dessous de ceux-ci, il y avait d'autres fondations en pierre, avec deux phases de construction, tandis qu'encore plus bas on a trouvé des murs en briques crues, dont les débris gisaient sous les fondations de pierre déjà mentionnées. On isola avec difficulté les murs de briques crues de leurs propres débris mais, en définitive l'épaisseur du mur, de même que les dimensions des briques elles-mêmes, furent déterminées. Grâce au remblai mou fourni par la désintégration des briques crues, cette partie était riche en trouvailles bien préservées.

Le vaste double secteur à l'est comprenait la tranchée élargie d'où beaucoup de fragments de stuc avaient été retirés. Un squelette gisait juste en dessous de la surface et il y avait les fondations habituelles en partie au-dessus du sol. Ces fondations furent les seules trouvées dans la moitié sud où la plupart des stucs étaient concentrés, ce qui rendit les fouilles très lentes, et l'on atteignit à peine une profondeur d'un mètre. Des fragments de stuc avaient un entourage épais

et chaque bloc contenait de nombreuses moulures (ou profils) différentes (pl. XIV, *a*). Mêlés à eux, il y avait quelques gros moellons dont une face était recouverte de stuc rouge ou blanc. Dans la moitié nord, des fouilles plus profondes ont mis à découvert des fondations plus anciennes dans lesquelles de semblables moellons étaient incorporés. Soit encore plus bas dans ce secteur, soit peut-être plus haut à l'ouest sur le tertre, doivent se trouver les fondations du bâtiment dans lequel ces moellons ont été primitivement utilisés, bâtiment auquel les stucs décorés ont appartenu.

La tranchée au sud, en contre-bas, commença avec des murs semblables en surface, mais très rapidement apparut à l'extrémité nord une structure ronde en briques qui s'est avérée être un four; l'extérieur du mur en briques étant couvert d'une épaisse couche de boue revêtue de larges tessons. Quand ceux-ci furent enlevés, l'intérieur fut sectionné, découvrant de nombreux débris provenant probablement de la partie supérieure du four. Dans ce secteur également, l'enlèvement des murs supérieurs montra d'autres murs par-dessous, en sorte qu'on dénombra, en définitive, quatre phases architecturales. Un second four, plus ancien, fut trouvé plus au sud, de construction très semblable, mais préservé sur une plus grande hauteur. A l'extrémité sud, nous avons atteint une profondeur légèrement supérieure à 2 m de la surface, profondeur plus grande que dans aucun autre secteur. Pourtant nous étions encore à la période hellénistique, probablement pas avant le IIIe siècle avant J.-C. Ici également l'on a trouvé de nombreux récipients exceptionnellement bien préservés. Ce n'est qu'au niveau le plus inférieur que du matériel de la période perse a commencé à apparaître en grande quantité. Tandis qu'on trouvait partout un mélange de tessons plus anciens — période perse, période du fer et les trois phases de l'âge du bronze — les fouilles de cette saison se faisaient dans le remblai des IIIe-IIe siècles et du premier quart du Ier siècle avant J.-C.; il semble jusqu'à présent n'y avoir pas de signes d'occupation ultérieure de ce site. L'épaisseur de remblai, probablement dû à l'utilisation de briques crues et la division en au moins quatre phases architecturales, rend possible une étude du développement de la Palestine hellénistique telle qu'il n'a jamais été possible de la faire sur d'autres sites jusqu'à ce jour.

Déjà une partie de l'évolution de la céramique devient claire. Les marmites à côtes horizontales appartiennent, vers la fin, tard dans le IIe, début du Ier siècle avant J.-C.; mais le côtelage apparaît plus tôt sur des amphores dont l'une gisait dans les décombres du mur de briques crues. Les petites cruchettes côtelées doivent également dater

des IIe-Ier siècles avant J.-C., de même que les pots à parois relativement épaisses. Les petites amphores non émaillées datent du IIe siècle, de même que les vases à parfum en forme de fuseau. Le losange peint sur un vase à parfum est préservé grâce à un nettoyage très minutieux, mais d'autres portent des traces de semblables dessins peints qui sont nouveaux et diffèrent des raies horizontales qui, jusqu'ici, décoraient habituellement cette forme. Du remblai hellénistique le plus ancien viennent des formes biconiques auxquelles nous ne connaissons pas de bons parallèles jusqu'à ce jour : une marmite profonde et une cruche à une anse, toutes les deux à surface très lisse rouge foncé. De petits mortiers apparaissent en grand nombre dans le remblai hellénistique précédent; l'un d'eux a été utilisé jusqu'à ce que le fond soit complètement percé. Parmi la vaisselle fine, probablement importée, se trouvent des assiettes à poisson émaillées, celle-ci joliment bigarrée du rouge vif au noir. On doit aussi inclure parmi la poterie importée quelques grands cornets de fabrication très fine. Plus intéressantes, toutefois, sont les grandes quantités de poteries rouges dites de Pergame, qu'on trouve immédiatement à la surface et dans presque toute l'épaisseur des 2 m fouillés jusqu'à maintenant; leur nombre diminuait sensiblement dans la moitié inférieure du dernier mètre. On devrait pouvoir établir une évolution des formes, et il semble déjà que le bol hémisphérique est parmi les plus anciens, tandis que les bols carénés et les différentes assiettes peuvent être placés dans le IIe siècle avant J.-C. Je crois que l'on peut déjà dire avec quelque certitude que cette céramique que l'on croyait auparavant ne remonter, en Palestine qu'au début du Ier siècle avant J.-C., doit avoir apparu au moins au milieu du IIe siècle avant J.-C. Ceci est confirmé, à Tel Anafa, par de bonnes preuves numismatiques. De plus, la très grande quantité de ce type de poterie trouvé à Tel Anafa peut très bien indiquer qu'elle était fabriquée localement, ou dans les environs, au lieu d'être importée de la Grèce de l'Est. Une variété de marmites grossièrement peintes commence à apparaître en certaine quantité dans les premiers niveaux hellénistiques. Des tessons peints datant du RB ainsi que la poterie de l'AB et du MB, laissent prévoir ce qui doit venir.

Le type de lampe le plus courant avait une forme typique au long bec avec des Amours flanquant l'ouverture centrale. Ce n'est que dans le secteur le plus profond fouillé que les lampes de type perse commencèrent à apparaître. Les grandes quantités de verre trouvées furent une surprise agréable; tous étaient coulés dans des moules — pas un fragment de verre soufflé n'est apparu — et presque tous montrent une entaille sous le bord, parfois à l'intérieur et à l'extérieur. A nou-

veau, la grande quantité de fragments, provenant presque tous de bols profonds de forme conique, mais quelques-uns de bols côtelés peu profonds, suggère une production locale. Parmi une profusion de petites trouvailles, je ne peux montrer que le pendentif en or et la parure de pierres semi-précieuses taillées, grenats et améthystes, avec lesquelles il y avait quatre bijoux en verre (Pl. XIV, *b*). Elles confirmeraient, si besoin était, la prospérité du site qui nous a si souvent impressionnés pendant les fouilles.

Rien ne la confirme aussi bien que les restes de la décoration soignée provenant d'un bâtiment dont les fondations n'ont pas encore été trouvées. Des fragments de pavement de mosaïques, avec des cubes exceptionnellement petits, étaient abondants; un seul montrait une bordure avec, à la fois, des cubes noirs et des cubes de verre. Un autre morceau de l'extrémité d'une pièce conserve le commencement du mur de stuc noir. Au-dessus d'une plinthe foncée, il devait y avoir des lambris de couleurs variées — blanc, rouge, jaune — souvent bordés d'une autre couleur. Quelques fragments montrent une réfection des murs rouges, tandis que d'autres indiquent que le rouge a remplacé un motif de losanges verts et noirs. De larges quartiers de colonnes, le tiers inférieur rouge et sans cannelures, les deux tiers supérieurs blancs et cannelés, se dressaient dans les angles. Les ordres doriques, ioniques et corinthiens sont représentés; des échelles différentes sont employées pour les colonnes selon qu'elles sont de la hauteur de la pièce ou décorent les portes et les fenêtres. Des dentelures blanches sur fond rouge se trouvaient près du plafond; les moulures des cimaises sont finement peintes et, au-dessous de quelques-unes d'entre elles, il y a des pans de murs peints. De même que les murs, les moulures témoignent de fréquents changements; il y avait bien cinq couches sur l'un des fragments. De nombreux morceaux montraient les traces du renforcement des moulures par des faisceaux de roseaux. Les plus passionnants, cependant, étaient les nombreux fragments de moulures, non seulement peints, mais aussi partiellement recouverts de feuilles d'or; ceci était spécialement vrai pour les moulures en formes d'oves et de dards, mais on trouvait également des traces de dorures sur des cimaises et même sur des pans de mur. Beaucoup de morceaux dorés peuvent avoir appartenu aux soffites d'un plafond richement décoré. Nous ne savons pas encore où s'élevait ce bâtiment, ni quand il fut construit, mais sa destruction doit avoir eu lieu vers la fin du IIe siècle avant J.-C. Ce qui intrigue encore davantage est la raison de l'existence d'une construction aussi prétentieuse dans ce qui semble être une assez petite ville hellénistique. On peut

a. — Tranchée II, à l'est de la « tour » du sud : murs de la dernière phase du Fer, et deux tombes.

b. — Sceau trouvé dans la Tranchée III.
ṬAWILÂN.

a. — Tranchée I, vers le sud.

b. — Piliers dans la Tranchée III, vers l'est.

ṬAWILÂN.

a. — Mur de fortifications sur la colline de la citadelle.

b. — Le même mur vu de près, montrant la méthode de construction.
QURAYYA (Hedjaz).

[*a.* — RAWAFA : Mur ouest du temple.

b. — NAQ' BANI MURR : Cercles de pierres.
HEDJAZ.

L'église byzantine, vers l'est. Au sommet à droite, l'abside, où fut creusée une citerne arabe.
Au centre, les colonnes séparant la nef centrale de la nef du nord.

a. — Face nord des fondations du mur de l'époque perse. La base n'a pas été atteinte.
HESHBON.

b. — L'église byzantine du nord-est.
MADABA.

a. — L'église des Apôtres.

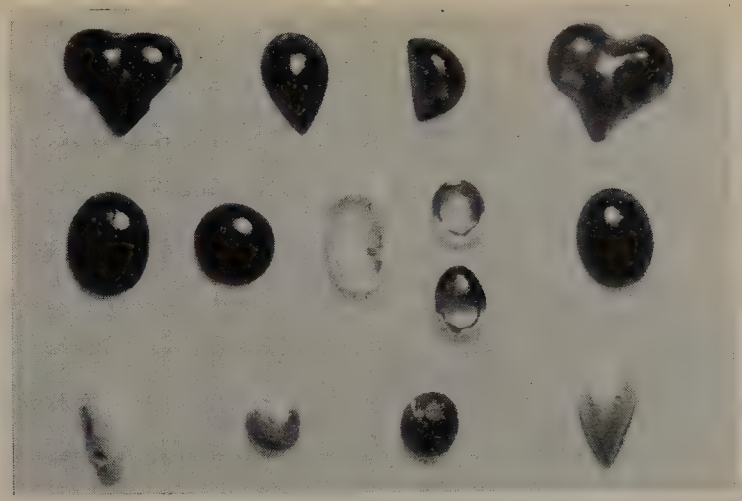
b. — Église des Apôtres; côté nord du bâtiment principal.

MADABA.

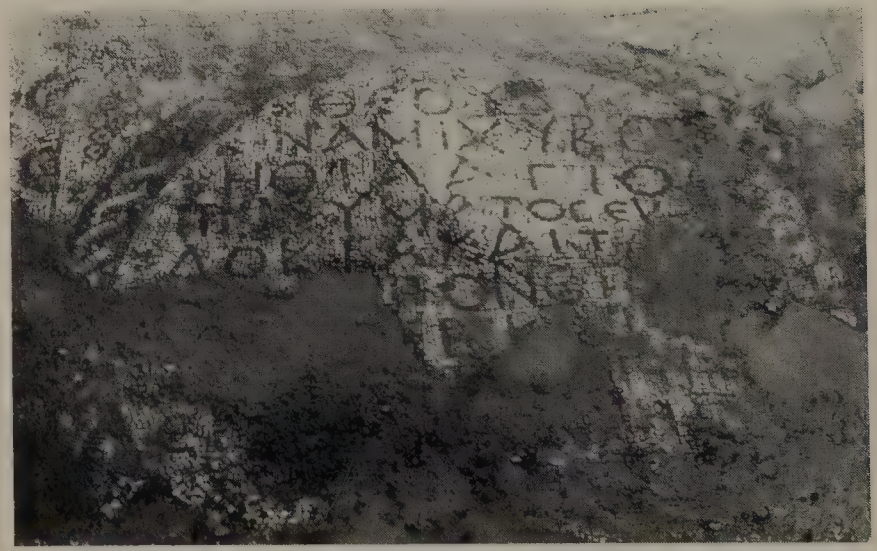
a. — Mosaïque avec personnification de la Mer.
MADABA.

b. — Chapiteau de la porte de la ville.
DAN.

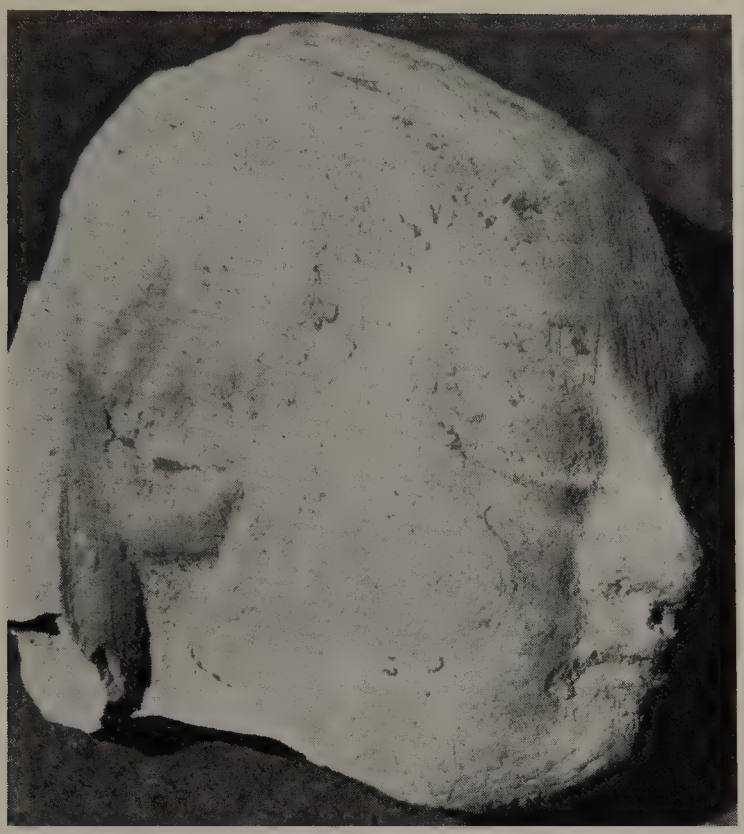
a. — TEL ANAFA : Fragments de stuc peint et doré (IIe siècle avant J.-C.).



b. — TEL ANAFA : Lot de pierres précieuses du IIe siècle avant J.-C.

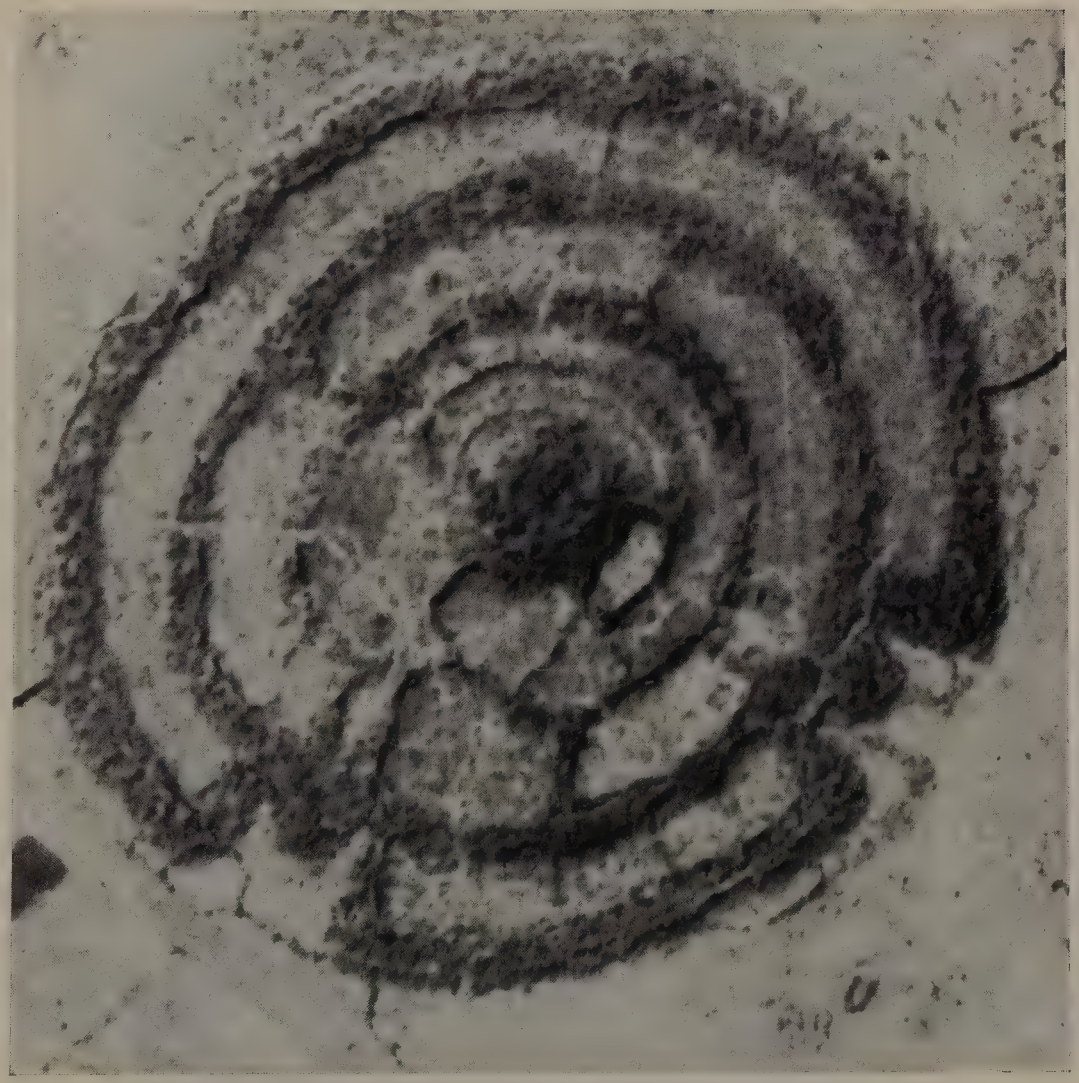


c. — ARRABA : Inscription grecque.



a. — Tête de figurine (IXe siècle avant J.-C.).

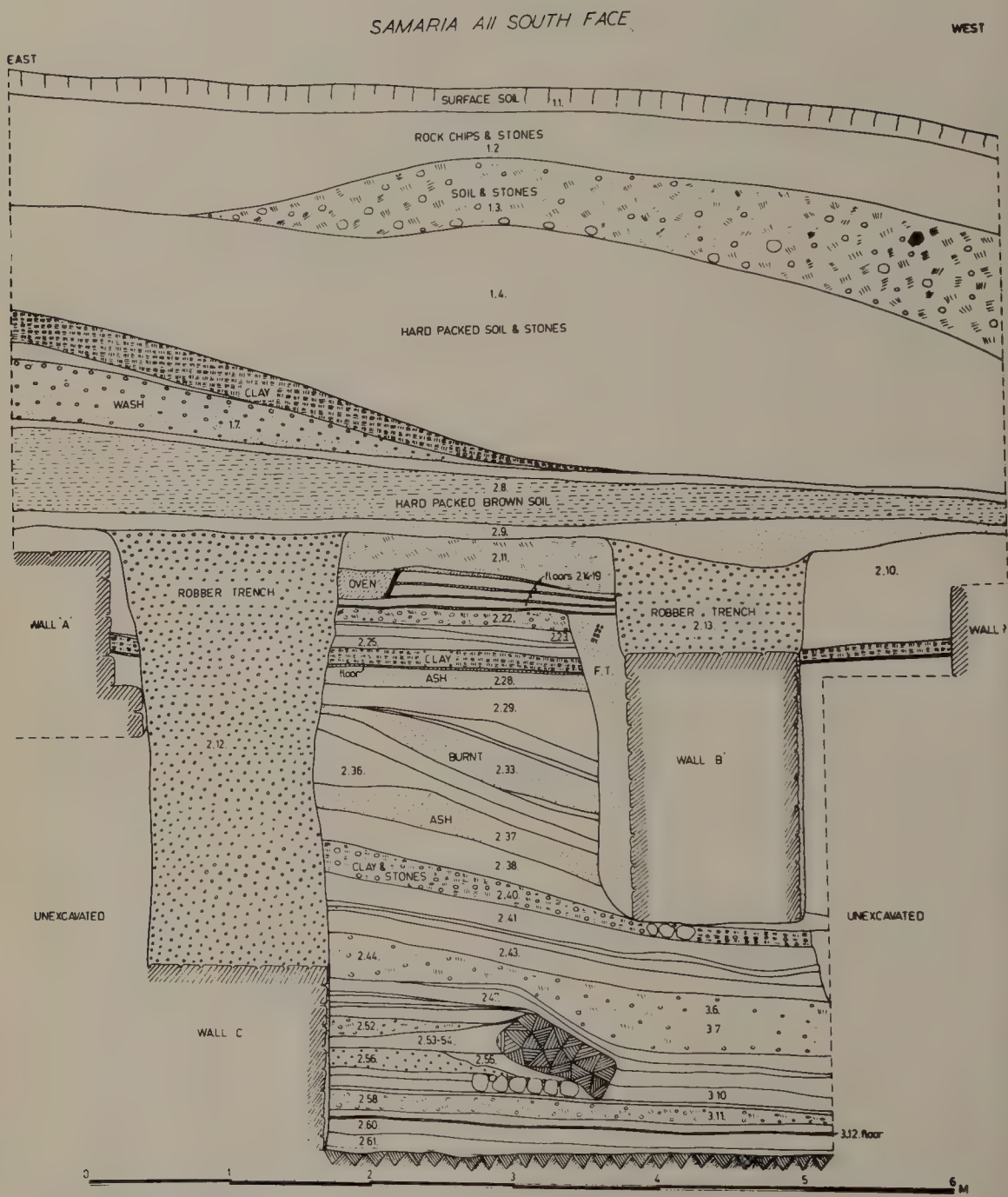
b. — Pressoir à huile (IXe siècle avant J.-C.).
SHIQMONA.



a. — RUJM HIRI (Golan) : Structure mégalithique (vue prise d'avion).

b. — TEL MEGADIM : Statuette phénicienne de fertilité (vers 400 avant J.-C.)

Mur à casemates du nord-ouest (vers 400 avant J.-C.).
TEL MEGADIM.



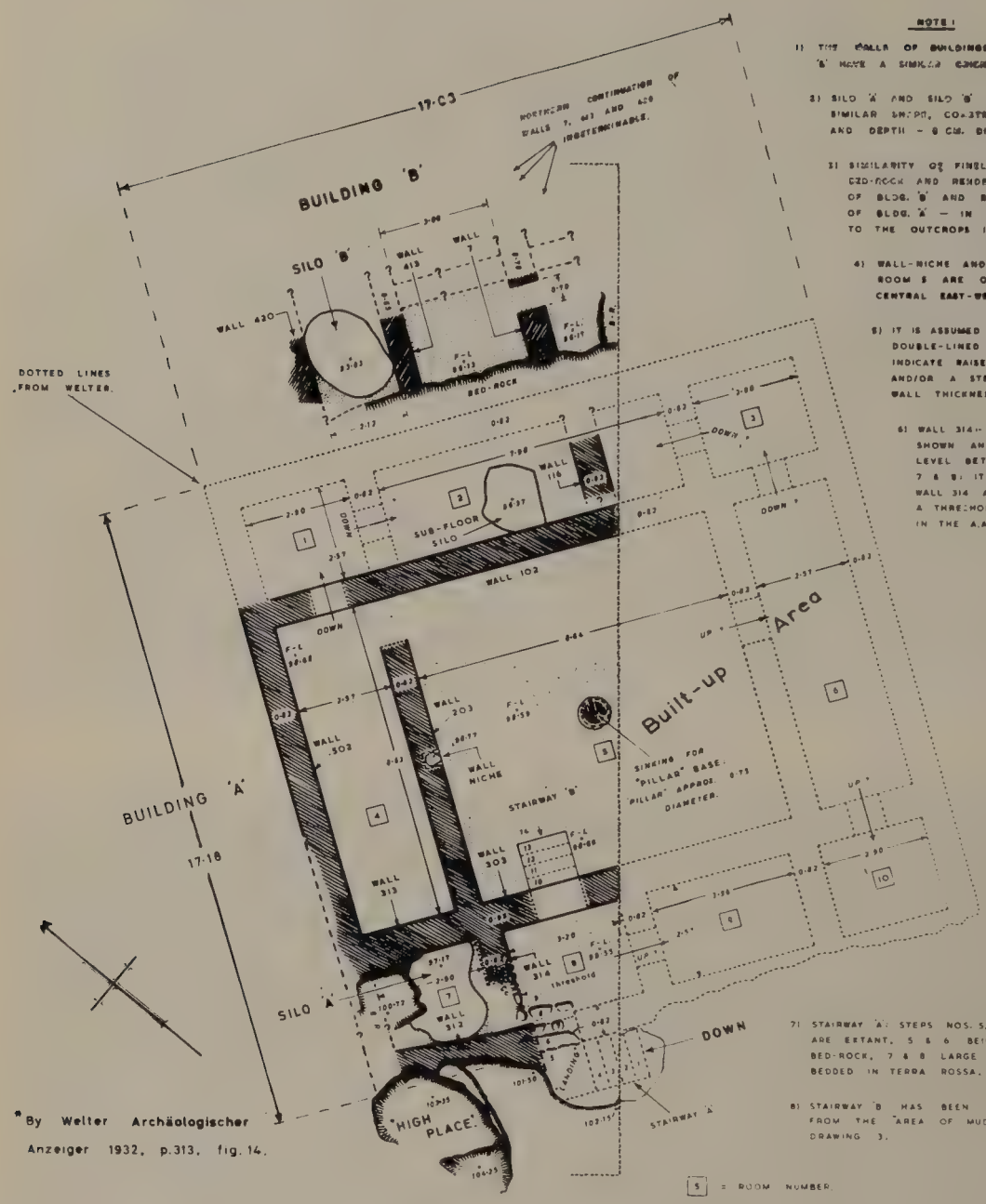
Stratigraphie : Phase A (1. 1-1.7); phase B (2.8-2.9); Phase C (2.12-2.13); phase CI (2.10-2.11); Phase D (2.14-2.27); phases Ei, Eii (2.28-2.59); phase F (2.60-2.61).

SAMARIE.

a. — Carré A II.

b. — Carré C I.

SAMARIE.



*By Welter Archäologischer Anzeiger 1932, p.313, fig. 14.

SCHEMATIC PLAN OF THE TEMPLE,

SHOWING THE RELATIONSHIP BETWEEN THE EXCAVATIONS OF 1931* AND 1968.

5

Plan schématique.

TANANIR (Mont Garizim).

a. — Vue aérienne vers le sud.

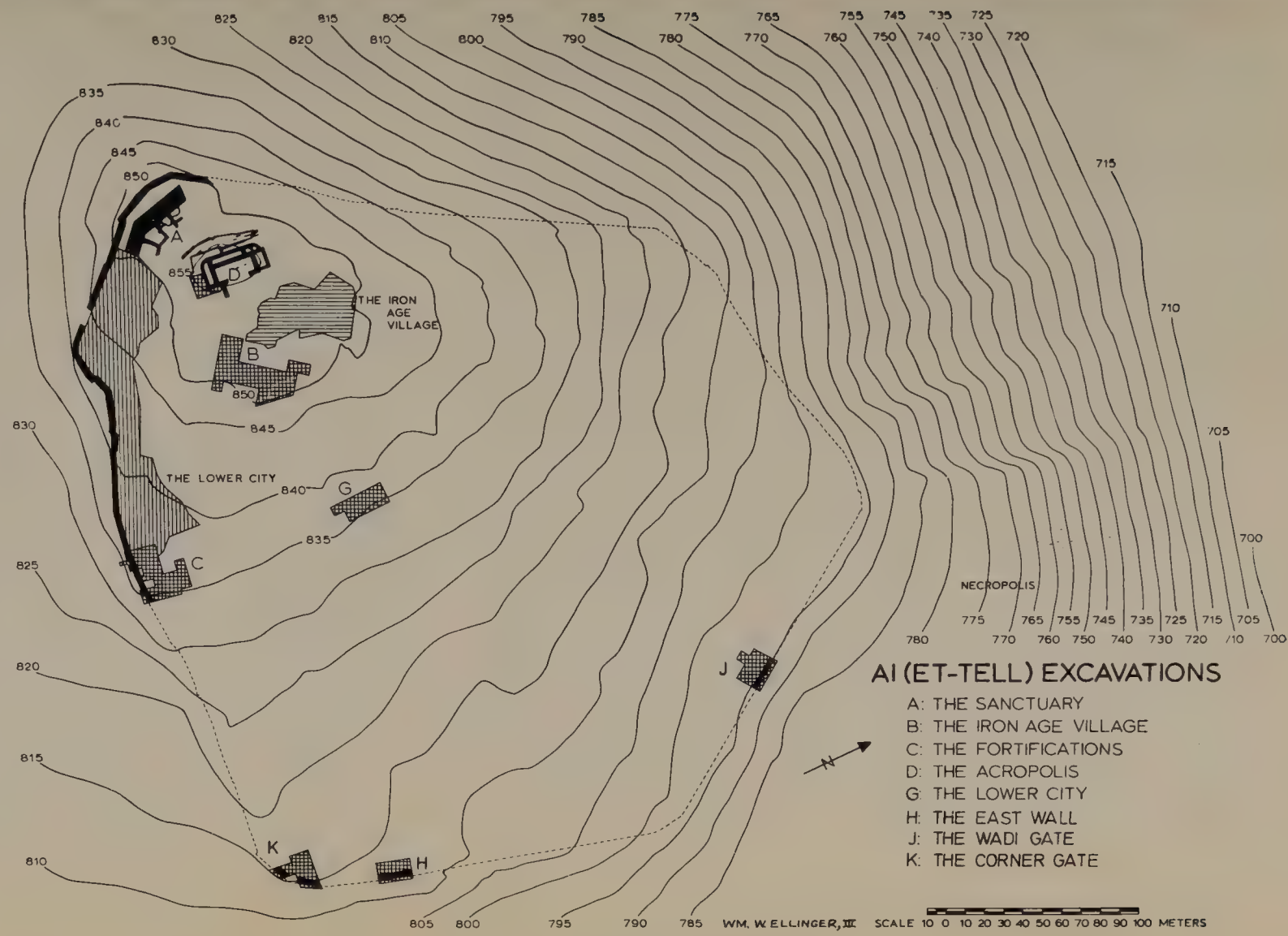
b. — Vue vers l'ouest. A gauche, partie nord du sanctuaire présent; à droite, en bas, sols du bâtiment du MB.

c. — Vue vers le sud; Restes du bâtiment du MB au-dessous de l'extrémité nord du sanctuaire.

d. — Vue vers le sud-ouest; angle du sanctuaire.

TANANIR

ABU GOSH. — Vue générale.



Localisation des chantiers de fouilles.

Et-Tell (Aï).

seulement supposer que sa position, plutôt que ses dimensions, fut la raison de la richesse de la ville, car elle était apparemment située sur le passage d'une route commerciale importante reliant la côte phénicienne à Damas en passant par Banias. On trouve surtout des pièces de monnaie de Tyr et de Sidon dans ce site. Si nous connaissions son nom, nous aurions sans doute des éléments pour résoudre ce problème, de même que celui de sa disparition au cours du premier quart du Ier siècle avant J.-C. Jusqu'à ce jour, notre seul indice épigraphique est un graffito très fragmentaire et une douzaine d'anses d'amphores estampillées. Tandis que ces dernières ne nous éclairent aucunement sur le nom, elles sont toutes rhodiennes et peuvent être datées avec précision; elles sont un nouvel indice du commerce actif qui passait par là en venant de la côte. De même que les pièces de monnaie, les anses d'amphores estampillées confirment la fin de l'occupation tôt dans le Ier siècle avant J.-C. Des sources historiques signalent les campagnes d'Alexandre Jannée dans cette région pendant le premier quart du Ier siècle avant J.-C., quand les cités grecques du royaume séleucide, province de Gaulanitide, furent finalement incorporées dans l'état asmonéen. De nouvelles fouilles pourront seules nous fournir le matériel nous permettant de répondre aux nombreuses questions soulevées par la première campagne. Nous serons de nouveau à pied d'œuvre en juin prochain pour une nouvelle campagne de huit semaines, avec de belles espérances pour de bien plus nombreux témoignages sur les relations entre la Grèce et la Palestine.

Arraba

Communication de V. Tsaferis. — En novembre 1968, le Service des Antiquités a procédé au dégagement d'une église byzantine dans le village d'Arraba, en Haute-Galilée, à une vingtaine de km au nord de Nazareth; le travail a été effectué sous la direction de V. Tsaferis.

L'église avait été très endommagée par une construction moderne et était recouverte en partie par une maison nouvellement bâtie sur son emplacement. Les murs étaient détruits jusqu'au-dessous du niveau de fondation; les limites de l'église et l'alignement des murs n'étaient indiqués que par les bords des pavements de mosaïque. L'église comportait une nef (7 × 5,5 m) et une pièce à l'orient (3,5 × 5,5 m) qui servait d'abside, séparée par une cloison dont il reste peu de chose. La nef et l'abside étaient pavées de belles mosaïques en petites tessères de cinq couleurs différentes. Le pavement de l'est comprenait une bordure de lignes droites de couleur bleue, rouge et

jaune enfermant des motifs géométriques formés de carrés et de losanges. Le pavement de la nef avait une bordure semblable guillochée, entourant des cercles portant au centre une croix de couleur bleue. Au milieu de ce pavement, il y avait un médaillon rond inscrit dans un carré avec une inscription grecque de onze lignes (pl. XIV *c*). Malheureusement, seules les cinq premières lignes sont en bon état; le reste est très endommagé. La date manque, mais le chiffre de l'indiction est 13. D'après cette inscription, l'église a été bâtie sous les auspices d'un évêque appelé Grégoire. Du milieu de la cloison séparant la nef de l'abside, cinq marches en pierre conduisaient à un complexe souterrain, composé d'une grotte crépie et d'un mur taillé dans le roc. La grotte servait sans doute de crypte ou était en rapport avec le culte de quelque saint. L'église a été détruite par le feu à la fin du ve siècle ou au début du vi^e^ siècle après J.-C.

***

Exploration archéologique en Judée, en Samarie et au Golan.

Après la guerre des « six jours », le « Survey » archéologique d'Israël a entrepris une exploration de quatre mois. Dans le Golan, deux équipes ont travaillé sous la direction de S. Guttmann et de C. Epstein. Z. Kallai (secteur central) et R. Gofna (nord et ouest) dirigeaient les équipes qui ont exploré la montagne d'Éphraïm; M. Kochavi a dirigé celle des montagnes de Judée; dans le désert de Judée et la vallée du Jourdain, l'équipe était dirigée par P. Bar Adon; M. Prausnitz était responsable du relevé préhistorique en Samarie. Les sept équipes étaient composées de trois ou quatre membres, dont deux archéologues. Environ 50 volontaires participèrent à ce travail dont la haute direction revenait à MM. A. Biran, B. Mazar, Y. Aharoni, M. Dothan et Z. Yeivin.

1. Au point de vue archéologique, le *Golan* est une région à peu près inconnue et le travail qui s'y est fait n'était que préliminaire. Parmi les choses les plus remarquables de ce secteur figurent les groupes de dolmens et les constructions qui les avoisinent. Une large structure mégalithique (Rujm Hiri), bâtie en cercles concentriques (160 m de diamètre), offre un intérêt spécial. On ignore à quelle époque elle remonte (pl. XVI *a*).

L'une des routes principales reliant l'Égypte à la Mésopotamie traversait les hauteurs du Golan vers Damas. On peut se demander

ce que signifient les tells qui bordent cette route et à quelle période ils étaient habités. La plupart des monticules explorés jusqu'ici sont situés sur des collines et ne furent occupés que durant des périodes relativement peu nombreuses. Il existe un certain nombre de sites fortifiés, utilisés depuis le temps des Patriarches jusqu'à l'époque israélite. A l'époque romano-byzantine, une population juive prospérait dans le Golan; des restes de synagogues ont été enregistrés en plusieurs endroits. Les vestiges consistent en symboles juifs typiques gravés sur les pierres taillées : grappes de raisin, feuilles de vigne, palmes, grenades, ainsi que quelques inscriptions. La destruction de ces installations entraîna celle des synagogues dont les pierres furent utilisées pour d'autres constructions. On en retrouve parfois dans des églises byzantines et beaucoup dans les habitations arabes.

2. En *Samarie*, aux temps paléolithiques, on habitait surtout dans les grottes, mais aussi dans les abris rocheux du ouadi Natuf et de Gilboa. Aux époques mésolithiques, néolithique et chalcolithique, les sites habités se trouvent près des sources et le long des bords des rivières. On a enregistré, par exemple, un certain nombre de sites chalcolithiques à Ein Farah, près d'Anatot.

Aux temps historiques, la région montagneuse commença d'être habitée. Durant l'ancienne période cananéenne (IIIe millénaire avant J.-C.), les installations, parfois fortifiées, étaient établies sur les pentes des collines; au temps des Patriarches (deuxième époque du moyen-cananéen), le sommet des collines fut occupé. Le peuplement s'accrut considérablement à l'époque israélite. Les sites conservant des vestiges israélites furent aussi habités aux époques suivantes; des villages modernes sont situés sur beaucoup d'entre eux. Les périodes romaine et byzantine virent un accroissement supplémentaire du peuplement en Samarie; on érigea des forts et des forteresses, surtout le long des routes principales; les installations hydrauliques furent développées.

3. L'aspect historico-géographique de la *Judée* diffère quelque peu de celui de la Samarie, surtout en raison de la diminution du peuplement de la Judée après la destruction du premier Temple. L'équipe chargée d'explorer la montagne de Judée s'attacha spécialement aux sites d'époque israélite. Les sources bibliques relativement nombreuses concernant cette région posaient à l'équipe des problèmes d'identification. On propose de localiser l'ancienne Debir (Qiryat Sepher) à Tel Rabud, à 12 km au sud d'Hébron. La division de Juda en districts (*Jos.*, xv) a été réexaminée à la lumière de cette prospection. Des sites de l'époque du second Temple, de la guerre de Bar

Kokhba, et des installations juives des temps byzantins ont été aussi examinés.

Dans le désert de Judée et sur les pentes orientales arides des collines de Samarie, on a enregistré des installations chalcolithiques. L'exploration a montré qu'un réseau défensif de routes et de fortifications avait été mis en place au temps de la monarchie israélite. Les restes de la période romaine comprennent d'une part, des forts, des aqueducs et des routes, probablement bâtis par les Romains, et d'autre part, des restes de la guerre de Bar Kokhba. Quelques grottes ont été inspectées. La plupart avaient été vidées par les Bédouins; mais on y a trouvé encore quelques restes (sandales de cuir, objets de paille, des vases de verre et de céramique).

Shiqmona

Communication de Y. Elgavish. — La sixième campagne de fouilles à Shiqmona[9] eut lieu aux mois d'août et de septembre 1968. Elle était effectuée par le Musée d'art ancien à Haifa et financée par la municipalité de cette ville. Elle était dirigée par le Dr Y. Elgavish, assisté de MM. Uri Katan et Moshé Elzafan, de Mme Rivka Fränkel et de sept étudiants de l'Université et du Technion de Haifa.

L'objet principal de la fouille était l'exploration des niveaux du Fer II. L'an passé, quelques tranchées de sondage avaient été pratiquées dans ces niveaux, au centre de la ville et près du rempart. Cette année, nous avons dégagé le niveau perse et exploré une superficie d'environ 3/4 de dunam, appartenant aux villes du Fer II. On a fouillé les villes des périodes assyrienne et babylonienne, du VIIIe siècle avant J.-C., et une partie de la ville du IXe siècle. Il reste donc à fouiller la ville du Xe siècle. Il semble qu'il y ait deux niveaux après la chute de Samarie, à savoir un niveau assyrien du VIIe siècle avant J.-C., et un niveau babylonien à partir du début du VIe siècle. A la dernière occupation appartient un grand bâtiment industriel dont la fonction exacte n'a pu encore être précisée. On a également découvert un silo dans ce niveau.

Parmi les vestiges des périodes assyrienne et babylonienne, il faut mentionner spécialement : une tête de taureau en terre cuite qui ornait sans doute un bras de fauteuil, un médaillon en verre représentant un portrait tyrien, et un sceau en verre avec la représentation d'une divinité debout sur un lion. A cette époque appartient aussi un autre sceau portant gravé un chérubin à tête humaine.

[9] Cf. *RB*, 1968, p. 416.

La ville du VIIIe siècle semble avoir été détruite durant la campagne de Téglat-Phalasar III. On a mis au jour un certain nombre de pièces contenant des fours et une grande quantité de poterie. Dans deux de ces pièces, on a trouvé des meules en pierre et des jarres à provisions. Les années précédentes, on avait déblayé trois loci avec une quarantaine de vases datant de la même période.

Les trouvailles notables de cette année sont : un couteau en fer avec un manche en bois (longueur : 40 cm), un bol à trois pieds qui semble avoir servi de brûle-parfum, comme celui qui a été trouvé à Mégiddo. A ce niveau appartiennent quelques amulettes égyptiennes en faïence, l'une d'Horus, une autre de Bes. On a également trouvé là une boucle d'oreille en argent. Mentionnons spécialement un poids en pierre portant le nombre 15, le même chiffre qui se lit sur les ostraca de Samarie. La pierre pèse 12 sicles.

La ville du IXe siècle est plus luxueuse que celle du VIIIe siècle. Les murs intérieurs des anciens bâtiments étaient construits avec de grosses pierres. Quelques grands pressoirs à huile ont été découverts (pl. XV *b*) et, près de l'un d'eux, subsistait un système mécanique pour presser les olives. Une jarre était encore debout contre le canal d'écoulement pour recevoir l'huile pressée et, à côté d'elle, 30 autres jarres étaient dressées. On a trouvé dans ce niveau une figurine intacte d'Astarté, six autres têtes (pl. XV *a*) et quelques fragments de figurines de cavaliers en argile. Un sceau représente un prêtre priant devant quelques symboles.

Parmi les trouvailles fortuites n'appartenant à aucun niveau déterminé, signalons un tesson byzantin représentant une Menorâ.

Tel Megadim

Communication de M. Broshi. — Tel Megadim est situé sur la côte à 3 km au nord d'Athlit et à 17 km de Haifa. Les principaux vestiges datent de l'AB I et de l'époque perse, le site ayant été abandonné entre ces deux périodes et après la seconde. On a cependant trouvé quelques tessons du MB II A et du RB. Deux campagnes de fouilles ont été effectuées sur ce site sous la direction de M. Magen Broshi, du Musée d'Israël, la première (septembre-octobre 1967) au nom du Service des Antiquités, et la seconde (juillet-août 1968) par une expédition commune au Service des Antiquités, à l'Israel Exploration Society et au Boston College. Cette dernière campagne incluait un cours de vacances du dit collège, ayant à sa tête le Prof. David Neiman et composée d'environ 30 professeurs et étudiants.

Les deux campagnes se concentrèrent sur l'installation phénicienne de la ville de la période perse, principalement la partie occidentale : une bande de terrain de 170 m sur 30 m. Les fouilles dégagèrent tout le mur occidental de la ville (170 m), une partie du mur méridional 20 m), une partie du mur septentrional (50 m), une rue parallèle au mur occidental (90 m), deux blocs de constructions à l'est de la rue et des murs de quelques constructions à l'est. Le plan de la ville est clair : un rempart rectiligne, le plus souvent à casemates. La partie nord du rempart occidental comprend douze casemates ayant un plan très régulier : trois vastes pièces, flanquées chacune de deux petites chambres (pl. XVII). Les rues de l'installation sont parallèles au rempart. Dans les maisons de la ville et dans les casemates, on a découvert une profusion d'objets, le répertoire complet de la céramique de cette période, depuis d'énormes amphores jusqu'à de minuscules cruchettes, des figurines (pl. XVI *b*), des objets façonnés en métal, et des monnaies. La plupart des trouvailles peuvent être datées avec précision, car elles ont été faites sur les sols dans un contexte clair.

La plupart des trouvailles, tant pour l'architecture que pour le mobilier, proviennent de la strate II, la mieux préservée. La strate I, en surface, fut occupée peu de temps et ses vestiges, le plus souvent des murs sans connexion, ont souffert de l'érosion. De la strate III, on a découvert les débuts de l'installation de la période perse dont il ne subsiste que quelques vestiges architecturaux de qualité supérieure. La strate III doit être datée du ve siècle avant J.-C., la strate II de la fin du ve siècle et du début du IVe siècle. La strate I fut sans doute détruite et abandonnée au milieu du IVe siècle, à la suite de la rébellion de Tanit. Tel Megadim était une ville prospère avec un commerce florissant et un arrière-pays agricole fertile. Une abondante poterie attique témoigne du commerce. Les habitants de la ville étaient des Phéniciens, ce qu'on peut déduire non seulement du fait que toute la côte était alors, nous le savons, colonisée par les Phéniciens, mais aussi de l'incinération des cadavres. Les fouilles exécutées en dehors des murs avaient pour but d'explorer la pente occidentale du tell, qui avait été utilisée comme cimetière. Une demi-douzaine de tombes furent localisées : des monticules de sable en forme de baril, pavés de larges tessons et surmontés de pierres tombales en kurkar sans inscriptions. Comme à l'ordinaire dans les cimetières phéniciens, l'incinération est manifeste. Deux tombes cependant contenaient des squelettes complets. Aucune offrande n'a été mise au jour. Le seul témoignage chronologique pour ces tombes résidait donc dans les tessons qui pavaient leurs surfaces.

Naveh Yam

Communication de E. Wreschner et M. W. Prausnitz. — Du 14 au 16 janvier 1968, une violente tempête, accompagnée de fortes chutes de neige et de pluie, s'est abattue sur Israël. D'énormes vagues ont détruit une partie de la plage de Naveh Yam, à 3 km au sud d'Athlit, sur la côte du mont Carmel (coordonnées : 1436/2314). Après la tempête, on trouva, dispersés sur le rivage, des tessons, des silex, des outils de pierre et des vases. Dans les hauts-fonds aux eaux redevenues tranquilles apparut un site préhistorique complet avec les fondations de constructions rectangulaires.

Une exploration fut hâtivement entreprise dans la seconde moitié de février avec l'aide financière du Musée du Silo « Dagon » de Haifa. En dépit des grandes difficultés occasionnées par le continuel déplacement des sables et le changement du niveau des eaux, on put constater que sous le sable de la plage, il existait deux couches horizontales de terres brun-noirâtre et noire. Ni silex ni tessons ne se trouvaient sur le niveau de sable le plus élevé. De même, la couche supérieure de terre brun-noirâtre, mêlée à du sable, et de 4 à 5 cm d'épaisseur, ne contenait aucun objet fabriqué. En revanche, ces objets se rencontraient au sommet et à l'intérieur de la couche inférieure de terre noire, de profondeur incertaine. La céramique, les silex, les vases en pierre et les os d'animaux trouvés à la partie supérieure de la couche inférieure, celle de terre noire, appartiennent à la même couche que les phénomènes naturels ont mise au jour dans les hauts-fonds voisins et qui furent découverts sur la plage.

La poterie consiste en un certain nombre de bords recourbés dont quelques-uns appartiennent aux vases bien connus DFB (lustrage sombre); d'autres bords recourbés sont décorés de bandes parallèles peintes en rouge sur un engobe blanc ou crème. Il y a aussi quelques fragments de céramique au polissage pourpre, ainsi que de petits bols de céramique DFB. Les anses sont en protubérance ou plates, de petites anses horizontales allongées, dont quelques-unes percées. Il y a aussi ce qu'on appelle « poterie néolithique B » (anses à attache élargie). Il faut noter, dans la décoration, des bandes d'incisions parallèles ou convergentes, et des décors modelés avec le pouce.

L'industrie de la pierre taillée était représentée par un certain nombre d'outils bien fabriqués utilisés par des fermiers et des artisans : scie aux dents profondes et lames de faucilles aux bords lustrés; cinq types différents de perçoirs, des alènes très fines, à longues pointes d'aiguille, diverses catégories de grattoirs, un grand nombre de burins

et quelques fragments de lames en obsidienne. On n'a pas trouvé de pointes de projectiles. Parmi les plus grands outils de silex, prédominent les haches et les herminettes affûtées et polies, appartenant à des types bien connus de la fin du Néolithique et du début du Chalcolithique.

Un examen préliminaire de la faune permet d'identifier des animaux comme le daim, la gazelle, le sanglier *(sus crofa)*, l'urus (le *bos sp.*) et en particulier le bubale *(alcelaphus)*, espèce que l'on considérait comme éteinte aux temps néolithiques. En plus de ces animaux, que l'on chassait, des arêtes de poissons attestent la continuation de la pêche.

La céramique et les silex montrent que le site préhistorique de Naveh Yam appartient au début de l'âge chalcolithique, appelé aussi : phase finale du Néolithique. Quelques types céramiques et des silex peuvent être rapprochés de ceux du Wadi Raba, de Munhatta (strate 2), de Tel Eli (strate 1, phase B) et de Byblos (Néolithique moyen). Le site est situé derrière une arête de kurkar dont les restes sont maintenant submergés en partie par la mer, à une distance de plus de 100 m du rivage actuel. Cette arête formait une barrière derrière la terre noire argileuse arrachée par les pluies aux collines basses du Carmel. Au début de mars, avec le retour des grandes houles, les vestiges mis à découvert, probablement les derniers du site primitif, disparurent dans la mer.

Khirbet Mazraʿa (Horvat Ṭafat)

Communication de Gerald A. Larue. — L'Université de Californie du Sud a exploré la Khirbet Mazraʿa (Horvat Ṭafat, au sud de Dor) du 26 juin au 7 août 1968, sous la direction du Dr G. A. Larue, assisté du Dr Edward Phinney et de 43 étudiants, tous de Californie. Sept secteurs ont été fouillés. Trois tombes, violées dans l'antiquité, ont été déblayées, mesurées, photographiées, de même qu'un petit pont enjambant un canal taillé dans le roc. D'après les données fournies par les carrés 4 et 5, au nord du site, il ressort que Khirbet Mazraʿa fut d'abord occupé pendant la période romaine tardive (IIIe siècle après J.-C.). D'importantes entailles dans le roc et des fondations de bâtiments suggèrent qu'un ensemble architectural assez imposant y fut construit. Au cours de la période byzantine, de nouveaux édifices furent bâtis immédiatement au-dessus des assises de fondation des constructions romaines, et le nouvel ensemble comportait des sols en mosaïque et des assises en larges blocs de calcaire.

Durant les périodes omeyyade et abbasside, les bâtiments s'étendirent sur tout le site et cette occupation plus vaste continua pendant les périodes croisées et turques, avec une réutilisation continuelle des matériaux de construction antérieurs. De vastes magasins furent bâtis, avec portails et toits voûtés, et extrémités arrondies en forme d'abside. La présence de chevaux est attestée par de nombreux fers, un poteau d'attache et une sorte d'auge pour l'eau ou la nourriture.

Le pont peut avoir été construit dès la période romaine. Il semble s'être effondré et fut rebâti plus tard avec les mêmes matériaux, mais avec des dimensions moindres. Les trois tombes étaient byzantines; l'une a une pierre roulante comme fermeture, identique à celle de l'époque hérodienne. La continuité de l'occupation devrait permettre d'établir une succession céramique allant de la fin de l'époque romaine à l'époque turque. Les fouilles doivent reprendre l'an prochain pour mettre à nu l'ensemble du site.

Samarie-Sebaste

Communication de B. Hennessy. — L'École Anglaise d'Archéologie à Jérusalem a fouillé sur le site de Samarie-Sebaste du 15 septembre au 8 novembre 1968. Son directeur était à la tête d'une équipe de dix collaborateurs; une moyenne de 50 ouvriers furent employés pendant les huit semaines.

Le site avait été déjà fouillé par l'Université Harvard (1908-1910) et une mission commune (Harvard, Université Hébraïque, École Anglaise d'Archéologie) en 1931-1935. Pendant ces campagnes, le travail avait été concentré sur le secteur de la citadelle et les quartiers royaux. L'actuelle série de fouilles s'est fixée pour tâche d'établir la séquence et les limites topographiques des quartiers résidentiels de la période du Fer, des installations hellénistiques et romaines : données qui font complètement défaut jusqu'à présent dans notre connaissance de cette ville importante.

Cinq tranchées de 8 m sur 5 furent ouvertes pendant la campagne de 1968, à l'ouest-nord-ouest, sur les courbes de niveau de 410 m et 390 m. Le roc fut atteint dans les quatre tranchées de la cote 410 à une profondeur de 7,5 m environ (pl. XIX *a*). Ces tranchées étaient caractérisées par un amoncellement de 3 m à 3,5 m, totalement dépourvu de constructions quelconques (pl. XVIII, phase A). Cela représentait une série de couches apportées par les eaux de ruissellement et de remblais délibérés, qui s'étaient entassés sur un secteur non construit de la ville post-hérodienne. Au-dessous, il y avait une

autre succession de couches de terre brunes très tassées, variant de 0,5 m à 1,5 m (pl. XVIII, phase B), qui représentaient d'après les données que nous avons un amoncellement naturel sur le site, abandonné pour un demi-siècle après la campagne de Jean Hyrcan et de ses deux fils en 108-107 avant J.-C. (pl. XVIII, niveaux 2.11).

A partir de ces niveaux, un certain nombre de grandes tranchées faites par des pilleurs (pl. XVIII, phase C) témoignaient de l'enlèvement d'une grande quantité des pierres des constructions hellénistiques, prises probablement pour la reconstruction de Samarie par Gabinius ou Hérode. La maçonnerie hellénistique si bien taillée de ce secteur assez proche de la citadelle devait attirer les bâtisseurs ultérieurs. Aucune construction de l'époque qui a suivi la destruction de Jean Hyrcan n'a été trouvée dans la première campagne; mais dans deux carrés (B I et B II), il y avait des preuves de réutilisation d'une construction antérieure pendant le Ier siècle avant J.-C. Douze jarres à eau complètes, datant de la période de la première révolte (vers 70 après J.-C.), ont été trouvées dans une citerne en relation avec cette réutilisation.

La majeure partie du reste du dépôt des 3 m à 3,50 m (pl. XVIII, phases D, E) appartient, dans les quatre tranchées, à la période hellénistique. Une série de couches très rapprochées de sols de cours et de maisons, associée à une série de monnaies, devrait aider à donner une description plus détaillée du développement de la céramique hellénistique sur ce site.

Une caractéristique surprenante a été l'absence presque totale de restes pré-hellénistiques. Dans les quatre tranchées qui ont atteint le roc, les seuls restes les plus anciens étaient de la période perse, représentée par deux minces couches de 20 cm d'épaisseur, immédiatement au-dessus du roc (pl. XVIII, phase F). Ceci donne à penser que la ville de l'époque du Fer peut avoir été concentrée à l'est et au sud de la colline, plus près de l'approvisionnement en eau de Naqura. Le secteur fouillé a toutefois été trop exigu pour permettre quelque affirmation certaine à ce sujet.

La seule tranchée ouverte sur la courbe de niveau des 390 m était plus prometteuse du fait que des restes d'architecture apparurent à un demi-mètre seulement sous la surface (pl. XIX *b*). La grande épaisseur de terres amenées par le ruissellement et de remblais, si caractéristiques des carrés du niveau supérieur, faisait défaut dans ce secteur, bien que les niveaux de limon et de terre qu'on a interprétés comme un amoncellement naturel après la destruction de la ville en 107 avant J.-C., soient également visibles. Malheureuse-

ment, le temps dont nous disposions ne nous a pas permis de terminer cette tranchée; mais c'est un secteur très prometteur pour des fouilles futures. Il y a ici un terre-plein d'environ 2 000 mètres carrés complètement dépourvu des magnifiques plantations d'oliviers si caractéristiques de Samarie.

Tananir (Mont Garizim)

Communication de Robert G. Boling. — Au cours de trois dernières semaines d'octobre 1968 l'American School of Oriental Research a fouillé un bâtiment de l'Age du Bronze situé au-dessus de Balata, sur la partie inférieure de la pente du Mt Garizim. Le bâtiment, signalé pour la première fois par G. Welter dans *AA* (1932), et remarquable par son plan carré (18 m de côté), se compose de pièces carrées ou rectangulaires disposées autour d'une cour centrale (pl. XX, Bâtiment A). A l'intérieur de celle-ci on a signalé l'existence d'une plate-forme ou de la substructure d'un « autel » dans l'angle S.-E. et, au centre, un pilier que les premiers fouilleurs ont interprété comme une *maṣṣéba*. La pièce de l'angle S.-O. renfermait une citerne crépie d'environ 2,40 m, de diamètre et de 2,30 m de profondeur.

A l'heure actuelle, la moitié de ce bâtiment est complètement recouverte par deux maisons modernes (pl. XXI *a*). La place est restée à découvert pendant les trois ans qui ont suivi les premières fouilles et, durant ce temps, on a démantelé la plupart des murs pour se procurer la pierre nécessaire à des projets locaux de construction. La disparition du pilier (*'amûd*) central s'explique de même.

Nous avons pu dégager et dresser le plan de la tranchée de fondation de ce bâtiment. La plate-forme de l'autel est sous une maison moderne. En tenant soigneusement compte des traces grises des surfaces enduites, qui contrastent avec le contour du lit rouge du rocher, on a pu confirmer les grandes lignes du plan de Welter, malgré le pillage de la moitié orientale du mur nord du bâtiment aux périodes romaine et byzantine. Cette même section du mur doit avoir été, à l'origine, bâtie par-dessus les ruines d'un autre bâtiment du MB que les fouilles précédentes n'avaient pas attaquées (pl. XX, Bâtiment B). Le premier bâtiment, implanté sur le lit de roc horizontal, immédiatement en contrebas du niveau du grand bâtiment carré, n'a pu être fouillé qu'en partie en raison de la présence, à l'est, d'une maison moderne et d'une faille dans la partie nord du lit de roc, faille qui, il y a très longtemps, a fait glisser sur la pente de la montagne au moins la moitié des restes de la construction (pl. XXI *b*). Nous avons pu

dégager et faire le plan de deux surfaces bien enduites séparées par une arête peu élevée du lit de roc qui était jadis surmontée d'un mur de briques. Un mur de pierres a ensuite séparé ces pièces d'une fosse cylindrique de 2 m de diamètre, profonde de 2,65 m, taillée pour plus de la moitié de sa circonférence dans le rocher et bâtie en pierres et mortier.

La fosse avait un rebord de huwwar compact, ou un sol connexe, dont la construction ressemblait, en partie, à celle de la citerne du plus vaste bâtiment. La chaleur effrayante dégagée par la destruction de la partie inférieure de la bâtisse a laissé une masse de briques recuites, de plâtre et de jarres à provisions brisées, au-dessus du rebord du silo (pl. XXI *c*). Un certain nombre de fragments de lampes, ainsi que des bords et des bases de bols trouvés au fond du silo datent ce plus ancien bâtiment du MB II *c*.

La céramique extraite des sols construits et des tranchées de fondation à l'intérieur du bâtiment le plus vaste en mettent également la construction au MB II *c*. Il y a des preuves évidentes de deux phases architecturales dans le bâtiment supérieur.

Les témoignages en faveur d'une interprétation cultuelle du bâtiment carré sont impressionnants (cf. le plan étroitement parallèle du temple du RB à l'aéroport d'Amman). A Tananir, la première pluie d'octobre ayant transformé toutes nos surfaces enduites en fondrières, cela donne à penser qu'à la différence d'Amman, notre pièce centrale était couverte, le pilier central étant peut-être la base d'une colonne de bois destinée à supporter les poutres du toit. Le caractère cultuel est suggéré par de petites poches de cendres sur le lit de roc immédiatement au-dessous des sols construits, en même temps que par des objets relativement précieux (un scarabée d'améthyste, des fragments de vases d'albâtre, une aiguille de cuivre, une incrustation d'ivoire) récupérés dans de petites parcelles de la stratigraphie qui subsistent sur les sols. D'autres objets associés au bâtiment montrent qu'il s'agit d'une place où l'on festoyait et buvait beaucoup, mais avec très peu d'autres activités domestiques. L'abondance de silex travaillés, un fragment de bol de pierre chalcolithique à rayures incisées découvert dans une tranchée de fondation et appartenant à un type bien connu par les fouilles d'Abu Matar, ainsi que la configuration remarquable des angles droits et des surfaces unies dans le lit de rocher (quelques-uns naturels, d'autres grossièrement travaillés), prouvent que l'homme s'est intéressé à ce site bien avant le MB (pl. XXI *d*). Le fait que le bâtiment du MB semble être accroché au lit de roc et en incorpore actuellement certains traits

remarquables donne à penser que le bâtiment perpétue l'emplacement d'un très ancien sanctuaire en plein air. La petite construction circulaire signalée par Welter comme « à l'extérieur » du bâtiment a été localisée à quelque 200 m à l'ouest, à un endroit d'où la vue embrasse toute la vallée de Sichem. Le plan en a été relevé et des photographies prises, mais le couvre-feu n'a pas permis d'en faire l'étude stratigraphique pendant le mois d'octobre 1968.

Sur le site principal de Tananir, une grande quantité de tessons de vases côtelés dont on peut, pour l'un d'eux, restaurer la forme, un pan de mur écroulé et une grande quantité de cubes de mosaïque indiquent qu'il s'agit d'une construction datant des périodes romaine terminale et byzantine. Moins de 50 m à l'ouest des bâtiment du MB se trouve une cuve (?) rectangulaire crépie taillée dans le roc avec, à côté et au-dessus d'elle, une plate-forme rectangulaire de lit de roc qui demandera une étude complémentaire en rapport avec le témoignage plus tardif. Cette installation a été, elle aussi, photographiée et dessinée, en attendant un examen stratigraphique ultérieur.

Abou Gosh

Communication de Jean Perrot. — La deuxième campagne de fouilles du Centre de Recherches Préhistoriques Français de Jérusalem sur le site néolithique d'Abou Gosh (pl. XXII) s'est déroulée du 1er juillet au 5 août 1968; les travaux ont été menés par Mlles G. Dollfus et M. Lechevallier, attachées de recherche au C.N.R.S., avec la participation de stagiaires français et étrangers [10].

La fouille a permis : 1° de vérifier les données offertes par une prospection géophysique effectuée au cours du printemps 1968 par A. Hesse, du Centre de Recherches géophysiques de Garchy, France; 2° de reconnaître grâce à des tranchées d'orientation deux niveaux archéologiques; 3° par l'élargissement de la fouille, qui a été portée de 225 à 340 m², d'effectuer un plus grand dégagement des constructions du niveau supérieur.

1° Aux zones de forte résistivité du sol correspondaient des concentrations denses de cailloutis, ou des murs. Le lit de terre grise à gros cailloutis qui, comme nous l'avions remarqué en 1967, constitue la couche archéologique, diminuait en épaisseur proportionnellement à la baisse de résistivité pour disparaître à l'ouest du chantier, là où la résistivité était la plus faible.

[10] Pour la première campagne, voir *RB*, LXXV, 1968, pp. 264-266. Abou Gosh est le chantier école du Centre de Recherches Préhistoriques Français de Jérusalem que dirige J. Perrot.

2° Dans l'épaisseur de la couche grise deux niveaux archéologiques ont été distingués. Seul le niveau supérieur a été fouillé. A 60 cm sous celui-ci, dans les tranchées d'orientation, un niveau 2 a été repéré : sol d'occupation dans lequel se trouvaient pris de nombreux ossements animaux, cuvette portant des traces d'enduit et contenant des boulettes d'ocre, de terre brûlée et de charbons. Des fosses et un foyer étaient creusés à partir de ce sol dans la terre rouge stérile sous-jacente.

3° Dans le niveau 1, quatre habitations disposées transversalement à la pente naturelle du terrain ont été mises au jour : grandes maisons rectangulaires aux murs de pierres dont les dimensions extérieures peuvent atteindre 8 m de longueur.

L'habitation n° 1, en partie fouillée en 1967, présente une réfection dont témoignent les murs et les sols enduits. Les murs, larges de 50 cm, formés de gros moellons dans l'état premier, sont mieux construits dans le second. Ils sont alors constitués par deux parements de blocs bien équarris, séparés par des pierres intercalaires et sont larges de 70 cm. Le sol supérieur porte des traces de peinture rouge.

Au nord-ouest de cette maison, l'habitation n° 2, en partie fouillée, offre la même orientation.

Séparée des maisons 1 et 2 par une aire de terre battue où furent recueillis de nombreux ossements animaux (petits ruminants), une troisième zone d'habitation a été repérée dans l'angle nord-est du chantier. Un ensemble de murs, dont le dégagement est à poursuivre, témoigne de deux phases de construction. Les murs se recouvrent partiellement. A l'état le plus ancien appartiennent deux murs liés entre eux, l'un nord-ouest - sud-est, l'autre nord-est - sud-ouest, conservés respectivement sur trois et cinq assises. Un dallage grossier vient s'appuyer sur le mur nord-ouest - sud-est.

Dans la partie sud-est du chantier, perturbée par une grande fosse qui contenait des tessons byzantins, les vestiges d'une quatrième maison ont été retrouvés.

Trois squelettes ont été exhumés. Un squelette d'adulte en position fléchie, sans crâne à l'exception du maxillaire inférieur seul présent, était situé sous le sol enduit de la maison n° 1, à proximité de celui découvert l'année précédente. Deux squelettes d'enfant, dans la même position, ont été dégagés dans l'habitation n° 2. L'un d'eux reposait dans une cuvette bordée de pierres.

Le pourcentage des outils en silex sur l'ensemble des produits de débitage, la proportion des différents types par rapport à la totalité de l'outillage, restent semblables à ceux donnés en 1967 : les lames-

faucilles représentent 45 %, les lames et éclats retouchés 16 %, les têtes de flèches et de javelines 21 %, les burins 8 %, les perçoirs 3 %, les grattoirs 3 %, les gros outils (haches et pics), 4 % de l'ensemble des outils. Notons la présence d'une tête de flèche en obsidienne et de plusieurs éclats.

Le mobilier en pierre, d'exécution soignée, comporte de nombreux vases en calcaire poli, aux parois rentrantes, bords amincis et fonds plats, des bassins de grande dimension ainsi que des meules, molettes et pierres à cupule. Poinçons, aiguilles et spatules constituent l'industrie en os.

Aucune évolution dans l'industrie lithique n'a pu être décelée jusqu'à présent et si deux niveaux archéologiques sont discernables, ils paraissent appartenir à une même phase culturelle. L'occupation du site d'Abou Gosh qui semble avoir été de courte durée paraît contemporaine de Jéricho PPMB, Munhata 6-3, Beidha 3-2; pour l'instant, il n'est pas possible de préciser cette position dans les limites du 7e millénaire avant l'ère chrétienne.

Et-Tell (Aï)

Communication du Dr Kermit Schoonover. — Une vaste campagne de fouilles a été menée à Aï (et-Tell) durant l'été 1968; elle succédait à celles de 1964 et de 1966[11] et a duré du 17 juillet au 10 août. Elle a été dirigée par Joseph A. Callaway, assisté de 25 professeurs et étudiants représentant plusieurs universités des États-Unis et du Canada. Dix techniciens de Jéricho et 120 hommes du village de Deir Diwan fournirent la main d'œuvre.

Le travail s'est poursuivi dans les trois principaux secteurs (pl. XXIII) : 1° La ville de l'AB a reçu notre plus grande attention avec le travail à la citadelle du Site A et l'ouverture de nouveaux sites dans la ville basse, le long du côté est du Tell; 2° On a poursuivi la fouille du village du Fer, spécialement en un point où l'on avait remarqué lors de la campagne précédente l'existence d'une maison assez importante et caractéristique; 3° On a poursuivi l'étude de la région en continuant de fouiller au Khirbet Khudriya et en procédant à un relevé préliminaire des secteurs voisins.

La ville de l'Ancien Bronze. — La campagne de 1968 avait pour but de compléter notre information sur deux secteurs, le complexe de la tour et les fortifications de la Ville Basse. Il s'agissait de préciser

[11] Cf. *RB*, 1968, pp. 243-247.

la nature de cette citadelle, de déterminer les étapes de sa construction, sa relation avec les remparts de la ville et, si possible, de découvrir une grande entrée de la ville. Cette tour fortifiée est bâtie en gros blocs de pierre dans un rectangle de 8,30 m; elle s'élève dans le mur de la ville, sur la face nord-ouest du tell. Cette citadelle massive, située en un point où la pente est la plus raide, implique une situation assurant le maximum de protection pour la porte d'une ville. Le résultat de nos fouilles nous permet maintenant de dire que le mur extérieur, qui date de l'AB III A (époque du sanctuaire A), s'incurve progressivement autour de la tour; sa face extérieure se trouve à 10 m environ de la tour. Deux semblants de contreforts relient ce mur à la tour. Toute la construction a été renforcée ultérieurement par un second puissant mur entre la tour et le mur extérieur. Il en résulte une fortification vraiment massive qui a pu être utilisée pour protéger le sanctuaire voisin et l'acropole. Il n'existe pas de porte dans le mur extérieur (période du sanctuaire A), pour ce secteur. Il est possible que la porte d'entrée ait été située dans le mur plus ancien (AB II, période du sanctuaire B) et que ce mur circulaire extérieur ait été bâti, pour des raisons de sécurité que nous ignorons encore, la porte étant située à un autre endroit du mur de la ville. Un élément d'architecture analogue sera mentionné plus loin en liaison avec notre travail à l'angle sud-est de la ville. Le mur de l'AB II, dans ce secteur, a été identifié aux deux extrémités de la tour de l'AB III A qui a été construite sur lui. Le travail concernant les constructions de l'AB II sous le complexe de la tour est difficile parce qu'on veut préserver cette tour. Néanmoins, lors de la prochaine campagne, on tentera d'éclaircir l'ancienne phase de la construction de cette structure fortifiée.

Des fouilles étendues ont été effectuées dans la Ville Basse, tant du côté est qu'à l'angle sud-est. Étant donné la vaste étendue de la ville de l'AB, ce secteur est situé à une grande distance des fouilles de la précédente campagne et il était souhaitable d'obtenir des informations sur cette partie de la ville.

Le Site J fut ouvert en un point situé à peu près au milieu de la ligne présumée du mur oriental. Ce secteur domine le profond ouadi qui descend vers Jéricho à l'est et constituait la voie d'accès primitive depuis la vallée du Jourdain vers la zone montagneuse. Le secteur était couvert par une assez grande épaisseur de terre cultivée, accumulée derrière une terrasse byzantine qui suivait la ligne du mur de la ville de l'AB. Sous ce remplissage nous avons trouvé les murs de la ville de l'AB et, par chance, l'ensemble d'une porte qui semble avoir été l'entrée de la ville depuis le ouadi. La porte ne fut décou-

verte qu'à la fin de la campagne; tout l'ensemble, comprenant peut-être des tours intérieures, sera fouillé complètement lors de la prochaine campagne.

Le Site H a été délimité sur la ligne présumée du mur oriental de l'AB, en un point situé à 150 m environ au sud du Site J. Là fut mise au jour une portion impressionnante du système fortifié de l'AB. Le mur extérieur est demeuré intact à cet endroit sur une hauteur de 7 m et une largeur de 8 m; il est construit en pierres massives, spécialement dans les assises inférieures.

Le Site K, à une courte distance au sud du Site H, était censé livrer l'angle sud-est de la ville de l'AB, ce qui se réalisa en effet avec un plein succès. Le système fortifié à l'angle sud-est est très semblable à celui de l'aire du sanctuaire et du Site C, fouillés en 1964 et 1966. Le système du mur intérieur est enveloppé à la période de l'AB III A par un mur courbe qui était destiné à renforcer l'épaisseur de la fortification et à éliminer l'angle droit. Dans l'angle du premier mur (AB II) fut découverte une entrée resserrée. Cette porte était garnie de grosses pierres des deux côtés. Comme dans le Site A, il semble qu'avec la construction du mur extérieur, on ait décidé de déplacer l'entrée vers un autre secteur de la ville. Comme pour le Site J, cette porte ne fut dégagée qu'en tout dernier lieu; on achèvera la fouille lors de la prochaine campagne.

Nous pouvons dès maintenant nous faire une idée assez claire de la grande ville de l'AB. Partout où les remparts ont été fouillés, nous avons trouvé les mêmes fortifications de l'AB sur trois lignes parallèles. Il est maintenant certain que le mur le plus ancien (AB II) aussi bien que les deux murs extérieurs encerclaient toute la ville. Cela veut dire que la première enceinte entourait une ville d'une superficie stupéfiante de 100 dunams (10 hectares). Nous sommes ainsi obligés d'imaginer le projet et l'édification d'une ville de très grande étendue dans une seule opération gigantesque de construction. C'est là un élément nouveau et révolutionnaire dans la conception de l'urbanisme et de la civilisation en Palestine, en cette conjoncture historique.

Le village du Fer. — Les fouilles ont continué dans ce village (environ 1200-970 avant J.-C.) qui occupe une aire réduite au sommet du tell. A la fin de la campagne de 1966, les vestiges d'une maison intéressante commencèrent à apparaître. Une vaste terrasse byzantine représentait un gros travail de déblaiement qui fut accompli cette année. Comme on s'y attendait, on découvrit une très belle maison avec cour. Le long du côté est de la cour se dressaient quatre piliers;

sur le côté ouest se trouvaient des colonnes faites de grosses pierres placées les unes sur les autres. Les espaces entre les piliers étaient remplis de pierraille, de façon à obtenir des murs solides. Il y a là un sérieux indice pour supposer que la maison avait un second étage. Les caractéristiques architecturales de cette villa présentent un intérêt considérable, non seulement en elles-mêmes, mais aussi par ce qu'elles nous disent sur la qualité des maisons en cette première phase de l'âge du Fer en Palestine.

Le monastère byzantin. — Le Khirbet Khudriya, situé dans une belle oliveraie dominant le ouadi à environ 2 km à l'est d'et-Tell, est un vaste site byzantin dont l'emplacement de l'église a été fouillé en 1966. Durant la présente campagne, on a mis au jour des installations industrielles étendues. Il semble maintenant que le site était un large ensemble ecclésiastique avec église et monastère. Dans le secteur industriel on a trouvé des citernes, des grottes servant de magasins, un pressoir à huile, un pressoir à vin et un foyer. Le pressoir à huile était pourvu d'un magazin souterrain. Deux grottes en relation avec le pressoir à vin semblent avoir servi de cellier, bien qu'elles aient pu être à l'origine des tombeaux du Ier siècle après J.-C., transformés par les Byzantins en grottes à provisions.

RECENSIONS

Chronology and Recensional Development in the Greek Text of Kings, par James Donald Shenkel (Harvard Semitic Monographs, 1, édité par F. M. Cross, Jr., W. L. Moran, G. E. Wright). 21,5 × 14,5; 151 pp. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1968. — Prix : dol. 6,50.

La découverte dans le désert de Juda (1952) d'un rouleau de cuir contenant un texte grec des Petits Prophètes a inauguré une étape nouvelle dans l'étude des LXX. C'est D. Barthélemy qui révéla au monde savant que ce rouleau contenait une recension jusque-là inconnue des LXX (cf. *RB*, LX, 1953, pp. 18-29). Dix ans plus tard, il publiait son étude, devenue classique, sur cette révision : *Les Devanciers d'Aquila* (Leiden, 1963). Dans ce livre, Barthélemy ne décrivait pas seulement cette révision des LXX des Petits Prophètes qu'il appelait *kaige*, mais attirait aussi l'attention sur le fait que cette recension *kaige* est également attestée dans la soi-disant version des LXX de *II Sam.*, xi, 2-*I Rois*, ii, 11, et de *I Rois*, xxii-*II Rois*, ainsi que dans des sources textuelles additionnelles. Barthélemy dressait une liste des traductions caractéristiques des témoins du groupe *kaige*, tandis qu'il soumettait le texte grec de *II Sam.*, xi, 2-*I Rois*, ii, 11, à une étude plus approfondie. Ses conclusions furent ultérieurement examinées et améliorées surtout par F. M. Cross, Jr., qui, dans un article fondamental (*HTR*, LVII, 1964, pp. 281-299), aboutit à une meilleure intelligence de plusieurs corollaires de cette nouvelle découverte.

Dans la ligne de la découverte de Barthélemy, chacun des membres attribués au groupe *kaige* mérite désormais un examen plus poussé. Dans son étude magistrale sur la chronologie et l'évolution des recensions du texte grec de *I-II Rois*, J. D. Shenkel a fait œuvre de pionnier. Son enquête exhaustive sur ces livres a prouvé, sans l'ombre d'un doute, que les mss onciaux des LXX de *I-II Rois* contiennent et des sections de la traduction originale, ou « Old Greek » (sigle OG) et des sections de l'ancienne révision *kaige* (sigle KR). Aidé par ces connaissances nouvelles, l'auteur obtient un meilleur aperçu sur plusieurs questions dont la portée dépasse largement la seule question des relations entre le grec de OG et celui de KR. C'est là une remarquable réalisation, car l'auteur a écrit sa dissertation de Harvard (dont ce livre est l'aboutissement) dès 1964, un an seulement après la publication du livre de Barthélemy.

L'ouvrage peut être divisé en deux parties : le chapitre i traite du développement des recensions du texte grec de *Samuel-Rois*, tandis que les chapitres ii à v traitent des problèmes chronologiques.

Dans le premier chapitre, Shenkel présente une esquisse bien ordonnée des quatre étapes principales du développement du texte des LXX de *Samuel* et des *Rois*, le OG et ses trois révisions postérieures : proto-Lucien (substrat de la recen-

sion lucianique; principaux témoins : boc_2e_2), KR (principaux témoins : la plupart des mss dans *II Sam.*, x, 1-*I Rois*, ii, 11, et *I Rois*, xxii-*II Rois*), et la révision hexaplaire (principaux témoins : Acx). L'A. décrit les caractéristiques essentielles et l'étendue de chacune des révisions; il discute aussi les problèmes résultant du fait qu'aucune d'elles ne nous a été conservée en entier et dans sa forme originelle. Résumant son étude sur la parenté qui existe entre les quatre textes grecs et leurs *Vorlagen* respectifs, l'A. remarque : « Chacune des recensions majeures était corrigée en fonction d'un texte hébreu différent de celui qui était à la base de l'étape antérieure du texte grec » (p. 6).

Les résultats des recherches de Shenkel ont amélioré ceux de Barthélemy sur plusieurs points : 1° Les idées de l'A., semblables à celles de F. M. Cross, Jr., sur Lucien, le proto-Lucien et la Quinta corrigent quelques jugements erronés de Barthélemy; 2° Il a découvert plusieurs critères supplémentaires de distinction entre OG et KR, tels que leurs différentes traductions de *b*e'*ênê* (cf. pp. 13 ss, et 49 ss, spécialement appendice A); 3° Le KR de *II Sam.* commençait à x, 1, plutôt qu'à xi, 2 comme le pense Barthélemy; 4° *II Rois*, i, 18_{a-d} est un vestige, non révisé, de OG.

L'apport principal de Shenkel à l'étude des LXX de *I-II Rois* est, cependant son examen approfondi des systèmes chronologiques des versions grecques, qui va, en même temps, bien au-delà des études modernes de chronologie biblique, telles que celles de J. Begrich et de E. R. Thiele. L'A. critique ces deux spécialistes, spécialement le dernier, pour n'avoir pas remarqué l'alternance de OG et de sa révision ultérieure KR dans les mss onciaux des LXX de *Samuel-Rois*.

En examinant les données chronologiques discordantes dans TM, OG, le proto-Lucien et KR, l'A. s'efforce d'analyser la nature de leurs traditions divergentes et de déterminer leur relation à différentes étapes dans le développement de la tradition textuelle. Il a porté surtout son attention sur les traductions grecques des « formules de règnes », ces formules stéréotypées qui introduisent et concluent les récits sur chaque roi. L'A. répartit dans l'ordre du plus grand accord entre les traditions de l'hébreu et du grec ces formules des règnes en trois périodes : 1° De Jéhu à la chute d'Israël; 2° De Jéroboam à Omri; 3° D'Omri à Jéhu. Pour ces deux premières divisions, il n'y a que des différences mineures entre les deux traditions. Les chronologies nettement divergentes attestées pour la période s'étendant d'Omri à Jéhu peuvent être ramenées à deux systèmes distincts. La chronologie dite « hébraïque » est représentée par TM et par KR qui reflète une tradition légèrement antérieure à celle du TM. La chronologie « Old Greek » est représentée par OG (là où elle nous est conservée) et par le proto-Lucien. D'un bout à l'autre de cette période, les deux systèmes chronologiques sont en frappant désaccord.

Les données chronologiques divergentes de la période s'étendant d'Omri à Jéhu sont examinées avec une grande précision. Les formules de règnes qui se rencontrent deux fois dans la même tradition grecque (doublets) sont commodément enregistrées dans des colonnes parallèles. Grâce à une minutieuse comparaison de la terminologie dans les deux parties du doublet, l'A. est en mesure de rattacher chacune d'entre elles à une tradition grecque différente (telles que OG et KR).

Par suite de son analyse, Shenkel indique exactement les différences, dans *I Rois* (jusqu'au chap. xxii), entre la chronologie « hébraïque », attestée dans le TM, et la chronologie OG attestée dans les mss onciaux des LXX et dans le proto-

Lucien. A partir du chap, XXII et jusqu'à *II Rois* inclusivement, un changement intervient dans l'attestation des deux chronologies. La chronologie « hébraïque » se trouve non pas seulement dans le TM mais aussi dans les onciaux des LXX, qui nous donnent dans cette section la version KR, alors que le proto-Lucien continue à suivre la chronologie OG. Toutefois, dans le texte B de *II Rois*, on rencontre quelques vestiges non révisés du système OG qui ont été ultérieurement harmonisés avec TM par la révision hexaplaire.

Au sujet de la priorité du système « grec » ou du système « hébreu » de chronologie, l'A. est en mesure de démontrer que la tradition chronologique du manuscrit hébreu qui a servi de base à OG précède la chronologie « hébraïque » du TM. Les éléments chronologiques incorporés dans les récits eux-mêmes, spécialement dans *II Rois*, III, montrent que le rédacteur du TM a remplacé la chronologie de OG par la chronologie « hébraïque » actuellement attestée par TM.

Les critiques et les suggestions faites ci-après, pour modestes qu'elles soient pourront peut-être contribuer à améliorer quelques points de ce livre. A la page 8 ss, l'A. expose « deux points de vue radicalement divergents sur l'origine du texte lucianique » (mieux : sur l'origine de la tradition textuelle de boc_2e_2, mss que Barthélemy ne considère pas comme lucianiques). Selon Cross (dans l'article déjà cité), les mss boc_2e_2 se composent de deux niveaux : un substrat proto-lucianique, qui reflète un texte apparenté aux mss hébreux nouvellement découverts, et le niveau traditionnellement attribué à Lucien. D'autre part, Barthélemy voit en boc_2e_2 le texte OG disparu. Pour Barthélemy, ces mss ne contiennent donc ni le texte proto-Lucianique, ni le texte lucianique. Shenkel penche, à juste titre, pour la première opinion, corroborée en effet par bien des témoignages. En même temps, l'A. admet que « la méthode suivie par Barthélemy [à savoir, d'utiliser le texte de boc_2e_2 comme succédané de OG] se justifie d'une certaine manière » (p. 10), étant donné que OG et le proto-Lucien « ont beaucoup de points communs comparativement aux recensions grecques de provenance plus tardive ». Il me semble que l'A. n'est pas assez attentif aux conséquences de ses propres observations, qui ont leur importance et qui, dans une certaine mesure, donnent raison à Barthélemy. Les témoignages rassemblés par Barthélemy et par l'A. lui-même auraient dû l'inciter à mieux éclaircir les relations entre OG, le proto-Lucien et KR. Grâce à ces éclaircissements, le rapport entre les opinions de Cross et de Barthélemy aurait aussi été présenté de façon différente.

Shenkel observe avec raison que boc_2e_2 (proto-Lucien) et OG ont beaucoup en commun. L'analyse de l'A. nous permet même de supposer qu'ils étaient assez souvent identiques, c'est-à-dire que le proto-Lucien a laissé le texte OG sans révision. En même temps, les données fournies par Barthélemy font clairement apparaître que boc_2e_2 ont également beaucoup en commun avec KR. Cette parenté entre les trois ne surprend pas. Pour commencer par les deux derniers, le proto-Lucien et KR ont revisé tous les deux le même OG par rapport à un *Vorlage* hébreu différent. En conséquence, chaque fois que le *Vorlage* hébreu du proto-Lucien (que j'appellerai provisoirement Heb^2) était identique au *Vorlage* proto-massorétique de KR (Heb^3), le proto-Lucien (laissé tel quel par Lucien) devrait être identique à KR, à condition qu'aucun des deux réviseurs n'ait introduit des éléments terminologiques caractéristiques de sa révision. Et même, toutes les fois que les deux révisions hébraïques Heb^2 et Heb^3 n'ont pas modifié Heb^1, le *Vorlage* de OG, les troix textes grecs pourraient être identiques.

La parenté entre boc_2e_2 et KR est décrite par Barthélemy comme OG : KR, et

plus correctement par Cross et Shenkel, comme proto-Lucien : KR. Vu la proximité entre le proto-Lucien et OG, les deux opinions ne sont pas aussi divergentes que l'implique l'exposé de Shenkel. En outre, l'erreur de Barthélemy est très compréhensible, puisque la révision de KR a été probablement plus rigide que celle du proto-Lucien (boc_2e_2), et en particulier parce que KR a révisé OG en fonction du texte proto-massorétique Heb³, étape qui apparaît à Barthélemy comme une révision de Heb² du proto-Lucien (c'est-à-dire boc_2e_2, que Barthélemy lui-même appelle OG).

Les remarques précédentes ne sont que des réflexions sur l'analyse de Shenkel. Le lecteur aurait certainement profit à en savoir davantage sur l'opinion de l'A. sur le triple rapport entre OG, le proto-Lucien et KR. Ainsi, par exemple, le rapport du proto-Lucien à OG et Heb¹ diffère-t-il du rapport de KR avec OG et Heb³? KR connaissait-il la révision du proto-Lucien? Sommes-nous pleinement en droit de supposer un seul OG, comme je l'ai fait ci-dessus par commodité, ou devrions-nous plutôt parler de OG [1] et OG [2]? Quelles chances avons-nous de découvrir le OG perdu à partir du proto-Lucien ou de KR ou même de tous les deux? Pouvons-nous attendre une aide quelconque des anciens témoins du texte proto-lucianique tels que Josèphe [1]. Une dernière question : comment les restes de la proto-lucianique perdue de *II Rois*, découverts par R. W. Klein[2] dans quelques suppléments aux LXX des *Chroniques*, s'adaptent-ils à la description du proto-Lucien que nous présente l'A.?

Une étude détaillée de la parenté entre le proto-Lucien et Lucien est à vrai dire une exigence beaucoup trop grande pour un livre de cette envergure. Néanmoins, on attendrait un usage plus cohérent des termes « texte lucianique » et « texte proto-lucianique », termes qui, en raison de l'attestation de ces textes, se recouvrent à vrai dire, partiellement. Consultez, par exemple, le troisième paragraphe à la page 10. On remarque aussi que, dans l'analyse des données chronologiques, l'A. appelle généralement « lucianiques » les mss boc_2e_2, alors qu'il a tendance à les appeler « proto-lucianique » dans l'introduction et les résumés.

La révision *kaige* n'est conservée que dans *II Sam.*, x, 1-*I Rois*, ii, 11 et dans *I Rois*, xxii-*II Rois*. Nous n'avons aucun moyen de déterminer pourquoi KR ne se trouve qu'ici et si KR englobait aussi jadis les autres parties de *I-IV Rois*. Thackeray et Barthélemy ont essayé d'expliquer la situation en supposant que le réviseur *Kaige* (« Reigns, By » pour Thackeray) révisa précisément la section *II Sam.*, xi, 2-*I Rois*, ii, 11, en raison de l'intérêt qu'il portait à son contenu. Leurs suggestions sont pure conjecture. Cela devient évident quand Shenkel critique à bon droit Thackeray pour avoir cédé à des arguments théologiques en fixant l'incipit de KR à *II Sam.*, xi, 2. La nouvelle proposition de Shenkel se fonde d'une façon convaincante sur l'évidence textuelle, mais il admet que « le motif pour lequel KR débute à x, 1 n'est pas encore manifeste » (p. 118).

Touchant le motif pour lequel l'*incipit* de la seconde section de KR se trouve à *I Rois*, xxii, l'A. avance une théorie très compliquée (p. 63). Le réviseur ne révisa primitivement que *II Rois*. Il ne tenait pas à s'engager dans une révision complète de *I Rois*, et préféra se limiter à une révision de la chronologie de ce livre. Une

[1] On peut aussi se demander si Josèphe suit l'un des deux systèmes chronologiques.

[2] R. W. Klein, *Studies in the Greek Text of the Chronicles*, dissertation non publiée, Harvard University, 1966; du même, *New Evidence for an Old Recension of Reigns*, dans *HTR*, LX, 1967, pp. 93-105 (mentionné dans la bibliographie finale du livre de Shenkel); cf. aussi la discussion ultérieure sur ce sujet dans *HTR*, LXI, 1968, pp. 483-495.

telle révision partielle n'impliquait que de retravailler la fin du chapitre XXII, tandis qu'il révisait plus superficiellement le reste du chapitre. Mais, étant donné qu'il (KR) n'était pas intéressé à entreprendre une révision complète de *I Rois*, il n'a commencé sa révision superficielle de ce livre qu'au point où la suite des textes hébreu et grec commençait à diverger, au début du chapitre XXII. Il me semble que la suggestion de Shenkel déborde les limites de notre savoir. Sa suggestion, ainsi que celles de Thackeray et de Barthélemy, qui ne sont pas examinées ici en détail, sont trop subjectives. Ne vaudrait-il pas mieux rendre compte de l'état de fait par une explication tout à fait mécanique? Ne pourrait-on pas suggérer que l'alternance de OG et de KR dans les mss onciaux des LXX provient d'une juxtaposition accidentelle, ou intentionnelle, dans l'archétype des LXX, de manuscrits révisés et non révisés [3]? Une telle suggestion a l'avantage de ne pas requérir d'explication spéciale rendant compte des limites actuelles des révisions. Elle implique naturellement que le deuxième livre de *Samuel* était écrit sur deux rouleaux. Cette hypothèse pourrait être appuyée par des arguments solides; néanmoins, nous ne pouvons discuter dans le présent contexte les diverses conséquences de cette suggestion.

L'étude approfondie de Shenkel du texte grec de *I-II Rois* et, en particulier, de son système chronologique, représente une contribution majeure en ce secteur de la recherche. Son livre apporte beaucoup à notre intelligence des anciennes révisions des LXX. Il constitue, à coup sûr, un excellent début pour la série très prometteuse de *Harvard Semitic Monographs*.

Cambridge Mass. Emanuel TOFF.

Auferstehungsverkündigung und leeres Grab. *Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung von Mk* 16, 1-8, par Ludger SCHENKE. (Stuttgarter Bibelstudien n. 33). 21 × 13,5; 117 pp. Verlag Katholisches Bibelwerk, 1968. — Prix : DM 7.80.

G. Schille [1] et W. Nauck [2], ont suggéré, sans aller jusqu'à le démontrer, un *Sitz im Leben* cultuel pour la tradition incorporée dans *Mc*, XIV, 1-8. L'apport principal du livre de valeur qui vient s'ajouter aux *Stuttgarter Bibelstudien* est de fonder cette hypothèse sur une base solide. La démonstration est conduite avec une rigueur de méthode qui mérite le plus profond respect, même si certains détails peuvent encore prêter à discussion.

Il importe, en premier lieu, de circonscrire le matériel à étudier, ce qui amène à montrer que la sépulture de Jésus se peut comprendre sans référence au récit de la résurrection, et que le Vorlage de *Mc* XV, 42-47 formait, à l'origine, une unité littéraire complète et indépendante. Cela, Schenke le fait de manière très convaincante, l'argument le plus fort étant la liste des saintes femmes qui diffère en XV, 47 et XVI, 1. Il entreprend ensuite la critique littéraire de XVI, 1-8 et, en conclusion d'une analyse minutieuse, il reconstitue le Vorlage comme suit : [2] καὶ [λίαν πρωΐ] τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων ἔρχονται (ἡ Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ Ἰακώβου καὶ Σαλώμη) ἐπὶ τὸ μνῆμα, ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου. [5] καὶ εἰσελθοῦσαι εἶδον νεανίσκον

[3] Voir la suggestion analogue, faite pour la version grecque d'Ézéchiel, par E. H. CASE dans A. Ch. JOHNSON, H. S. GEHMAN, et E. H. CASE, *The John H. Scheide Biblical Papyri: Ezekiel* (Princeton 1938), p. 73.

[1] *Das Leiden des Herrn*, dans *ZThK*, L, 1955, p. 199.

[2] *Die Bedeutung des leeren Grabes für den Glauben an den Auferstandenen*, dans *ZNW*, XLVII, 1956, pp. 260 ss.

καθήμενον ἐν τοῖς δεξιοῖς περιβεβλημένον στολὴν λευκήν, καὶ ἐξεθαμβήθησαν. [6] ὁ δὲ λέγει αὐταῖς· μὴ ἐκθαμβεῖσθε· Ἰησοῦν ζητεῖτε τὸν Ναζαρηνὸν τὸν ἐσταυρωμένον· ἠγέρθη, οὐκ ἔστιν ὧδε· ἴδε ὁ τόπος ὅπου ἔθηκαν αὐτόν. [8a] καὶ ἐξελθοῦσαι ἔφυγον ἀπὸ τοῦ μνημείου, εἶχεν γὰρ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις.

Le point crucial de ce texte est la formule kérygmatique du v. 6, et Schenke insiste sur le fait qu'elle est liée au lieu (Ortsgebunden). *Luc*, XXIV, 6[a] pourrait se prononcer n'importe où, mais la présence de ἴδε ὁ τόπος ὅπου ἔθηκαν αὐτόν dans la formule de Marc exige que, pour être pleinement intelligible, elle soit prononcée dans, ou auprès du tombeau vide. C'est ce qui lui fait définir le *Sitz im Leben* du Vorlage de Marc comme la vénération annuelle du tombeau de Jésus par la communauté de Jérusalem au temps de Pâques, et décrire la forme littéraire du Vorlage comme une légende cultuelle étiologique. C'est une *légende*, au sens technique de la critique des formes, parce qu'elle comporte un être surnaturel, l'ange; elle est *étiologique* parce qu'elle explique pourquoi ce tombeau précis était l'objet d'une telle vénération; elle est *cultuelle*, enfin, parce qu'elle faisait partie de la cérémonie qui avait lieu au tombeau. Au sujet de la possibilité historique d'un tel *Sitz im Leben*, on peut poser les deux questions suivantes : La Communauté de Jérusalem connaissait-elle l'emplacement du tombeau de Jésus? Avait-on accoutumé, en Palestine, de vénérer les tombeaux? Bien que les témoignages ne soient pas aussi probants qu'on le souhaiterait, on peut répondre affirmativement à la seconde question en tablant sur l'étude de J. Jeremias, *Die Heiligengräber in Jesu Umwelt* (Göttingen 1958). On peut, de même, répondre affirmativement à la première question car le Vorlage du récit de la sépulture s'achève avec l'assertion que ἡ δὲ Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ Ἰωσῆτος ἐθεώρουν *ποῦ* τέθειται.

Bien qu'il souligne, à juste titre, la perspective essentiellement théologique qui était celle de l'Église primitive au sujet de la résurrection, Schenke n'esquive pas le problème de l'arrière-plan de la légende cultuelle. Puisque la coutume de vénérer le tombeau de Jésus explique le texte, celui-ci ne peut avoir donné naissance à la coutume [3]. Celle-ci doit donc avoir, pour origine, un fait qui s'est produit lors de la visite des saintes femmes au tombeau le premier jour de la semaine. De nos jours, cependant, nous sommes incapables de percer le voile de mystère qui entoure le « quoi » et le « comment ». Schenke nie, en particulier, qu'on puisse découvrir, dans le Vorlage, quelque trace que ce soit d'une tradition plus ancienne.

C'est là, précisément, que l'argumentation de Schenke ne m'a plus donné entière satisfaction, car il se borne à réfuter la position de A. Vögtle pour qui les vv. 5[b]-7 sont une interpolation due à Marc du fait qu'ils sont en désaccord avec le v. 8[4] . Le reste du texte (vv. 1-5[a], 8) est plus primitif, et ne fait que raconter la visite des saintes femmes au tombeau qu'elles trouvent vide. Schenke montre aisément que le désaccord provient du seul v. 7, qui peut être détaché des vv. 5-6. Ceci est un peu trop facile, et il eut été préférable que Schenke abordât le problème à partir de sa propre reconstruction du Vorlage. Il faut admettre, cependant, que si nous ôtons de ce Vorlage les éléments kérygmatiques, il ne reste que le v. 2 et, à lui seul, celui-ci n'est pas un bloc viable de tradition.

Il peut donc être profitable d'examiner de plus près l'analyse littéraire sous-jacente à la reconstruction que Schenke a proposé du Vorlage. On attire tout d'abord notre attention sur les vv. 3-4. Deux considérations amènent Schenke

[3] Cf. J. Bright, *Early Israel in Recent History Writing*, London, 1960, pp. 91-104.

[4] *Literarische Gattungen und Formen*, dans *Anzeiger f. d. kath. Geistlichkeit*, LXXIV, 1965, pp. 2 ss.

à conclure qu'ils sont rédactionnels : (i) les récits de la sépulture et de la résurrection étaient, à l'origine, indépendants, et c'est seulement après leur réunion que le problème se posa de la fermeture du tombeau (xv, 46) parce que, en xvi, 5, les saintes femmes pénètrent dans le tombeau. Le rédacteur a donc dû pourvoir au déplacement de la pierre, et (ii) pour le faire, il a utilisé xv, 46 pour formuler xvi, 3. La seconde observation est certainement juste et pourrait même être corroborée, car πρὸς ἑαυτάς est spécifiquement marcien comme l'est ἦν γάρ dans le v. 4ᵇ. Il y a cependant deux détails qui donnent à penser que Marc n'a pas *tout* écrit des vv. 3-4; (i) le changement de ἀποκυλίω dans le v. 3 en ἀνακυλίω au v. 4ᵃ; et (ii) l'expression : ἦν γὰρ μέγας σφόδρα trop mal placée. Ces difficultés disparaissent et les autres arguments gardent leur valeur si l'on suppose que καὶ ἀναβλέψασαι θεωροῦσιν ὅτι ἀνακεκύλισται ὁ λίθος appartient à la tradition primitive. Si cette hypothèse est exacte, nous obtenons un autre élément non-kérygmatique qui si nous le rattachons au v. 2, forme un bloc de tradition qui peut bien être antérieur au Vorlage de Marc. Que l'on compare le Vorlage de la première partie de *Jean*, xx, 1 : Τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ ἔρχεται πρωὶ εἰς τὸ μνημεῖον, καὶ βλέπει τὸν λίθον ἠρμένον ἐκ τοῦ μνημείου. τρέχει (οὖν) καὶ ἔρχεται πρὸς Σίμωνα Πέτρον...

Le personnage du νεανίσκος, également, pose plus de problèmes que Schenke ne semble en avoir soupçonné. La phrase καθήμενον ἐν τοῖς δεξιοῖς est très étrange, car un *angelus interpres*, normalement, est debout. De plus, puisque « droite » est un terme relatif, le manque de précision fait penser à une intention symbolique ou théologique. Cette intention, on ne peut la saisir que par référence à *Mc*, xiv, 51-52 où nous rencontrons également le substantif νεανίσκος joint au participe περιβεβλημένος. Il n'est pas jusqu'à la structure de la phrase qui ne soit foncièrement identique en xiv, 51 et xvi, 5. La relation ainsi supposée entre les deux textes est confirmée par xiv, 28 et xvi, 7 qui démontrent clairement combien Marc était préoccupé, de relier le récit de la résurrection aux événements qui ont immédiatement précédé la Passion. On suppose généralement que le jeune homme de xiv, 51-52 est Marc lui-même, et cette supposition gratuite a porté un auteur récent à conclure que le νεανίσκος du tombeau n'était autre que Marc[5]! Si des preuves suffisantes montrent que xiv, 51-52 est rédactionnel, elles ne prouvent pas, pour autant, que xvi, 5 ss le soit aussi. Marc a peut-être trouvé le personnage du νεανίσκος dans le Vorlage du récit de la Résurrection. Il en aura alors, non seulement modifié le symbolisme en ajoutant καθήμενον ἐν τοῖς δεξιοῖς, mais il a aussi augmenté de plus en insérant xiv, 51-52. Sans traiter la question de ce que Marc avait l'intention de donner à entendre par ce symbolisme, ce qui n'est pas possible ici. On peut toutefois dire que καθήμενον ἐν τοῖς δεξιοῖς évoque inévitablement κάθου ἐκ δεξιῶν μου (*Ps*, cx (cix), 1) qui suggère une interprétation christologique.

Un dernier point sur lequel l'analyse de Schenke ne me satisfait pas complètement est sa discussion des vv. 7-8. J'admets que le v. 7 est rédactionnel et que l'association de la terreur religieuse (v. 8ᵃ) et de la crainte ordinaire (v. 8ᵇ) pose un problème. La terreur religieuse est d'ordinaire associée à l'apparition d'un ange. Il s'ensuit que le v. 8ᵃ apparaît comme la suite naturelle du v. 6 et la conclusion normale de l'épisode. Il est tout naturel d'en inférer que le v. 8ᵇ est rédactionnel.

[5] J. H. Mc Indoe, *The Young Man at the Tomb*, dans *Exp. Times*, LXXX, 1969, p. 125.

J'éprouve cependant de la difficulté à suivre Schenke lorsqu'il l'attribue au rédacteur responsable de l'introduction du v. 7. Pour lui, le rédacteur a délibérément créé ce désaccord entre le v. 7 et le v. 8[b] en vue de condamner la communauté chrétienne pour être demeurée à Jérusalem après la résurrection au lieu d'obéir à l'ordre du Seigneur d'avoir à se rendre en Galilée [6]. Cette solution est à coup sûr originale, mais je ne puis absolument pas comprendre pourquoi il aurait écrit : « Les saintes femmes ne parlèrent à personne de l'ordre donné par l'ange » s'il avait réellement voulu dire : « Les disciples désobéirent en ne se rendant pas en Galilée ». Par surcroît, la solution de Schenke ne s'impose pas. Il n'est pas nécessaire, en effet, de supposer que les vv. 7 et 8[b] appartiennent au même niveau rédactionnel. On peut faire au moins deux autres hypothèses. La première, celle qui se présente tout d'abord à l'esprit, est que 8[b] était, à l'origine, la conclusion d'un bloc de tradition très primitif constitué par les vv. 2 et 4[a]. Cependant le Vorlage de *Jean* xx, 1 (cf. plus haut) milite contre cette suggestion et il est difficile de voir comment 8[b] a été maintenu une fois que ce qui était advenu aux saintes femmes fut connu du public et eut donné naissance à la coutume de vénérer le tombeau. Nous envisageons, dès lors, la seconde possibilité, à savoir que le v. 8[a] ait été rattaché à la légende cultuelle avant que Marc ne la modifie. Il est aisé d'imaginer une situation dans laquelle une telle addition aurait été faite tout naturellement. En temps de persécution, par exemple (cf. *Act.* xii, 1-19), la crainte pourrait avoir motivé le silence sur ce qui se passait dans les assemblées chrétiennes. L'addition de 8[b] à la légende cultuelle donnerait à penser que ceux qui prennent part à la cérémonie devraient éprouver la même terreur religieuse que les saintes femmes et garder aussi le même silence qu'elles sur ce qui se passait au tombeau.

Les critiques que j'ai faites ne doivent pas être prises en mauvaise part. J'accepte la thèse de Schenke sur la forme littéraire du Vorlage de Marc et la discussion précédente montre combien son étude est stimulante. La longueur de certaines explications peut lasser l'exégète de profession; mais, pour le lecteur qui n'est pas spécialiste, leur clarté et leur sobriété fait de ce livre une introduction idéale aux problèmes d'exégèse concernant la résurrection. Bien que la bibliographie soit très complète et que Schenke utilise judicieusement l'opinion des autres, il reste très près du texte et ne perd jamais le fil de son raisonnement, en sorte que le lecteur sait toujours sur quoi porte la discussion. Il faut espérer qu'on pourra bientôt se procurer cette étude en français et en anglais.

J. Murphy-O'Connor, O. P.

[6] « Das Problem, um das es ihm geht, ist ein Gegenwartsproblem seiner Gemeinde, die möglicherweise in Versuchung ist, sich zu sehr auf Jerusalem als den vermeintlichen Mittelpunkt der Urgemeinde auszurichten. So steht hinter Mk 16,7 f der Gedanke, dass zwar in Jerusalem die entscheidenden Erscheinungen des Auferstandenen und damit die Sammlung der Gemeinde (vgl. 14, 26-28) geschehen sind, aber entgegen dem Willen des Auferstandenen. . . . Markus betont daher Galiläa als den Mittelpunkt des Wirkens Jesu, weil er gegen jüdischen Einfluss, der aus Jerusalem auf seine Gemeinde wirkt, polemisiert » (p. 51).

BULLETIN

Recueils et mélanges. — *Annuaire exégétique suédois*, XXXIII (1968) [1]. — Arthur L. Merrill, *The House of Keret : A Study of the Keret Legend*, pp. 5-17. Le poème de Keret ne se réfère pas à des données historiques, mais s'organise autour d'un personnage. Les trois tablettes (A-B-C de Ginsberg) centrent leurs thèmes autour de la maison royale de Keret. L'analyse des sections et épisodes met en relief la personne du roi comme source d'ordre et de bénédiction pour tous, de même que sa souffrance est une menace pour tous. — Peter R. Ackroyd, *Historians and Prophets*, pp. 18-54. Si nous disposons de plusieurs relations des mêmes événements, il faut nous garder de l'harmonisation et ne pas prendre toujours le plus ancien pour le plus vrai. C'est le cas dans la Bible lorsqu'un prophète s'attribue un rôle dans certains faits alors que d'autres récits ne le nomment pas. Deux exemples : Isaïe et Achaz, pp. 22-37, d'après *II R.*, xvi; *Is.*, vii-ix; *II Chron.*, xxviii; Jérémie et la chute de Jérusalem, pp. 37-54, d'après *II R.*, xxiv-xxv; *Jér.*, lii et xxxvii-xliv; *II Chr.*, xxxvi, 11-21. Nous n'approchons nulle part la « source » intacte, mais diverses « présentations » théologiques, qui sont toutes sélectives, qu'il faut garder distinctes et complémentaires. — Ilmari Soisalon-Soininen, *Le concept de « fonction » dans l'étude des traditions de l'A. T.*, pp. 55-67. Gunkel a mis en honneur le *Sitz im Leben* dans l'étude des genres littéraires. L'idée de « fonction » n'en est pas totalement différente, mais elle souligne l'effet produit sur les auditeurs et donc aussi la continuité d'une génération à l'autre, et la façon dont les éléments d'une tradition peuvent se modifier par explicitation. Exemples pris dans les traditions sur les patriarches. — Helmer Ringgren, *« Libérer » et « libérateur » dans l'A. T.*, pp. 68-75. Brève étude de la racine *g'l* en ses usages sociaux et juridiques, puis avec ses valeurs religieuses, surtout dans Deutéro-Isaïe. — Seth Erlandsson, *Amos* 5, 25-27 : *une « crux interpretum »*, pp. 76-82. Les diverses interprétations en cours. Le contexte recommande d'entendre le *vav* initial du v. 26 au sens explicatif = en ce que (du fait que, tandis que) vous emportiez... La question du v. 25 continue au v. 26, la réponse négative est sous-entendue; v. 27 : « Eh bien donc je vous déporterai... ». — Harald Riesenfeld, *Les limites des méthodes quantitatives dans l'exégèse biblique*, pp. 83-100. Intérêt des échanges de méthode entre les différentes sciences. L'empirisme quantitatif et déductif avait conquis les sciences historiques; il se tempère maintenant d'aspects interprétatifs et qualitatifs, hypothèses, théories, jugements. Applications dans le domaine de la Bible. Critique textuelle : les comparaisons des témoins et calculs sur les variantes doivent toujours s'accompagner d'appréciations, en critique externe et interne. Questions

[1] *Svensk Exegetisk Årsbok*, édité par Harald Riesenfeld, XXXIII, 1968. In-8 de 198 pp. Lund, C. W. K. Gleerup, 1968. Prix : 20 cour. suédoises. — Je traduis les titres des articles publiés en suédois.

de style et d'attribution littéraire : les phénomènes de langue doivent être appréciés. Étude de la tradition évangélique : on cultive l'analyse des sources, mais on craint la synthèse. Par exemple, au sujet des miracles de Jésus, on se satisfait facilement de « théories » explicatives trop simples pour rendre compte de l'ensemble des récits. En christologie enfin, on procède trop par compartimentage de secteurs littéraires, avec des étiquettes stéréotypées. La naissance des titres du Christ suppose un milieu croyant, une structure complexe de pensée, et les différents titres se sont associés dans une unité fonctionnelle plus large. Il faut expliquer autant l'unité du N. T. que sa multiplicité, repousser la tentation du « divide et impera ». — Evald Lövestam, *Le logion sur le blasphème contre le Saint-Esprit*, *Mc*, III, 28 s. et par *Mt.*, XII, 31 s. et *Lc*, XII, 10 s., pp. 101-117. Le logion est lié, chez les trois Synoptiques, à la discussion sur Béelzebul. Celle-ci se réfère à l'Exode, (*Ex.*, VIII, 15; XVIII, 7), où se trouve le doute sur la présence et l'action de Dieu renforcé ici par la demande d'un signe. Le blasphème contre le Saint Esprit est la résistance aux initiatives eschatologiques de Dieu. Les verbes au futur, montrant qu'il s'agit d'un critère de fait et non d'une « rémissibilité », impliquent un appel à la conversion. — Biörn Fjärstedt, *Question et réponses dans Mt.*, XIX, 3-12, pp. 118-140. Le passage forme une unité dont le type est courant dans le monde rabbinique, avec un dialogue amorcé par une question posée. Particularités du récit de *Mt.* (entre autres, poids de l'objection tirée de *Deut.*, XXIV, 1). V. 3 : κατὰ π. ἀ. = pour quelque bonne raison [, s'il en est une]. La clausule sur la πορνεία vise une femme qui avant la consommation de son mariage a eu un rapport avec un autre homme (qu'on pense aux troupes d'occupation, aux courtisanes même dans l'entourage de Jésus, à ce que *Mt.* raconte de Joseph en I, 18-19). Vv. 10-12 sont une réponse positive à la difficulté des disciples. Les eunuques sont ceux qui sont empêchés de vivre en mariage. Il en est de trois catégories : aucune n'est à prendre au sens purement physiologique, mais il s'agit de trois façons dont Dieu peut donner aux hommes de vivre hors mariage. — Lars-Göran Lönnermark, *A propos de l'intégrité de l'épître aux Romains*, pp. 141-148. La pré-conclusion de XV, 33 a son équivalent dans d'autres épîtres avant les salutations et la conclusion. Bien des mots de la doxologie se trouvent déjà dans *Rom.;* elle pourrait être une apostille autographe, analogue à *Gal.*, VI, 11-18. Est-ce une « lettre de recommandation »? Seulement XVI, 1-2, annonçant les salutations. Les derniers conseils habituels sont ici amplifiés, mais après XV, 33 on va vers la conclusion : Paul salue beaucoup d'amis inconnus pour préparer sa venue à Rome, et Tertius en profite pour glisser sa propre signature. Si le chapitre XVI appartient à l'épître comme une conclusion de forme exceptionnelle, Tertius a pu rédiger toute l'épître. — Herman Ljungvik, *Traductions et explications proposées pour divers passages du N. T.*, pp. 149-174. Remarques proposées en vue de rendre plus correcte la traduction suédoise usuelle. Suite de XXX, 1965, pp. 102-120; XXXII, 1967, pp. 121-147. L'ordre suivi cette fois est celui des livres du N. T. En conclusion ici, pp. 172-174, une table des 141 textes commentés dans les trois articles. — Suivent deux mémoires officiels de la Faculté de théologie d'Upsal, en réponse à une consultation du gouvernement, visant à circonscrire exactement le domaine des deux chaires d'exégèse et à en énumérer les principales tâches scientifiques d'aujourd'hui : H. Ringgren, sur l'A. T., pp. 175-178; H. Riesenfeld, sur le N. T., pp. 179-184. — Quelques recensions, pp. 185-198.

L.-M. Dewailly.

Le tome IV des *Kleine Schriften* de O. Eissfeldt [1] rassemble les travaux parus de 1961 à 1966, en y ajoutant une courte étude inédite du *Ps.* XLVI et le texte allemand d'un article déjà publié en anglais (« The Promises of Grace to David in Isaiah 55 : 1-5 », dans *Festschr. Muilenburg*, 1962, pp. 196-207). La bibliographie et les index, annoncés pour ce tome IV (cf. *RB*, LXXIV, 1967, p. 113), figureront dans un tome V, en même temps que les œuvres parues depuis 1967. Aux lecteurs impatients d'utiliser le dernier tome, qui transformera les précédents en instrument de travail irremplaçable, disons, avec les éditeurs, que l'index analytique est en préparation. On ne nous cache pas que ce travail demandera du temps. N'est-ce pas le meilleur signe de sa qualité? — Voici la table des matière du tome IV : *Toledot. — Psalm 46. — Die älteste Erzählung vom Sinaibund. — Sinai-Erzählung und Bileam-Sprüche. — Jeremias Drohorakel gegen Ägypten und gegen Babel. — Mesopotamische Elemente in den alphabetischen Texten von Ugarit. — Die Gnadenverheissungen an David in Jes 55, 1-5. — Ba'al Ṣaphon von Ugarit und Amon von Ägypten. — Voraussage-Empfang, Offenbarungs-Gewissheit und Gebetskraft-Erfahrung bei Jeremia. — Ein Psalm aus Nord-Israel. Micha 7, 7-20. — „Gut Glück!" in semitischer Namengebung. — Jahwe, der Gott der Väter. — Jakobs Begegnung mit El und Moses Begegnung mit Jahwe. — „Juda" in 2. Könige 14, 28 und „Judäa" in Apostelgeschichte 2, 9. — „Juda" und „Judä" als Bezeichnung nordsyrischer Bereiche. — Psalm 80 und Psalm 89. — Amos und Jona in volkstümlicher Überlieferung. — Joseph Aistleitner* (2. 5. 1883-9.9.1960). — *Nachruf auf Karl Mras* (6.6.1877-7.7.1962). — *Nachruf auf Erich Klostermann* (14.2.1870-18.9.1963). — *Achronische, anachronische und synchronische Elemente in der Genesis. — Jakob-Lea und Jakob-Rahel. — Baruchs Anteil an Jeremia 38, 28* b-*40*, 6. — *Unheils- und Heilsweissagungen Jeremias als Vergeltung für ihm erwiesene Weh- und Wohltaten. — 'äh^eyäh 'ᵃšär 'äh^eyäh und 'El 'ôlam. — The Hebrew Scriptures. — Das Gesetz ist zwischeneingekommen. Ein Beitrag zur Analyse der Sinai-Erzählung Ex 19-34. — Paul Kahle* (21.1.1875-24.9.1964). — *Johannes Hempel* (30.7.1891-9.12.1964). — *Goethes Beurteilung des kultischen Dekalogs von Ex 34 im Lichte der Pentateuchkritik. — Die Komposition der Sinai-Erzählung Ex 19-34. — Deuteronomium und Hexateuch. — Erwägungen zur Pentateuchquellenfrage. — Sohnespflichten im Alten Orient. — Wahrsagung im Alten Testament. — Gottesnamen in Personennamen als Symbole menschlicher Qualitäten. — Etymologische und archäologische Erklärung alttestamentlicher Wörter. — Israels Führer in der Zeit vom Auszug aus Ägypten bis zur Landnahme.*

F. LANGLAMET, O. P.

Ancien Testament. — *Introduction.* — Nous avons reçu le premier volume d'une *Introduction à l'Ancien Testament* par J. A. Soggin, professeur à la Faculté Vaudoise de Théologie de Rome [2]. Le Professeur Soggin est avantageusement connu par de nombreux travaux de détail et il nous donne ici le fruit général de son enseignement à Buenos Ayres, Princeton et Rome. Je lui ferai une petite chicane sur le sous-titre qu'il a mis à ce premier volume : « Des origines à l'Exil ». Le volume

[1] O. EISSFELDT, *Kleine Schriften*, IV, hrsg. von R. SELLHEIM und F. MAAS. 23, 5 × 16, 5; VIII-304 pp. Tübingen, J.C.B. Mohr, 1968. — Prix : br. DM 43.50; Rel. toile DM 49.50.

[2] J. A. SOGGIN, *Introduzione all'Antico Testamento. I, Dalle origini all'esilio.* 21 × 15; 301 pp. Brescia, Paideia, 1968. — Prix : Lires it. 2.200.

couvre le Pentateuque, les Prophètes Antérieurs et les Prophètes préexiliques; le second volume contiendra tout le reste, jusqu'aux apocrypes juifs et aux textes de Qumrân. Cette division ne correspond ni au contenu des livres ni à leur histoire littéraire. Pour ne retenir que les faits les plus notables : s'il s'agit du contenu, les *Chroniques*, *Ruth* et même *Jonas* auraient dû figurer dans ce premier volume; s'il s'agit de l'histoire littéraire, le *Pentateuque* dans sa rédaction sacerdotale, les *Prophètes Antérieurs* dans leur composition finale auraient dû être réservés pour le second volume. Le *Deutéro-Isaïe* et le *Trito-Isaïe* seront présentés dans cet autre volume, comme il est annoncé page 219, et cela s'imposait en effet; mais les autres recueils prophétiques eux-aussi n'ont atteint leur forme actuelle qu'après l'Exil. Inversement la troisième partie du canon hébreu ne trouve aucune place ici. Cependant Soggin date, avec raison, une partie des *Psaumes* de la période monarchique, cf. ici p. 18, et il fait sûrement de même pour une grande partie des *Proverbes*. Mais cette critique n'atteint que le cadre de l'ouvrage et elle laisse intacte la valeur du contenu. Les Prolégomènes, pp. 12-92, passent en revue les questions ordinaires d'introduction générale, canon, textes et versions, critique biblique, tradition orale et genres littéraires; je signale particulièrement le bref chapitre sur « mythe, légende et histoire », pp. 61-70. Pour le *Pentateuque*, pp. 95-141, l'auteur accepte la distinction des quatre sources et les conclusions les plus communes de la critique littéraire; il est favorable à l'hypothèse d'une « histoire deutéronomiste », pp. 134, 141, 157, mais il n'emploie pas le terme de Tétrateuque. A la suite de l'étude du Pentateuque, un chapitre est consacré au droit d'Israël, pp. 143-156. L'étude du livre de *Josué* ouvre celle de l'histoire deutéronomiste. Il estime que la tradition « élohiste » est à l'origine de la « version liturgique pan-israélite » de la conquête, prenant pour modèle les souvenirs de la tribu de Benjamin, et que les restes d'une version « yahviste » de la conquête, effectuée par des groupes séparés, se conservent dans *Jug.*, I-II et dans certains fragments de *Jos.* La distinction littéraire est évidente, mais l'attribution à E et à J contredit la thèse de l'histoire deutéronomiste à laquelle l'auteur s'est rallié. Pour *Juges*, il accepte la distinction entre grands et petits juges et il souligne l'importance historique des chap. XVII-XXI, qui ont échappé à la révision deutéronomiste. Si les livres de *Samuel* ont été peu touchés par cette révision, c'est, dit-il, parce que leur contenu avait déjà été l'objet d'une élaboration « prophétique », première tentative d'une interprétation cohérente de l'histoire, pp. 188-189. C'est au contraire la théologie du *Deutéronome* qui commande la rédaction des *Rois*, pp. 199-200. On passe ensuite aux prophètes postexiliques qui sont étudiés dans leur succession historique : *Amos*, *Osée*, *Isaïe* I-XXXIX, *Michée*, *Habacuc*, *Sophonie*, *Jérémie* enfin. Un appendice est consacré aux inscriptions palestiniennes antérieures à l'Exil, y compris les plus récemment publiées : l'ostracon de Yavne-Yam, les *graffiti* de la grotte funéraire proche de Lakish, les ostraca de Tell-Arad. A ce propos, ce ne sont pas environ 25 ostraca qui ont été trouvés à Tell Arad, p. 271, mais plus de 200, dont la moitié en hébreu et de l'époque monarchique. Cette *Introduction* n'est pas destinée proprement aux spécialistes et cela justifie qu'elle soit entièrement dépourvue de notes, que la bibliographie soit rejetée à la fin du volume et qu'elle ne cite qu'un choix restreint (sauf pour l'Appendice sur les inscriptions) d'ouvrages, qui sont tous, sauf exceptions, postérieurs à 1940. Ce livre est destiné aux étudiants de Lettres et de Théologie, aux croyants qui lisent la Bible comme un Livre Saint et aux personnes cultivées qui la lisent comme un monument littéraire du trésor de l'humanité. Tous ces usagers y trou-

veront une bonne initiation, un exposé clair des principaux problèmes et les réponses d'une critique saine.

R. de Vaux.

Genèse. — *Péché originel.* — La *Revue* s'excuse d'avoir tardé à rendre compte du travail consacré par H. Haag à l'enseignement de la Bible sur la création et à l'enseignement de l'Église sur le péché originel [1]. La distinction que le titre établit est significative en elle-même et elle correspond au plan du livre. La première partie expose l'enseignement actuel de l'Église, qui dérive des déclarations du magistère et d'une tradition théologique millénaire mais qui ne tient pas suffisamment compte du sens que les progrès de l'exégèse donnent aux textes bibliques qu'il invoque pour fondements. Tout le monde est d'accord que cet enseignement a besoin aujourd'hui d'être formulé d'une manière nouvelle. Il faut pour cela renverser la méthode : non pas expliquer la Bible d'après le Dogme, mais expliquer le Dogme d'après la Bible. Que nous dit celle-ci?

C'est la seconde partie. Il y a d'abord les récits de la création dans *Gen.* I-III. Le récit sacerdotal affirme *que* Dieu a créé l'homme, il ne dit pas *comment.* On n'en peut rien tirer ni pour ni contre le monogénisme, bien qu'il emploie « Homme » comme un collectif; la Bible ne sait rien, ne veut rien savoir, de notre problème moderne monogénisme-polygénisme. L'homme est créé à l'image de Dieu, et cette ressemblance n'a pas été perdue par le péché, cf. *Gen.*, IX, 6. L'auteur sacerdotal ne parle pas d'un péché primordial. Il dit que toute la création de Dieu est « bonne »; plus tard, seulement au moment du déluge, il constate la corruption générale : l'homme vient de Dieu, le péché vient de l'Homme, *Gen.*, VI, 11 ss. — Le récit yahviste de la création, avec ses anthropomorphismes, *Gen.*, II, 7, et ses emprunts à des traditions populaires ou mythiques, *Gen.*, II, 18-24, individualise l'enseignement fondamental de la Bible, qui est que Dieu a créé l'homme; on n'en peut rien tirer contre l'évolution ni contre le polygénisme. Il n'enseigne rien, non plus, sur des « dons préternaturels » qui auraient été retirés après le premier péché : la « condamnation » de *Gen.*, III, 14-19 décrit seulement la triste condition de l'homme, qui découle de sa nature. Mais le Yahviste met cette condition en rapport avec le péché, qui est le seul grand malheur de l'homme. La mort n'est pas davantage une punition de péché : l'homme est mortel par nature, *Gen.*, II, 7; III, 19. Les textes que l'on invoque en un sens contraire doivent être compris différemment : II, 17 porte une interdiction « sous peine de mort », ce qui n'inclut pas que le transgresseur, autrement, ne serait pas mort ni, de soi, qu'il sera effectivement mis à mort; le motif de l'arbre de vie, III, 22, est un élément marginal du récit, un emprunt aux représentations mythiques de l'Ancien Orient et ne peut pas servir à fonder une thèse dogmatique. Le Yahviste souligne l'emprise du péché sur l'homme *Gen.*, VI, 5, aussi fortement que le fait l'auteur sacerdotal; mais, à la différence de celui-ci et conformément à son intérêt général pour les débuts de l'humanité, il fait remonter ce règne du péché à une première faute qu'il raconte en détail. Comme chez l'auteur sacerdotal, c'est l'affirmation que le péché est entré dans le monde par la faute de l'homme, mais le théologien yahviste n'entend pas enseigner précisément quant et comment cette entrée s'est produite. Son

[1] H. Haag, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre* (Stuttgarter Bibelstudien, 10). 21 × 13,5; 75 pp. Stuttgart, Verlag katholisches Bibelwerk, 1966. — Le volume a déjà été plusieurs fois réédité.

récit imagé utilise des traditions populaires et s'inspire d'une réflexion religieuse sur l'expérience historique d'Israël et sur le problème humain du mal. On a souvent noté que le récit de *Gen.*, III est resté sans écho dans l'Ancien Testament, jusqu'aux textes tardifs de *Tobie*, *Ben Sira* et la *Sagesse*, et même ceux-ci ne contiennent pas un enseignement explicite sur un péché héréditaire. Je suis entièrement d'accord avec Haag sur l'exégèse des textes de la *Genèse ;* j'insisterais peut-être plus que lui sur l'évolution dont témoignent les derniers textes sapientiaux.

Cette exégèse n'enlève rien à la nécessité du salut par Jésus-Christ. L'humanité enfoncée dans le péché était dans une situation désespérée dont elle ne pouvait sortir que par un acte sauveur de Dieu. Cela s'est produit en Jésus-Christ et l'état de l'homme a entièrement changé. Tel est le sens de l'argumentation de Paul dans *Rom.*, V, 12-21, le *locus classicus* de l'enseignement sur le péché originel. Haag lui consacre un dernier chapitre, qui est court et qui me paraît apporter moins de nouveau. Mais je laisse le jugement aux exégètes du Nouveau Testament[1] et je ne retiens que la conclusion : ce qui est central dans l'enseignement de Paul, comme d'ailleurs dans le décret de Trente, ce n'est pas la faute d'Adam, c'est le salut par Jésus-Christ.

R. de V.

P. Grelot a publié en un petit volume deux articles sur le *péché originel* qu'il avait donnés à la *Nouvelle Revue Théologique* en 1967[2]. Le problème actuel, dit-il, est conditionné par trois éléments : 1° l'étude du genre littéraire de *Gen.*, II-III et la confrontation de ce récit avec les anciens textes orientaux ne permettent plus de lire ce texte comme un récit « historique »; 2° les données nouvelles de la paléontologie semblent ne pas laisser de place à un péché originel, conçu comme le faisait la tradition; 3° la psychologie des profondeurs analyse ce récit comme une première tentative d'interprétation des conflits inconscients qui agitent notre vie psychique. Pour intégrer ce qu'il peut y avoir de valable dans ces éléments, le théologien doit prendre l'Écriture pour point de départ, en se maintenant dans la ligne de la tradition vivante, mais en se souvenant que les documents de cette tradition, comme aussi ceux du Magistère solennel de l'Église, ont été conditionnés par la problématique et le langage de leur époque.

L'enquête exégétique de P. Grelot se concentre sur *Gen.*, III. Son auteur ne disposait d'aucune tradition orale ou écrite conservant un souvenir circonstancié du drame originel et il est gratuit de supposer qu'une révélation particulière y a suppléé. Il écrit une page d'histoire « sainte », qui veut évoquer le dessein de salut qui est révélé. Loin d'être un conte populaire, c'est une œuvre de réflexion sapien-

[1] [Répondant à l'invitation du P. de Vaux, je remarquerai seulement que je m'associe à l'interprétation suivie par « la plupart des exégètes » et que Haag croit devoir combattre (p. 64). Les mots ἐφ'ᾧ πάντες ἥμαρτον ont certes quelque chose d'ambigu, mais les versets 13-14 sont pour moi inintelligibles s'ils ne veulent pas dire que, d'Adam à Moïse, les hommes sont morts, non par suite de leurs péchés personnels qui alors n'étaient pas des transgressions formelles, mais par suite de la faute du premier père. Paul enseigne donc bien, à mes yeux, une mort héréditaire due au péché originel. J'approuve tout à fait l'explication de K. H. Schelkle citée dans la note 85, et j'estime contournée et inexacte l'interprétation que Haag lui oppose à la page 65. Voir déjà *RB*, XLVII, 1938, pp. 486 s. — P. Benoit].

[2] P. Grelot, *Réflexions sur le problème du péché originel* (Cahiers de l'actualité religieuse, 24). 14,5 × 21; 124 pp. Tournai, Casterman, 1968. — Prix 12 F.

tielle, qui utilise un langage « mythique » comme expression du donné relevé. Dans les parallèles mésopotamiens, en particulier le poème babylonien de la Création et l'épopée de Gilgamesh, manque l'élément essentiel de *Gen.*, III : la liberté, le choix moral en face du Bien et du Mal, la décision par laquelle l'homme se situe en face de Dieu et détermine du même coup le sens de son destin. C'est le centre du drame : l'homme, dirigé par la Sagesse divine, peut discerner entre le Bien et le Mal; mais s'il s'arroge le pouvoir d'appeler de ces noms les choses de son choix, il usurpe un privilège exclusif de Dieu, il pervertit l'ordre des choses et appelle sur lui la malédiction. L'homme cherche à se mettre en condition de dieu, c'est le Péché par excellence, sous-jacent à toutes les transgressions particulières. Le péché d'Adam, éponyme de l'humanité, est le prototype du péché humain en ce qu'il a d'universel.

Mais le récit n'est pas seulement l'expression symbolique d'une vérité générale. L'auteur de *Gen.*, III veut enseigner que l'expérience du mal dans l'humanité a eu un début absolu, le premier événement de l'histoire humaine qui fut déterminant pour toute la suite. Cette prise de conscience de soi devant Dieu est présentée non comme l'acte d'un individu mais comme l'expérience d'un couple : l'entrée du Péché dans l'histoire humaine s'est faite par un acte qui est à la fois et indissolublement personnel et social. A la condition humaine qui a suivi ce péché et dont nous avons l'expérience, le récit oppose l'état de la nature humaine avant la chute. Pour évoquer ce Paradis, l'auteur recourt nécessairement à un langage « mythique », mais il en transpose les éléments pour exprimer le dessein de Dieu sur l'homme, qui est destiné à la familiarité avec Dieu et au bonheur total : le péché des origines prend place dans une économie du salut qui chemine vers le Paradis retrouvé. Bien qu'il soit en lui-même un mal inexcusable, le péché n'échappe pas au plan divin, qui s'inaugure à la création et s'achèvera dans la vie éternelle. Cette lecture sapientielle de *Gen.*, III, qui tient compte des développements ultérieurs de l'Écriture, rompt avec une lecture « historique » qui est impossible, mais elle retrouve une doctrine fort traditionnelle.

Il reste à confronter cette exégèse avec les représentations scientifiques des origines humaines dans la perspective de l'évolution. Déterminer ce que signifie l'hominisation au point de vue biologique est l'affaire des paléontologistes. Mais le point de vue psychologique importe à l'exégète et au théologien. D'après *Gen.*, II-III, ce qui définit l'homme est son pouvoir de choisir, son aptitude à la liberté. Mais cette mutation psychologique est scientifiquement inobservable. Biologiquement, on peut envisager à l'origine un couple de mutants (monogénisme), ou un groupe plus large (monophylétisme, incluant un polygénisme à l'intérieur du groupe), ou plusieurs groupes évoluant de façon parallèle, puis convergeant vers l'unité (polygénisme). L'anthropologie moderne se décide résolument pour le monophylétisme. Des exigences doctrinales précises obligent-elles à tenir la thèse du monogénisme strict? Cette exigence ne découle pas de l'Écriture : le couple Adam-Ève est le couple éponyme de l'humanité primitive et on ne peut pas tirer de *Gen.*, II-III la conclusion théologique contraignante que tout le genre humain dérive d'un seul couple. Quant à l'autre texte essentiel, *Rom.* V, 12, 15-19, il parle d'Adam comme « un seul homme » mais c'est pour l'opposer au seul sauveur, le Christ, et il serait imprudent de faire reposer la thèse du monogénisme sur la seule expression paulinienne. Ce qui est sûr, c'est que, dans *Gen.* comme dans *Rom.*, Adam représente l'unité de la race humaine, une unité d'origine, de vocation, de destinée. Cette unité est inconcevable sans

une certaine base biologique. Le théologien n'a pas à opter pour des hypothèses scientifiques qui ne sont pas démontrées de façon peremptoire, mais il ne doit pas confondre les données du dogme avec les représentations mentales qui ont longtemps servi à les exprimer. Même en préférant une explication monogéniste, on peut envisager comme une possibilité, dans une « population » en mutation, la prise de conscience d'un couple « initiateur », autour duquel se cristalliserait une « mutation en chaîne ». Dans ce déroulement des causes secondes, l'intervention spéciale de Dieu, la création de l'âme spirituelle, coïncide avec cette expérience psychologique. Le premier « homme » qui a franchi le seuil de la conscience et fait mauvais usage de sa liberté aurait ainsi été vraiment le chef du genre humain pécheur.

L'éveil de la conscience et de la liberté humaine n'est pas à dissocier de l'appel de l'humanité à la vie surnaturelle, c'est-à-dire de sa destination positive à la communion avec Dieu. Il n'y a pas à mettre en question la doctrine de la « justice originelle ». Mais le passage de cette intégrité primitive à la condition pécheresse s'est opéré dans le très court laps de temps nécessaire à l'éveil de la conscience de soi dans un rapport inter-personnel (Adam-Ève). On peut se demander ce qui serait advenu si le premier choix avait été différent; on peut affirmer que la vie humaine aurait été conditionnée d'une manière différente, mais cette manière ne peut absolument pas être précisée. On peut dire que le péché originel aurait pu ne pas se produire, mais il s'est intégré au plan de Dieu avec une sorte de nécessité. Il fallait qu'Adam pèche pour que le Christ s'incarne, comme il fallait que Judas trahisse et que des hommes conduisent Jésus à la mort pour que s'accomplisse la rédemption. Les auteurs du mal sont responsables, mais le péché humain accomplit à son insu le dessein de Dieu. Mystère de l'engrenage du gouvernement divin avec la liberté humaine.

Tel est le résumé de ce livre. L'exégèse de *Gen.*, III me satisfait, mais je suis moins à mon aise dans les développements qui suivent. En particulier, je vois mal ce que peut être cette « mutation en chaîne » qui se cristallise autour d'un couple « initiateur » (p. 103). Ou plutôt, j'entrevois ce qu'elle peut être au point de vue biologique et psychologique, mais, au point de vue de l'engagement dans le mal, cela me paraît se réduire à la contagion du mauvais exemple donné par les premiers mutants (p. 104). L'hypothèse ne me paraît être ni éclairante, ni nécessaire [1]. On discutera toujours sur ce grand problème du péché originel. P. Grelot y a apporté une contribution loyale et positive.

R. de V.

P. Grelot s'était attaché au péché originel « originant », celui d'Adam. L'étude de J. Scharbert [2] considère surtout le péché originel « originé », l'état dans lequel, à la suite de la faute d'Adam, chaque homme vient au monde. Il recherche si l'Ancien Testament contient un enseignement sur la transmission du péché originel, sur un péché héréditaire. Cela est nié par certains exégètes et théologiens, catholiques ou protestants. Scharbert estime que cet enseignement est déjà contenu dans *Gen.*, III, car on ne peut pas isoler ce chapitre de la suite des récits yahvistes

[1] Sur ces points, cf. K. Rahner, *Péché originel et évolution*, dans *Concilium*, 26, 1967, pp. 57-69, paru après les articles de P. Grelot.

[2] J. Scharbert, *Prolegomena eines Alttestamentler zur Erbsündenlehre (Quaestiones Disputatae* 37). 21 × 14; 128 pp. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1968.

de *Gen.*, IV-XI, ni de son insertion dans les développements successifs du Pentateuque jusqu'à sa rédaction finale. Il faut tenir compte aussi de l'environnement religieux d'Israël, de l'importance de la notion biblique de solidarité, de la conception biblique du péché (chap. I). Les Égyptiens, les Assyro-babyloniens, les Hittites ont exprimé, rarement il est vrai, l'idée que l'homme était foncièrement un pécheur; si l'on ne trouve nulle part chez eux une faute originelle d'un ancêtre commun à toute l'humanité, c'est parce que ces peuples sédentaires avaient perdu la mentalité de clan des nomades (chap. II). Cette mentalité a modelé les manières de penser, le droit, les coutumes, la religion de l'Israël primitif. Le peuple d'Israël est une communauté solidaire dans laquelle chacun est responsable pour l'ensemble, mais aussi où chacun participe à la bénédiction et à la malédiction, à la promesse et au jugement (chap. III). La notion biblique de péché dépend elle aussi de cette mentalité : la morale de l'Ancien Testament est une morale tribale, dont l'Alliance a fait une éthique du Peuple de Dieu; cela est manifesté par une étude du vocabulaire (chap. IV). Le Yahviste (chap. V) fut le premier à réfléchir sur l'origine de la condition pécheresse qui affecte l'humanité et il conclut que la mort, la peine, la souffrance, étant communs à Israël et aux autres peuples, doivent remonter aux origines de l'humanité; mais sa foi en l'Alliance lui dit que Dieu créateur ne peut avoir destiné l'homme qu'au bonheur. L'état idéal de *šalôm* a été détruit par une rupture de l'homme d'avec Dieu, ce que l'Ancien Testament appelle, ailleurs et par différents noms, le péché. Ce premier péché était déjà un acte solidaire, celui d'un étroit groupe humain, le couple. Cette rupture, du côté de l'homme, est irréparable et il va de soi pour le Yahviste, avec sa mentalité tribale, que les descendants du couple pécheur seront engendrés dans la même condition de *šalôm* perdu. Dieu n'est pas obligé de rendre aux descendants ce que les parents ont dilapidé; cependant, il continue de se préoccuper de l'homme et lui ouvre l'espoir qu'un jour la puissance du mal sera brisée, *Gen.*, III, 15. Scharbert estime que le Yahviste enseigne la croyance au péché héréditaire, si l'on comprend « péché » comme l'enchaînement des péchés actuels individuels et des conséquences du péché : c'est une dette qui se transmet et s'accroit, un « héritage ». Mais, à côté de l'héritage du péché se transmet aussi, au moins à partir d'Abraham, l'héritage de la promesse. Après l'époque du Yahviste (chap. VI), la mentalité tribale passe de plus en plus à l'arrière-plan et un nationalisme se développe qui fait qu'on oublie les vues universalistes du Yahviste, et cela explique qu'on ne trouve plus l'écho du récit de la chute originelle. Cependant, le problème du péché subsiste. Les Prophètes, l'Élohiste, le Deutéronome en cherchent l'origine dans l'histoire du peuple, ou d'une dynastie, ou d'une famille. De leur côté, les Sages et les Psalmistes constatent que tout homme est entraîné vers le mal, dès le sein de sa mère; le *Ps.* LI, 7 va plus loin et exprime la foi en un état héréditaire de péché. L'influence du Yahviste (chap. VII) renaît peu avant l'Exil lorsqu'il est combiné avec l'Élohiste. Écrivant pendant l'Exil, l'auteur sacerdotal n'a pas accepté le « péché héréditaire » au sens propre. Mais le rédacteur qui, sous Esdras, a combiné toutes les sources dans le Pentateuque actuel croit certainement que la chute d'Adam a eu des conséquences dévastatrices pour tous ses descendants et que chaque homme naît en état de péché. Finalement, les derniers livres sapientiaux reviennent au récit yahviste de la chute, *Sir.*, XXV, 24; *Sag.*, II, 23-24. Tout cela ne constitue pas une théorie unifiée, mais témoigne d'une tradition qui prépare Paul et le dogme du péché originel. En conclusion (chap. VIII), après avoir résumé son analyse des différents stades littéraires, Scharbert estime que les théologiens

devraient étudier le récit de la chute dans le contexte canonique final plutôt que dans son contexte yahviste originel. Puis il pose certaines questions aux théologiens. Le fait que le premier péché a engagé solidairement deux êtres humains signifie que, dans les discussions, l'engagement collectif doit rester au premier plan, et cela pourrait favoriser un polygénisme mitigé. Mais, comme « Adam » est un type, un concept collectif pour l'humanité primitive, Scharbert n'attache pas beaucoup d'importance à l'alternative monogénisme-polygénisme, qui lui paraît être, du point de vue théologique, un pseudo-problème. Généralement, l'auteur se demande si toutes les hypothèses que les théologiens font pour intégrer au dogme du péché originel la représentation moderne de l'homme et du monde ne sont pas des jeux de l'esprit plus ou moins inutiles. L'Ancien Testament témoigne sans équivoque du fait d'un péché d'origine, mais il est tellement équivoque sur les particularités du premier et décisif péché qu'il faut renoncer à faire de ces particularités des éléments constitutifs du kérygme obligatoire de la Bible. La faute originelle demeure un mystère que Dieu n'a pas voulu éclairer.

Cette conclusion est très sage et répond à l'impression qu'on éprouve en lisant tant d'études et de controverses récentes. Mais, puisque Scharbert a néanmoins écrit plus de cent pages sur ce sujet, il faut bien prendre position. Il y a de très bonnes choses dans son livre : l'intérêt donné aux notions de solidarité entre les membres d'un groupe et entre les générations d'une race, le souci de replacer le récit de la chute dans l'ensemble de la révélation de l'Ancien Testament. Il y a aussi des faiblesses : le manque d'une véritable exégèse des textes bibliques essentiels, *Gen.*, II-III; *Ps.* LI, 7; *Sir.*, XXV, 24; *Sag.*, II, 23-24; une théorie trop rigide et dépassée de la composition littéraire du Pentateuque. Pour parler franchement, je ne pense pas qu'il ait prouvé que l'Ancien Testament contienne la doctrine d'une transmission *héréditaire* du *péché* originel. Il y a aussi des idées étranges. Par exemple, l'usage qu'il fait de *Gen.*, VI, 1-4 est étonnant [1]. D'après lui, une vieille légende païenne expliquait l'origine d'une race fabuleuse de géants par l'union de dieux avec des mortelles. Elle serait devenue en Israël l'histoire d'une chute des Anges, mais elle n'aurait trouvé place ni dans le Yahviste ni dans l'écrit sacerdotal, parce qu'elle contredisait leur histoire des origines. Elle aurait été reprise par le dernier rédacteur sacerdotal mais avec un sens nouveau : les « fils de Dieu » sont les Séthites (cela a souvent été dit), qui sont restés fidèles, les « filles des hommes » sont les descendantes de Caïn (pp. 102-105). C'est une seconde faute originelle : pendant un certain temps, une lignée humaine, celle de Seth, a échappé à l'emprise du péché d'Adam et elle n'a été affectée par la contagion du mal que par son union avec la lignée de Caïn (pp. 110 et 112). J'ai peur qu'une fausse critique littéraire (le texte est yahviste) et une fausse exégèse (le texte ne parle pas d'une « chute ») ne soulèvent inutilement une nouvelle difficulté doctrinale. Mais le livre est certainement une pièce importante à ajouter au dossier de cette « question disputée ».

R. de V.

Livres historiques. — L'ouvrage de G. Auzou intitulé « La danse devant l'arche » est une étude du livre de *Samuel* [2]. Il fait suite aux volumes du même auteur sur

[1] Cf. déjà son article *Traditions- und Redaktionsgeschichte von Gn.* VI, 1-4, dans *BZ*, N. F. XI, 1967, pp. 66-78.

[2] G. Auzou, *La danse devant l'arche. Étude du livre de Samuel* (*Connaissance de la Bible*, 6). 19 × 14; 421 pp. Paris, Éditions de l'Orante, 1968.

l'Exode, Josué et les Juges, dont la *Revue* a dit le bien qu'elle pensait [1]. Après une introduction sur la composition du livre, son cadre historique et ses acteurs, surtout David, l'auteur suit le développement des deux livres canoniques, en y rattachant les autres textes bibliques qui s'y rapportent ou qui les éclairent. Spécialement, la prophétie de Natan, *II Sam.*, VII, est l'occasion d'un long et bon exposé sur le Messianisme jusqu'à son achèvement dans le Nouveau Testament, le « cheminement d'une espérance ». Les titres et sous-titres évocateurs, le style vivant, les rapprochements avec les littératures anciennes et modernes, toutes ces qualités rendent l'ouvrage très attrayant et l'on peut prédire son succès auprès des lecteurs non spécialisés auxquels il est destiné. Mais, derrière cette aisance, il y a beaucoup de sérieux et beaucoup de travail. On sent, sous-jacente à sa rédaction, une information étendue et une exégèse personnelle du texte, qui est intelligente et ouverte. Aux biblistes, qui sont bien obligés de lire des travaux pédants et rébarbatifs et qui en sont fatigués, je conseille d'ouvrir ce livre et de « danser » avec son auteur. Ils y trouveront un repos, et un profit.

R. de V.

Le *cycle d'Élie* a fait l'objet d'une dissertation de Odil Hannes Steck sur les rapports de la tradition et de l'histoire contemporaine dans ces récits [2]. Il y eut à l'origine certains récits particuliers qui se transmirent indépendamment, ainsi *I Rois*, XXI (Nabot) et *II Rois*, II (Ochozias), d'autres qui furent très tôt combinés, ainsi *I Rois*, XVII-XIX, où une histoire de la sécheresse et du retour de la pluie fut unie à une histoire du jugement de Dieu sur le Carmel dès avant la chute des Omrides. Ces traditions furent remodelées au début du règne de Jéhu; la noire figure de Jézabel, qui avait abusé de sa position de reine mère après la mort d'Achab pour lutter contre les prophètes et propager le culte de Baal, projeta son ombre sur les récits de *I Rois*, XVII-XVIII et XXI. Quelques dizaines d'années plus tard, la tradition passa par un nouveau développement : les guerres araméennes sous Hazaël mettaient la vie même d'Israël en danger; cette situation est expliquée par la scène de l'Horeb, où les partenaires ne sont plus Élie et Achab (et Jézabel) mais Élie et tout le peuple d'Israël. C'est alors, à la fin du IXe siècle avant J.-C., que la tradition sur Élie prit sa forme finale et fut probablement mise par écrit; il n'y eut ensuite que des additions secondaires et des modifications de forme avant son introduction dans l'histoire deutéronomiste ou à l'occasion de celle-ci. Dans tout cela, l'essentiel n'est pas la personne d'Élie ni les événements qui sont racontés, mais le jugement qu'il faut porter sur ces événements et qui est le jugement de Yahvé manifesté par les actions d'Élie. Cette tradition s'est transmise et développée dans le cercle des disciples d'Élisée, successeur d'Élie. L'analyse de O. H. Steck reprend, en la simplifiant, celle qui a été proposée par G. Fohrer en 1957, mais ce qui est nouveau est l'effort fait pour rattacher à des événements contemporains les étapes de ce développement et leur donner une chronologie précise. L'auteur étudie d'abord l'histoire de Nabot, pp. 32-77, qui présente avec celle de l'extermination de la maison d'Achab dans *II Rois*, IX-X des rapports certains qui sont antérieurs à la rédaction deutéronomiste. Mais les deux histoires

[1] Cf. *RB*, LXIX, 1962, pp. 132-134; LXXI, 1964, p. 610; LXXIII, 1966, p. 638.

[2] Odil Hannes STECK, *Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament*, 26). 24 × 16; 160 pp. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1968.

étaient d'abord indépendantes : elles ont été unies par la figure de Jézabel, qui avait tenu une place dans la révolution de Jéhu et qu'on introduisit dans l'histoire d'Achab; ceci nous vaut un long exposé sur Jézabel et sur la position de la *gᵉbirah* en Israël. La seconde partie de la démonstration, pp. 78-130, est centrée sur l'épisode de l'Horeb. L'élément le plus ancien de *I Rois*, XIX est celui d'Élie souhaitant mourir sous le genêt près de Bersabée; la tradition lui fit continuer sa route jusqu'à l'Horeb. Les rapports entre cette scène et la tradition du Sinaï sont longuement étudiés. L'auteur ne trouve aucun lien direct avec l'une des sources du Pentateuque mais considère que l'histoire d'Élie s'apparente à la tradition de l'Élohiste et du Deutéronome, ce qui semble évident. L'objet particulier de la dissertation a fait que les autres éléments du cycle d'Élie sont négligés : il n'y a que des allusions à l'histoire d'Ochozias et de l'oracle de Baal Zebub, *II Rois*, I, et le jugement de Dieu sur le Carmel, *I Rois*, XVIII, qui est si important pour comprendre Élie et la situation religieuse de son époque, n'a droit qu'à une page, pp. 79-80, et à deux longues notes, pp. 17-18 et 24. L'ouvrage paraît ainsi manquer d'équilibre, mais l'auteur s'est moins intéressé à l'état premier de la tradition sur Élie qu'aux étapes de son développement. Sur ce dernier plan, il nous a donné un travail neuf et très intéressant.

R. de V.

Le livre de M. Görg sur la *Tente de Réunion* a pour origine une dissertation présentée à la Faculté de Théologie Catholique de l'Université de Bonn [1]. Il contient une étude systématique de tous les textes qui mentionnent la Tente, en commençant par les plus récents, ceux de la tradition sacerdotale, spécialement *Ex.*, XXVI et XXXV. Dans le vocabulaire sacerdotal, *miškân* est un terme descriptif de la Tente, *'ohèl mô'éd* définit sa fonction : c'est l'endroit où les actes du culte sont accomplis par le personnel autorisé, les lévites. Quant au genre littéraire, cette description serait un « quasi-rituel » ou un « rituel au sens impropre »; on peut dire plus simplement que c'est un texte cultuel. L'intention du rédacteur est de présenter la Tente comme l'image exemplaire du Temple de Salomon, que Moïse a reçue de Dieu et qu'il a réalisée le premier. Cela est vrai, mais il faut ajouter que P abrite ce modèle sous une Tente, conformément à la tradition ancienne, dont il a reçu aussi le nom de *'ohèl mô'éd*. — La seconde partie étudie ce que Görg appelle la tradition « dynastique », en fait les textes de l'époque monarchique avant la construction du Temple. C'est la partie la plus contestable du livre. A l'origine de la « prophétie de Natan », *II Sam.*, VII, 1-7, l'auteur imagine deux dictons, l'un prononcé par David : « Le roi habite une maison de cèdre, mais Dieu habite une tente », l'autre prononcé par Yahvé : « Je n'ai pas habité une maison, mais je voyageais sous une tente et un abri. » D'après *I Sam.*, XVII, 54, David a déposé les armes de Goliath dans sa tente, באהלו, mais il faudrait lire באהלי : dans la Tente de Yahvé, le *yod* étant l'abréviation du nom divin. D'après *I Sam.*, XXI, 9-10, l'épée de Goliath était conservée au sanctuaire de Nob, mais ce sanctuaire serait identique avec le sanctuaire de Gabaon. D'après *I Rois*, II, 28 ss., Adonias se réfugie à la Tente de Yahvé, qui, d'après *I Rois*, I, 38-39, est à Giḥon, mais il faudrait corriger Giḥon en Gabaon, un vieux « sanctuaire de la Tente », où Salomon

[1] M. Görg, *Das Zelt der Begegnung. Untersuchung zur Gestalt der sakralen Zelttraditionen Altisraels (Bonner Biblische Beiträge, 27)*. 25 × 18; XVI-174 pp. Bonn, Peter Hanstein, 1967. — Prix : DM. 36.

pratiqua l'incubation, *I Rois*, III, 4 ss., et où, effectivement, *I Chron.*, XVI, 39 place le *miš kân* de Yahvé. Cet enchaînement de conjectures et de corrections textuelles sans autre appui qu'un texte très tardif est entièrement arbitraire. La Tente de Yahvé de *I Rois*, II est celle où David a déposé l'arche, *II Sam.*, VI, 17, et Görg n'a pas démontré le contraire. — La troisième partie est consacrée aux textes dits « élohistes » de *Nomb.*, XI, XII; *Deut.*, XXXI, et surtout *Ex.*, XXXIII, 7-11. Effectivement, ces textes représentent la plus ancienne tradition qui nous soit parvenue sur la Tente, *'ohèl mô'éd;* elle est présacerdotale et prédeutéronomiste, mais son attribution à l'Élohiste ne repose sur aucun argument solide. Je doute aussi qu'on accepte la dernière conclusion de l'auteur. Le nom de *'ohèl mô'éd*, utilisé par « l'Élohiste », aurait été donné à la Tente au sanctuaire de Gabaon et témoignerait d'une influence cananéenne; la preuve en serait que les textes ugaritiques parlent de l'assemblée *pḫr m'd* des dieux et disent que les dieux s'en vont à leur tente *(ahl)* et à leur demeure *(mškn)*. Je continue de penser que la Tente de Réunion, ou de Rencontre, ou de Rendez-vous, *'ohèl mô'éd*, est une institution du désert, un sanctuaire de nomades, et qu'elle a disparu avec la sédentarisation : il n'y a jamais eu à l'époque des Juges, à Gabaon ni ailleurs, un « sanctuaire de la Tente ».

R. de V.

Livres prophétiques. — La formation du livre d'*Isaïe* a été lente et progressive; c'est une tâche difficile que d'en déterminer les étapes et de situer dans leur véritable contexte historique tous les éléments constitutifs de ce grand recueil prophétique. Le Père Joachim Becker, S.J., a consacré soixante-dix pages à ce problème [1]. Il connaît parfaitement les travaux les plus récents et sait fonder ses options sur des arguments sérieux. Il rappelle d'abord les caractéristiques du mouvement prophétique en Israël avant Isaïe et présente ce dernier comme un prophète de cour, entouré de disciples et proche du Temple. Il analyse en premier lieu les trois oracles célèbres : VIII, 23-IX, 6 (rapproché des *Ps.*, II, XLV et CX), XI, 1-5 (qui se relie à ce qui précède) et VII, 10-16. C'est au service du roi régnant qu'Isaïe a prononcé ces oracles de salut qui ne font qu'actualiser la prophétie de Nathan en faveur de la dynastie davidique. L'A. se montre réservé quant à l'identifidation de la *'almāh*; l'opinion la plus vraisemblable, dit-il, serait peut-être d'y voir l'épouse d'Isaïe (c'est la thèse de J. J. Stamm). L'A. montre ensuite très clairement comment les oracles d'Isaïe ont été réinterprétés après l'exil dans une perspective toute nouvelle. *Is.*, XL-LV aurait été composé peu après 539; les oracles sur Cyrus auraient été écrits *ex eventu*; les poèmes du Serviteur, dans leur place actuelle, ne peuvent concerner que le peuple d'Israël et ne doivent pas être expliqués en dehors de leur contexte. Les nombreuses additions postexiliques du livre d'Isaïe ont pour fonction de réinterpréter les anciens oracles à la lumière des événements ultérieurs. Ainsi, II, 2-4 ne peut être d'Isaïe, pas plus que IV, 2-6. Un certain nombre de retouches et d'additions sont signalées dans V, 30; VI, 13; VII, 22; VIII, 8.22; IX, 2; X, 16-19; XI, 6-XII, 6, etc. L'A. passe plus rapidement sur XIII-XXXV (5 pages) et achève son étude par quelques considérations sur la « messianité » des oracles isaïens. Parler de messianisme avant l'exil serait un anachronisme. Une telle affirmation est contestable (cf. *RB*, 1958, p. 106; 1959, p. 134)

[1] Joachim BECKER, *Isaias — der Prophet und sein Buch* (Stuttgarter Bibel-Studien, 30). 20,5 × 13,5; 84 pp. Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1968. — Prix : DM 5.80.

car on n'est pas obligé de restreindre l'espérance messianique à une espérance purement eschatologique. D'autre part, si on a d'excellentes raisons de penser que *Mich.*, v, 1 ss est bien postexilique (cf. pp. 55, 72), il n'est pas encore démontré que les *Ps.*, II, XLV et CX, dans leur teneur actuelle, soient de l'époque monarchique. Tout en acceptant la plupart des datations proposées par l'A., il faut se garder ici d'affirmer de façon trop catégorique ce qui n'est le plus souvent qu'une vraisemblance historique.

R. Tournay.

C'est le Père John L. Mckenzie, S.J., qui a traduit et commenté la seconde partie d'*Isaïe* dans *The Anchor Bible* [1]. Il s'est acquitté très honorablement de cette tâche. A elle seule, l'introduction comporte une soixantaine de pages et traite, comme il se doit, du milieu historique, de la forme littéraire et du message religieux. *Is.* LVI-LXVI est présenté comme une collection de pièces provenant de divers auteurs, mais témoignant d'une communauté de thèmes et de situations. Le problème des poèmes du Serviteur est longuement discuté (dix-huit pages). L'A. propose une explication très proche de celle que soutient H. H. Rowley : le Serviteur est un cas de « personnalité incorporante », où les traits collectifs ne sont jamais entièrement absents. Figure individuelle, il récapitule en lui-même toutes les prérogatives religieuses et la mission d'Israël. Les quatre poèmes sont l'œuvre d'un disciple qui peut être l'éditeur d'*Is.*, XL-LV. Le mot « Israël » est gardé dans la traduction d'*Is.*, XLIX, 3; mais le commentaire le considère comme douteux. La traduction est claire, et les notes suffisamment nombreuses. Beaucoup de conjectures sont empruntées à celles qu'on trouve dans l'apparat critique de la Bible de Kittel. Il y aurait lieu, sans doute, d'en abandonner un certain nombre, tout en essayant de rendre compte du TM qui se situe à un niveau assez récent de la tradition, avec ses retouches et ses relectures (cf. *RB*, 1967, p. 120; 1968, p. 589 ss). L'A. cite souvent D. N. Freedman.

R. T.

Après quarante ans d'existence, la « Bible hébraïque de Kittel » se transforme et prend un nouveau nom, « Bible hébraïque de Stuttgart » (sigle BHS). Le premier fascicule paru contient le livre d'*Isaïe* [2]. Le texte de base demeure celui du manuscrit de Léningrad B 19ᵃ (L). Il a été collationné sur microfilm. On envisage aussi un fascicule contenant Ben Sira. Les caractères hébreux sont nouveaux. L'apparat critique a été entièrement révisé et assez allégé (certains le trouveront trop réduit); on l'a débarrassé de maintes conjectures inutiles, risquant d'induire en erreur les usagers de cette Bible classique. On a éliminé en particulier certaines retraductions d'après les versions. Les propositions ou conjectures qui ont été maintenues ou ajoutées ne représentent qu'une possibilité de solution et ne s'imposent point (ainsi *Is.*, LIII, 10 et 11). L'abondance des commentaires les rend d'ailleurs de moins en moins nécessaires. La principale innovation est la publication de la Massore par Gérard E. Weil. La grande Massore paraîtra prochainement dans un volume

[1] John L. McKenzie, *Second Isaiah* (The Anchor Bible, 20). 24 × 16; LXXIV-228 pp. New York, Doubleday & C., 1968. — Prix : 6 dol.

[2] D. Winton Thomas, *Liber Jesaiae* (Biblia Hebraica Stuttgartensia, 7). 23,5 × 15,5; XXIV-105 pp. Stuttgart, Württembergische Biblelanstalt, 1968. — Prix : DM 4.80.

annexe; c'est à elle que se réfèrent les nombres contenus dans l'apparat critique supérieur. La petite Massore, disposée dans la marge, est celle du manuscrit de Léningrad; c'est la première fois depuis la Bible rabbinique de Jacob ben Hayyim (1524-5) qu'elle est intégralement publiée. Dans une introduction, Gérard E. Weil nous explique en détail comment il a conçu et réalisé cette délicate entreprise.

R. T.

Professeur à la Faculté de Théologie Protestante J. A. Comenius à Prague, Miloš Bič a commenté pour le grand public les trois livres de *Sophonie*, *Nahum* et *Habaquq* [1]. Très respectueux du texte massorétique, mais aussi bon connaisseur des versions, l'A. sait replacer ces trois livrets dans leur contexte historique qu'il connaît fort bien, depuis la chute de l'empire assyrien jusqu'à l'exil babylonien. Période sombre et tragique qui n'est pas sans analogie avec les récents événements de Tchécoslovaquie. On sent à travers tout ce commentaire comme un frémissement lui aussi prophétique. Il ne peut être question de discuter ici telle ou telle option critique, toujours sujette à révision ou à discussion. Je me permets de renvoyer en particulier, pour *Hab.*, III, 7 ss à *RB*, 1965, p. 428. « Kushân » ne peut-il être une allusion à *Jug.*, III, 8-10? Si Habaquq est contemporain de Jérémie (p. 112), comment ce prophète appartient-il à une période antérieure à celle de Jérémie (p. 133). Peut-on traduire *'al* par « après » dans *Hab.*, II, 1 fin? Quant à la fin de *Sophonie*, ne doit-on pas y voir une addition postexilique faite par les éditeurs du corpus prophétique (comme pour *Amos*, *Michée*, etc.)? Le psaume inaugural de *Nahum* ne serait-il pas, lui aussi, une composition ultérieure? Je me contente de poser ici ces questions que l'A. n'avait pas à discuter en détail, étant donné le public auquel il s'adresse et qui lui saura gré d'une aussi originale contribution à l'exégèse de ces trois livres prophétiques.

R. T.

Les oracles d'*Ézéchiel* contre Tyr sont parmi les plus beaux, mais aussi parmi les plus difficiles poèmes de la Bible. H. J. van Dijk a essayé de les expliquer en multipliant les rapprochements avec les textes ugaritiques, grâce à une impressionnante érudition linguistique [2]. Son opuscule n'est pas à proprement parler un travail d'exégèse, mais un essai d'étude comparative, dans la ligne des recherches du Père M. Dahood. Il retient par exemple l'intéressant rapprochement, dans *Éz.*, XXVII, 32, entre *dumâh* et l'akkadien *dimtu* « tour ». Toutefois, plusieurs de ses suggestions offrent le flanc à la critique. Dans *Éz.*, XXVI, 2, la traduction de *'am* « peuple » par « cité, forteresse » ne s'impose point. Aucun des parallèles cités n'appuie cette signification (en particulier *Os.*, X, 14, étant donné la mention « tes guerriers » à la fin du v. 13). Tyr pouvait parfaitement être appelée la « porte des peuples », en raison du trafic important qui s'y faisait. L'expression « porte de mon peuple » appliquée à Jérusalem souligne sa qualité de métropole et son importance stratégique. Dans *Ruth.*, III, 11, cela veut dire « tout le monde ». Il

[1] Miloš Bič, *Trois Prophètes dans un temps de ténèbres. Sophonie-Nahum-Habaquq* (Lectio Divina, 48). 21,5 × 13,5; 136 pp. Paris, Éditions du Cerf, 1968. — Prix : 18 F.

[2] H. J. van Dijk, *Ezekiel's Prophecy on Tyre (Ez. 26, 1-28, 29). A New Approach* (Biblica et Orientalia, 20). 24 × 18,5; XII-149 pp. Rome, Institut Biblique Pontifical, 1968. — Prix : lires 2400; dol. 4.

est arbitraire de corriger « avec nous » (*Ps.*, XLVI, 8) en « notre forteresse ». Enfin, dans *Jér.*, VIII, 5, « Jérusalem » est omis par la LXX. La correction « je rassasierai d'elle mon épée » ne s'impose pas. Au v. 10, le suffixe *mem* (« leur poussière ») n'est pas nécessairement un *mem* enclitique, pas plus qu'à la fin du v. 12 où le TM *mayim* peut n'être qu'une variante, à laquelle on peut préférer *hayyam* des versions; de plus, on peut laisser à *btk* le sens de « au milieu de », comme l'akkadien *ina qabal*. On ne voit pas pourquoi, au v. 15, *hălō'* n'aurait pas le sens interrogatif; quant au *lamed* devant « Tyr », rien n'oblige à y voir une particule du vocatif (de même dans XXVII, 3). Dans XXVII, 3, 8, 35, faut-il donner à *yošeb* « habitant » le sens de « roi »? L'hébreu dispose de nombreux mots pour dire chef, gouverneur, prince, souverain... Il est toujours préférable de laisser aux mots leur sens normal, habituel, sauf preuve du contraire. Dans XXVII, 5, le duel *lūḥōtāyim* peut se traduire « les (deux) bordages » sans correction. Par contre, la conjecture *'elyōnê* permet de retrouver le vers élégiaque : « Des plus hauts chênes de Bashan, on a fait tes rames. » Au v. 8, « tes sages » n'a pas à être corrigé; un enclitique *kî* est fort problématique et tous les exemples cités sont contestables; il ne faut pas oublier que le passage de la deuxième à la troisième personne, et vice versa, n'est pas rare; les poètes aiment interpeller. Sur les vv. 12 ss., voir l'étude de G. Garbini dans les *Mélanges G. Rinaldi*, 1967, pp. 311-315. Si les remarques sur *min* (à propos de XXVII, 33) et les suffixes exprimant le datif (pp. 107-108) offrent un certain intérêt, on peut regretter qu'au chapitre XXVIII, il ne soit fait aucune mention du mythe du ba'al Melqart-Héraclès, le dieu de Tyr, appelé le « philosophe ». C'est pourtant ce mythe qui pourrait rendre compte de plusieurs détails déconcertants, comme les « pierres de feu » qui font penser au bûcher de Melqart, allumé pour l'*égersis* ou réveil printanier du dieu (cf. *RB*, 1963, p. 289); on sait que la légende de Phaéton dérive du thème syro-phénicien de la chute du héros (cf. *RB*, 1957, p. 127). L'histoire des religions apporte ici beaucoup plus de lumière que la philologie ugaritique. La conjecture « ô serpent de perfection » (XXVIII, 12) méconnaît le sens figuré de *ḥōtām* « sceau », image appliquée à Zorobabel dans *Ag.*, II, 23, et à Mahomet dans la Sourate XXXIII, 40. Le roi de Tyr était « un sceau achevé, un parangon de beauté ». Dans XXVIII, 13, l'A. combat avec raison l'interprétation sexuelle de E. Lipinski; mais ne pourrait-on voir dans les *tuppîm*, sans corriger le TM, des disques métalliques (cf. É. DHORME, dans *Bible de la Pléiade*, II, p. 543)? La connaissance de l'ugaritique est utile pour l'exégèse, mais un millier d'années séparent Ras Shamra d'Ézéchiel! Surtout, la première tâche de l'exégète est de comprendre le texte reçu, et non de fabriquer un texte original aussi problématique qu'irréel.

R. T.

Les fascicules 13 à 15 du magistral commentaire d'*Ézéchiel* dû au professeur Zimmerli [1] embrassent les difficiles chapitres XL à XLVII (v. 21). Comme dans les précédentes livraisons, les pages réservées à la critique textuelle et à la critique littéraire sont particulièrement soignées. L'A. cherche à démêler la complexe histoire de la formation de la « Tôrâ » et à délimiter la part des additions successives. Les problèmes d'archéologie, d'architecture, de topographie (chap. XLVII-XLVIII)

[1] Walther ZIMMERLI, *Ezechiel* (Biblischer Kommentar. Altes Testament, XIII, 13-14, 15). 25 × 17,5; pp. 979-1138 et 1139-1218. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1967-1968. — Prix : broché, 15,50 DM et 7,75 DM.

ne sont pas négligés et longuement discutés. Six figures aident le lecteur à comprendre les descriptions, en particulier celle de la porte orientale, comparée à celles de Hasor, Gézer et Mégiddo. L'A. ne ménage pas les rapprochements avec la Mésopotamie, mais demeure prudent dans ce domaine comparatif. Les questions concernant le calendrier, les fêtes, le rituel, le personnel du Temple, les sacrifices, etc. sont longuement débattues. C'est dire qu'on trouvera dans ce grand commentaire, presque achevé maintenant, une mine inépuisable de renseignements et de suggestions. Nous en sommes très reconnaissants au professeur Zimmerli.

R. T.

Les livres d'*Aggée* et de *Zacharie* se présentent sous la forme d'une chronique aux dates très précises; leur état définitif semble résulter d'un grand travail rédactionnel. Dans un volume compact, fort bien documenté [1], le Père W. A. M. Beuken, S.J., s'est attaché à délimiter la part de cette élaboration rédactionnelle et à en définir les caractéristiques. Il montre comment les oracles des deux prophètes du retour se présentent à l'intérieur d'une tradition dérivée de la tradition « deutéronomique » et issue des cercles lévitiques. Ce sont eux qui sont responsables des sections nettement parénétiques où l'on sent l'écho de prédications et de commentaires actualisant les oracles des prophètes. C'est ainsi, par exemple, que *Zach.*, III, 7 est très proche de *Jér.*, XXXIII, 17-18, 21-22 ainsi que de *II Chron.*, XIII, 11. Le Chroniqueur appartiendra à ces mêmes milieux lévitiques. Après la disparition prématurée de Zorobabel, ceux-ci ont rehaussé le prestige de Josué, le grand prêtre, à un moment où le haut sacerdoce obtenait la prééminence et l'autorité suprême sur la communauté judéenne. Le texte reçu comporte plusieurs retouches intentionnelles effectuées par les scribes lévitiques (il faut lire *Ag.*, II, 15-19 après I, 15a). Parmi les visions de Zacharie, l'A. étudie surtout les troisième et quatrième visions qui se rapportent à Josué et à Zorobabel. Pour rendre compte de *Zach.*, III, 8-10, il s'inspire de la remarquable étude de A. Petitjean, parue dans *ETL*, XXLII, 1966, pp. 40-71. Comme on pouvait s'y attendre, ces versets difficiles s'éclairent à la lumière de rapprochements avec les inscriptions des rois néo-babyloniens. Il y a là une série de contacts très caractéristiques. Il ne faut pas oublier que Zacharie appartenait à la *golah*; nombreux sont les liens qui l'unissent à son illustre prédécesseur Ézéchiel dont l'œuvre présente tant de « babylonismes ». Un certain nombre de détails obscurs, dans les visions, peuvent être interprétés en recourant ainsi au monde mésopotamien. Par ailleurs, l'importance du travail de la tradition révèle l'intensité de la vie spirituelle des Judéens à l'époque perse. — Page 157, note 2, 2e ligne du bas, lire *mippî*.

R. T.

Le livre de Peter R. Ackroyd sur *l'exil et la restauration* [2] reprend en les complétant des conférences prononcées en 1962 à l'Université de Cambridge. L'A. est un spécialiste des livres d'*Aggée* et de *Zacharie* qu'il a commentés dans de nom-

[1] W. A. M. Beuken, S. J., *Haggai-Sacharja 1-8. Studien zur Überlieferungsgeschichte der frühnachexilischen Prophetie* (Studia Semitica Neerlandica, 10). 24,5 × 16; 350 pp. Assen, Van Gorcum & Comp. N. V. — Dr. H. J. Prakke & H. M. G. Prakke, 1967. — Prix relié, fl. 26.90.

[2] Peter R. Ackroyd, *Exile and Restoration. A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century. B. C* (The Old Testament Library). 23 × 15,5; XV-286 pp. Londres, SCM Press Ltd, 1968. — Prix : 55 sh.

breux articles. Il dresse d'abord un tableau d'ensemble de l'arrière-plan historique du VIe siècle. Puis il traite successivement des oracles de Jérémie, de l'histoire deutéronomique, du code de sainteté, du livre d'*Ézéchiel*, des oracles de la deuxième partie d'*Isaïe* (il met en garde contre une exégèse des quatre chants du Serviteur, isolés de leur contexte). Les chapitres concernant *Aggée* et *Zacharie* sont particulièrement approfondis. L'A. cite souvent le récent livre de W.A.M. Beuken (1967). Il traite aussi d'un certain nombre de psaumes et d'oracles généralement situés durant le temps de l'exil; ce fut là vraiment pour Israël une époque créatrice, portant en germe toute la richesse théologique et religieuse qui se développera ultérieurement au sein du judaïsme. On trouvera dans les notes une foule de références utiles et un certain nombre de discussions techniques, portant en particulier sur la critique textuelle.

R. T.

Dans un livre rédigé avec humour et agrémenté de onze illustrations, Elias Bickerman présente au grand public *Jonas*, *Daniel*, *Qohéleth* et *Esther* [1]. Ces études n'apportent rien de très nouveau dans le domaine de l'exégèse proprement dite, mais supposent une énorme érudition historique et une culture de grand humaniste. L'exposé sur *Jonas* réutilise les matériaux contenus dans un article intitulé *Les deux erreurs du prophète Jonas*, et publié dans *RHPR*, XLV, 1965, pp. 232-264. Plus de 80 pages sont consacrées au livre de *Daniel*, et seulement 26 au livre de *Qohéleth* (ce dernier essai dépend étroitement des travaux de H. L. Ginsberg). Quant aux pages sur *Esther* grec, elles reproduisent l'article publié dans *Proceedings of the American Academy of Jewish Research*, V, 20 (1954) et sont particulièrement intéressantes. Spécialiste des temps hellénistiques, l'A. se montre aussi familier de la patristique, du rabbinisme, de la littérature médiévale et de la pensée moderne.

R. T.

Livres didactiques. — Jadis trop méconnue, la « sagesse israélite » suscite de plus en plus de travaux, surtout en ce qui concerne ses origines et ses plus anciennes manifestations, Hans-Jürgen Hermisson s'est attaché à l'étude de *Proverbes*, x-xxix [2], pour essayer d'en situer la genèse progressive à l'époque monarchique et de déterminer si ces sentences sont d'origine populaire ou si elles proviennent des cercles de sages. Sa conclusion est que la plus grande partie de ces proverbes ont vu le jour dans les écoles de scribes et de sages, sans doute à l'ombre du Temple et de la cour des rois. Le même processus se rencontre d'ailleurs en Mésopotamie et en Égypte. L'A. est au courant des derniers travaux sur la question. Il se réfère souvent à O. Eissfeldt et U. Skladny (cf. *RB*, 1963, pp. 464-465). Il rapproche un certain nombre de proverbes des monitions et des lois apodictiques. Il discute aussi le problème des rapports d'Amos avec les cercles de sagesse. Il analyse très en détail *Prov.* x-xv pour déterminer les divers facteurs qui ont abouti aux grou-

[1] Elias Bickerman, *Four Strange Books of the Bible. Jonah, Daniel, Koheleth, Esther.* 22 × 14; x-240 pp. New York, Schocken Books, 67 Park Avenue, 1967. — Prix : dol. 7.50.

[2] Hans-Jürgen Hermisson, *Studien zur israelitischen Spruchweisheit* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 28). 23,5 × 15,5; 208 pp. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1968. — Prix : broché, DM 22.80; relié toile, DM 24.80.

pements actuels. Beaucoup de ces derniers ne sont pas le fait d'un simple collectionneur, mais d'un auteur opérant des sélections et des rapprochements intentionnels. L'A. procède aussi à une analyse littéraire assez poussée d'un grand nombre de proverbes du point de vue de la syntaxe. C'est donc une étude approfondie qui nous est ici proposée et qui retiendra sans nul doute l'attention des spécialistes de la sagesse israélite.

R. T.

Gianfranco Nolli pense que le *Cantique des Cantiques* [1] a pris naissance dans une ambiance de cour royale, au temps de Salomon, et qu'il faut tenir compte de la mention de ce roi dans le titre du livre. L'influence égyptienne s'exerçait depuis longtemps en Phénicie, et les chants d'amour de la vallée du Nil étaient certainement connus en Syrie-Palestine avant le temps de la monarchie israélite. Le *Cantique* aurait été à l'origine un recueil de chants nuptiaux. Mais un rédacteur l'aurait remanié après l'exil en le transposant dans la ligne de l'allégorie nuptiale des prophètes. C'est lui qui aurait introduit des mots rares, exotiques, empruntés au perse (comme *pardes*, *'egoz*, *nered*) ou à d'autres langues (comme *'appiryon*), pour donner une impression de mystère en évoquant le thème de l'alliance entre Yahvé et son épouse, la nation israélite. Il y aurait donc dans notre *Cantique* canonique deux significations qui, bien loin de s'opposer se compléteraient. Cette tentative pour concilier deux exégèses apparemment contradictoires est intéressante; elle reconnaît en particulier le bien-fondé d'une exégèse *allégorisante* du poème dans sa teneur définitive. Mais on ne voit pas très bien quels critères invoquer pour discerner ce qui serait d'époque salomonienne et ce qui daterait d'après l'exil. L'unité littéraire du *Cantique* n'existerait pas, cinq siècles au moins séparant les deux « niveaux » de formulation. De plus, l'influence égyptienne s'est exercée à toutes les époques; un poète juif d'époque perse a pu tout aussi bien imiter ses confrères égyptiens. Surtout, est-on obligé de corriger le texte reçu comme le fait l'A.? Ainsi, dans I, 6, *yiššal* « fut dévasté »; dans II, 5, *šišōt* « breuvage » (?); dans II, 17, *b^etōr* « aux environs »; dans III, 7, *šellî š^elēmāh* « préparé pour moi » (curieuse construction); dans VII, 10, *larīrī ul^emō ša(')rīm* « à ma salive et à mes chairs intimes » (construction bizarre). Ne pouvant rendre compte de VI, 12, l'A. propose « tu me stupéfais avec ta douceur, fille de noble lignée »; on est très loin du TM! Je crois en avoir rendu compte par un rapprochement avec les récits de la translation de l'arche d'alliance depuis le pays des Phillistins jusqu'à Qiryat-Yéarim (*I Sam.*, VI-VII) et Jérusalem (*II Sam.*, VI). Je traduis : « Je ne connaissais pas mon amour : il a fait de moi les chariots d'Ammi-nadib! » Le nom d'Abinadab (*I* et *II Sam.*) est très proche du nom symbolique, Amminadib, « mon peuple est généreux »; ce dernier nom met l'accent, comme le montre bien *I Chron.*, XXIX, sur les dispositions exigées par Dieu de son épouse. Le Seigneur réside en Sion et repose sur elle (cf. *Ps.*, CXXXII, 8.14) comme jadis sur les deux chariots. Il a choisi la Terre Sainte pour y demeurer, s'y faire aimer et servir. Israël est ainsi devenu le peuple « théophore ». Dans *Éz.*, XXXVII, 27, Dieu déclare : « Je ferai ma demeure *au-dessus* d'eux, et je serai leur Dieu et ils seront mon peuple. » Avant l'exil, prêtres et lévites pouvaient seuls « porter » l'arche d'alliance; désormais, le peuple entier est comme sacralisé (cf. *Is.*, LXI, 1; LXVI, 21) (cf. R. TOURNAY et M. NICOLAÏ,

[1] Gianfranco NOLLI, *Cantico dei Cantici* (La Sacra Bibbia). 24,5 × 17; 144 pp. Turin-Rome, Marietti, 1968. — Prix : 1 500 Lires.

Le Cantique des Cantiques, Commentaire abrégé, 1967, pp. 128-129). Un texte comme VI, 12 résiste à toute interprétation purement « nuptiale » ou « amoureuse » et nous oblige à chercher une allusion à l'histoire du peuple de Dieu. Ne serait-ce pas celle qui vient d'être proposée? La translation de l'arche fut un événement capital, aux conséquences incalculables pour Israël. Quoi qu'il en soit, on sera reconnaissant à G. Nolli d'avoir essayé de surmonter le dilemme. Détaché de l'ensemble, plus d'un passage du *Cantique* n'est assurément qu'un chant d'amour, d'ailleurs très noble et déjà religieux, puisqu'il glorifie l'union de l'homme et de la femme, telle que Dieu l'a voulue et consacrée. Mais tout prend une résonance nouvelle dans l'ensemble canonique, où tant de passages rappellent le langage de l'Alliance. Le caractère savant et érudit de cet écrit raffiné, fait incontestable reconnu aujourd'hui par l'ensemble des exégètes, interdit d'y voir un simple recueil de chants populaires plus ou moins folkloriques.

R. T.

D'apparence modeste, le commentaire de l'*Ecclesiaste* [1] rédigé par le Père A. Barucq offre au grand public une excellente présentation d'un livre biblique particulièrement difficile. On ignore encore ce que signifie le nom de Qohéleth Ce qui est sûr, c'est que cet auteur « endosse la personnalité d'un roi, de Salomon plus précisément » (p. 10). Si comme il semble évident, *qohéleth* dérive de *qahal* « assemblée », je propose de voir dans ce terme une allusion à deux épisodes fameux de la vie de Salomon. A Gabaon, ce roi reçoit la sagesse « au milieu d'un peuple nombreux » (*I Rois*, III, 8); et lors de la dédicace du Temple, il bénit l'assemblée d'Israël (*qahal*, mot deux fois répété dans *I Rois*, VIII, 14) qui s'était réunie (verbe *qahal*, *I Rois*, VIII, 2). Comme celui dont il se réclame, il n'est pas étonnant que le pseudo-Salomon soit appelé l'homme de l'assemblée, bien que les perspectives historiques soient totalement différentes. Il vivait à la fin du IIIe siècle; en plus des indices relevés par A. Barucq, rappelons que certains exégètes voient dans IX, 13 ss. un écho de l'histoire d'Archimède, tué en 212 à Syracuse par les Romains. J'apprécie la traduction « pure absurdité, tout n'est qu'absurdité »; certains passages, comme III, 18-21, préludent en quelque sorte à une philosophie de l'absurde, telle qu'elle apparaît chez les existentialistes modernes (cf. pp. 91, 213). Mais Qohéleth croit en Dieu et le craint; il désire une explication du monde et de l'homme à la mesure de sa foi. Sans sombrer dans l'agnosticisme ou le scepticisme, il fait loyalement son auto-critique et celle de tous les sages qui l'ont précédé. Il attend que Dieu ait dit son dernier mot.

Le texte hébreu de *Qohéleth* est souvent obscur. Mais il faut se garder de le corriger arbitrairement. A. Barucq a fait un gros effort pour le rendre intelligible, parfois au moyen de transpositions. Il faudrait ainsi lire II, 12b entre 18 et 19 (p. 69). Comme il s'agit ici du successeur du « sage » Salomon, son fils Roboam, responsable par sa sottise du schisme des dix tribus, je crois qu'on peut laisser en place ce verset qui introduit bien le développement sur sagesse et sottise. A la fin du v. 12, on lit dans plusieurs mss. hébreux « ce qu'il (le roi) aura déjà fait de lui », c'est-à-dire ce que Salomon aura fait de son fils en lui donnant de mauvais exemples. La traduction proposée pour III, 15 « et Dieu cherche le persécuté » (cf. *Bible de Jérusalem*) n'a aucun lien avec le contexte; je préfère comprendre :

[1] A. Barucq, *Ecclésiaste. Qohéleth. Traduction et commentaire* (Verbum Salutis, Ancien Testament, 3). 18,5 × 11,5; 216 pp. Paris, Beauchesne, 1968.

« La Divinité va rechercher ce qui a disparu », autrement dit, Dieu réédite le passé (cf. I, 9-10). A propos du « fil triple » (IV, 12; cf. *RB*, 1968, p. 138), signalons que ce proverbe figure aussi sous sa forme assyrienne dans l'épopée de Gilgamesh (texte restitué par B. LANDSBERGER, dans *RA*, LXIII, 1968, pp. 108-109). Corrigé d'après Horst, V, 6ᵃ serait une variante du v. 2, tandis que 6ᵇ « alors crains Dieu » se rattacherait au v. 5. Une autre solution semble possible : transposer « paroles » et « rêves ». D'où la traduction : « Car dans l'abondance des paroles, il y a beaucoup de rêves et de sottises ». Le TM serait peut-être une relecture dirigée contre l'oniromancie, si en vogue aux temps ptolémaïques. Pour V, 8, apparemment corrompu, je risquerai la traduction suivante : « Et à tous, la terre profite; un roi est tributaire de l'agriculture. » Le v. 7 explique comment chacun esquive ses responsabilités en se réclamant de son chef hiérarchique. On nous dit ensuite que l'exploitation de la terre demeure la source essentielle de profit; les rapports humains sont conditionnés par la prospérité agricole; le roi lui-même en dépend. Faut-il considérer VII, 7 comme une addition hors contexte? On pourrait y voir une affirmation des limites de la sagesse, leit-motiv de Qohéleth; même le sage peut se laisser intimider par la violence ou séduire par un pot-de-vin. Chantage et corruption ont ainsi raison de la prétendue sagesse. VIII, 2 est corrigé d'après les versions; mais aucune note ne signale cette correction textuelle. Au lieu de « méchanceté » (VIII, 8), on lit « richesse » avec une métathèse; cette correction ne me semble pas s'imposer si on relie le v. 8 à la suite qui parle de tyrannie et de méchants. Dans IX, 1ᵇ, ne peut-on comprendre : « Tout cela le devance »? C'est Dieu qui mène l'activité des hommes et fait tout ce qu'il veut. Tout pouvant arriver, on ignore qui mérite l'amour ou la haine. X, 1ᵃ serait une glose en prose illustrant IX, 18ᵇ (séparé de 18ᵃ). Le texte demeure incertain; mais le thème général du passage semble être le suivant : un peu de sottise coûte plus cher que sagesse et gloire; une seule maladresse gâte beaucoup de bien; quelques mouches gâtent le meilleur parfum; un peu de folie entraîne de lourdes dépenses. — Quelques *errata* dans la transcription de l'hébreu, p. 83, n. 45 *(nirdaf)*; p. 145, n. 111 *(miṣwah)*.

R. T.

Friedrich Ellermeier livre aux biblistes la première partie de ses recherches sur *Qohéleth*[1]. Il réserve pour plus tard les problèmes concernant la langue, le vocabulaire, les parallèles, la doctrine, etc. et s'attache ici à la structure de cet écrit déconcertant, aux divers éléments qui le composent, aux types d'argumentation, aux formes littéraires, aux problèmes de traduction. D'après lui, ce recueil n'offre pas d'unité, mais est le résultat d'un travail rédactionnel; on aura groupé, grâce à des mots-crochets et à des similitudes de thèmes, des sentences de Qohéleth en y ajoutant plusieurs gloses et additions (en particulier au début et à la fin). Quelques séries sont analysées (VII, 1-14; IV, 17-V, 11; IX, 17-X, 20, etc.) et un tableau général de ces unités est présenté. L'effort de l'A. se porte principalement sur la structure syntaxique, les liens logiques, les constructions asyndétiques, etc. De nombreux versets sont étudiés en détail et interprétés de façon originale. La signification concessive de la particule *gam* se dégage nettement en beaucoup de

[1] Friedrich ELLERMEIER, *Qohelet. Teil I, Abschnitt 1. Untersuchungen zum Buche Qohelet.* 21 × 15; XI-371 pp. Herzberg am Harz, Verlag Erwin Jungfer, 1967. — Prix : broché DM 32.50; relié toile, DM 36.

passages. De même, *kî* aurait un sens concessif dans XI, 1-2. L'A. propose de comprendre ainsi IV, 16 : « Es ist kein Absehen der Volksmenge bei jedem, der ihr Führer geworden ist, auch wenn man sich später seiner nicht mehr freut. » Dans un appendice, il examine à fond III, 11. Comme il faut donner à *ʿōlām* le sens qu'il a partout ailleurs dans Qohéleth, à savoir « Unaufhörlichkeit », on est conduit à voir dans *kol* l'antécédent de *bᵉlibbām*. D'où la traduction : « Dieu a fait toute chose belle en son temps, bien qu'il ait mis en elles (en leur intérieur) la durée sans fin. » L'homme est impuissant à embrasser ce flux indéfini et interminable; seul, Dieu peut le connaître. Le suffixe pluriel se rapporte alors à toutes les choses, prises collectivement, par opposition à chaque événement, à chaque être individuel. C'est là une interprétation originale qui retiendra l'attention des exégètes (sur ce verset, voir H.-P. MÜLLER, *Wie sprach Qohälät von Gott?*, dans *VT*, XVIII, 1968, pp. 509-511).

Dans un fascicule annexe [1], l'A. a repris en le complétant un article paru dans *ZAW*, LXXV, 1963, pp. 197-217 et traitant du sens de *ḥūš* dans *Qoh.*, II, 25. Des parallèles akkadiens, notamment dans les lettres de Mari, il ressort que ce verbe ne signifie pas « jouir », mais « se soucier, être dans la gêne »; c'est le sens adopté par divers auteurs (Pautrel, Zorell, Scott, Loretz); il convient fort bien au contexte, en opposition à « manger », c'est-à-dire « satisfaire son appétit ».

R. T.

Werner Dommershausen a soumis le livre d'*Esther* à une analyse littéraire assez poussée [2]. Il a traduit chaque section en allemand et les a ensuite étudiées au point de vue du style, tant du point de vue de la syntaxe que des procédés de style : chiasmes, répétitions, assonances, parallélismes, inclusions, symétries, contrastes, jeux de mots, etc. Cette analyse lui permet de dégager les divers thèmes sous-jacents et les genres littéraires. Plusieurs passages ont des affinités avec la littérature sapientielle (ainsi I, 10-22; V, 1-8; VI, 12-14). Les chapitres III et VIII ont une structure parallèle. Il ne faut pas chercher dans le livre d'*Esther* une histoire au sens strict. Les Juifs de la diaspora orientale ont sans doute emprunté une fête d'origine perse, fête joyeuse de printemps, et lui auront donné un nouveau contenu, joyeux lui aussi. L'A. rejoint ici l'opinion exprimée par A. Barucq dans *Judith-Esther* (Bible de Jérusalem), 2ᵉ éd., p. 89. Il reprend aussi une suggestion de T.H. Gaster rapprochant Purim de l'ancien perse *fra-par-pur* qui voudrait dire « premier » (p. 133). Le mot *fra-* est un préfixe du vieux perse qui signifie « avant »; d'où *fratama*, *fratara*, *fravata*, etc.; c'est le grec πρό et le latin *pro* (cf. R. G. KENT, *Old Persian*, 2ᵉ éd., 1953, p. 197); en outre, *paruva-* signifie « être avant dans le temps ou le lieu » (*ibid.*, p. 196) et correspond au grec ionien πρώτος. On aurait ensuite rapproché le mot de l'akkadien *puru* « sort ». Dans la bibliographie, je ne vois pas mentionné l'article de W. H. Brownlee, publié dans la *RB*, 1966, pp. 161-185; il est vrai que l'A. s'occupe du texte hébreu et non des parties grecques ajoutées après coup.

R. T.

[1] Friedrich ELLERMEIER, *Qohelet. Teil II, Abschnitt 2. Einzelfrage Nr. 7. Das Verbum* חוּשׁ *in Qoh 2,25. Akkadisch ḫâšu(m) « sich sorgen » im Lichte neu veröffentlichter Texte.* 25,5 × 16; 35 pp. Herzberg, Verlag Erwin Jungfer, 1968. — Prix : broché, DM 5,80.

[2] Werner DOMMERSHAUSEN, *Die Estherrolle. Stil und Ziel einer alttestamentlichen Schrift* (Stuttgarter Biblische Monographien, 6). 23 × 16; 174 pp. Stuttgart, Verlag Katolisches Bibelwerk GmbH, 1968. — Prix : DM 20.

Théologie de l'Ancien Testament. — Douze articles et conférences rédigés par Norman W. Porteous entre 1946 et 1967 ont été réunis dans un recueil intitulé « Vivant le mystère [1] ». Les trois premiers exposés traitent de la *Théologie de l'A.T.*, de sa nature, de la sémantique et de la symbolique religieuses, du langage biblique et de la présentation systématique de la foi d'Israël. Deux articles examinent les bases de la doctrine morale des prophètes et les relations que ceux-ci mettaient entre rituel et moralité, religion et éthique. Une étude sur la sagesse « royale » en Israël et chez les peuples voisins, depuis Salomon jusqu'à la prédication évangélique, est suivie d'un essai sur l'histoire du symbole Jérusalem-Sion à travers la Bible. Le rôle des prophètes dans la transmission des anciennes traditions et leur actualisation dans le culte est ensuite discuté. Un exposé est consacré au traitement du pauvre et aux dispositions légales qui le concernent dans les différents codes israélites. Les deux derniers articles envisagent l'actualité de l'A.T. comme règle de vie, et le rôle de la théologie biblique dans l'Église et dans l'Université. Dans tous ces développements, l'A. met bien en relief l'aspect inchoatif de l'A.T. et son « accomplissement » par Jésus et son Église. Il dépasse le plan purement scientifique et technique pour faire droit aux exigences pastorales et s'adapter au grand public.

R. T.

L'idée que la divinité agit dans l'histoire des hommes et se révèle par les événements n'est pas particulière à l'Ancien Testament. Bertil Albrektson a réuni, dans une monographie consacrée à ce problème [2], un certain nombre de textes sumériens, assyro-babyloniens, hittites, (mais non égyptiens), d'où l'on voit tel ou tel dieu intervenir en faveur de ses fidèles et réaliser ses plans. Dans la pensée des anciens, la divinité gouverne aussi bien la nature que l'histoire; le roi estson vicaire ou son substitut; la parole souveraine de la divinité ne connaît pas d'obstacle. Avant le livre de *Daniel*, on ne verrait pas apparaître dans la Bible, à proprement parler, le thème d'un plan divin préétabli. Dans une inscription de Nabonide, la destruction par Sennachérib des sanctuaires de Babylone n'est pas interprétée comme un signe de la faiblesse de Marduk, mais au contraire comme une preuve de sa puissance et de sa colère contre les habitants de cette cité. On le voit, l'A. met en garde contre une interprétation abusive du thème de l'histoire du salut en Israël. Mais il reconnaît que l'Exode, par exemple, a pris en Israël une signification particulière et typique. Incorporé dans la culte, un tel événement tend à sortir du temps et à prendre une dimension cosmique, comme la création du monde par Marduk. Il revêt alors un aspect « mythique », sans pour cela se diluer (l'A. pense ici à Bultmann). Ce qui importe, ce n'est pas tant l'événement auquel est mêlée la divinité que son interprétation religieuse, la façon dont on en parle, la révélation qui l'accompagne et qui ne peut être déduite simplement de ces événement. Cette révélation réside dans les paroles qui concernent l'histoire, non dans l'histoire elle-même; et c'est son contenu qui, en Israël, n'a point de parallèle. Ce

[1] Norman W. Porteous, *Living the Mystery. Collected Exsays.* 23 × 15; xii-188 pp. Oxford, Basil Blackwell, 1967. — Prix : 35 sh.

[2] Bertil Albrektson, *History of the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel* (Coniectanea Biblica, Old Testament Series, 1). 23 × 15,5; 138 pp. Lund CWK Gleerup, 1967. — Prix : 26 cour. suéd.

que nous apprenons alors sur Yahvé, ses intentions, sa vraie nature, est tout différent de ce que nous savons des autres dieux de l'Ancien Orient. Assurément, mais ne faut-il pas maintenir que cette Révélation demeure intimement liée au cours de l'histoire biblique, et que cette dernière est orientée vers une fin transcendante, l'avènement du Roi-Messie et le règne de Dieu parmi les hommes? Il ne s'agit plus ici d'événements isolés, mais d'une suite ininterrompue de faits convergents et significatifs, voulus par Yahvé pour préparer son peuple à la mission qui lui est réservée. On est ici très loin de tel ou tel épisode dans lequel Enlil, Marduk, etc. semblent être impliqués aux yeux de leurs fidèles. La Révélation n'est pas une doctrine abstraite qui aurait été peu à peu inculquée aux Israélites, mais une prise de conscience progressive des rapports particuliers existant entre eux et Yahvé, et le résultat d'un dialogue qui s'est développé en fonction des vicissitudes historiques, celles-ci conditionnant celui-là.

R. T.

Une importante monographie de Hans Heinrich Schmid traite de la notion de « justice » en tant qu'ordre cosmique, c'est-à-dire dans son acception la plus large [1]. Tel est en effet le sens fondamental de *ṣedeq*, *ṣedāqa*, dans l'Ancien Testament. L'A. se livre à une enquête exhaustive à la suite de beaucoup d'exégètes dont il cite les travaux et dont il discute les opinions. Il constate que *ṣedeq* intervient dans les domaines les plus variés : droit, sagesse, fertilité de la nature, guerre, culte, royauté. Mais il y a toujours à l'arrière-plan l'idée d'un ordre sauvegardé ou restitué, d'une conformité à une règle ou à une loi, entendues au sens le plus général. A ce point de vue, il y a lieu de comparer cette notion à celle de *maat* en Égypte et à celle de *me* en Sumer. C'est ce que fait l'A. avec une parfaite érudition et une connaissance approfondie des textes égyptiens ou sumériens. Son enquête s'étend d'ailleurs à la Phénicie, à Ugarit, aux Hittites, ainsi qu'à l'onomastique et à l'histoire des religions (le dieu Sedeq). Après avoir dégagé le sens fondamental de cette « justice » biblique, l'A. examine tous les passages où elle se rencontre, depuis le yahviste jusqu'à Qohéleth. Il constate l'aspect salvifique de cette « justice » qui est l'attribut essentiel du Dieu suprême, maître de la nature comme de l'histoire. En Israël, c'est en effet par rapport à l'histoire du salut, à l'alliance, que la « justice » de Yahvé se manifeste de diverses façons. Au niveau du second Isaïe, à la fin de l'Exil, cette « justice » coïncide avec la notion de salut. L'A. aurait pu citer ici l'étude de E. Beaucamp, *La justice de Yahvé et l'économie de l'alliance*, dans *Liber Annuus*, XI, 1960-1961, pp. 5-55 (Jérusalem, Apud Aedem Flagellationis) dont les conclusions rejoignent les siennes. Le mot « justice » rend donc très imparfaitement la notion biblique de *ṣedeq*. Dans la langue rabbinique, *ṣedāqā* signifie la « charité, l'aumône » (cf. F. Rosenthal, dans *HUCA*, XXIII, 1, 1950-1951, pp. 411-430), tandis que *ṣaddiq* désigne le « saint ». Beaucoup de controverses stériles auraient pu être évitées si l'on avait tenu compte des différences essentielles qui séparent la « justice » biblique de la *iustitia* latine. Ajouter aux auteurs cités : J. Vella, *La Giustizia Forense di Dio* (cf. *RB*, 1967, p. 131).

R. T.

[1] Hans Heinrich Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung* (Beiträge zur historischen Theologie, 40). 23,5 × 16,5; vii-203 pp. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1968. — Prix : broché, DM. 32; relié toile, DM. 37.

Trop négligée des théologiens de l'Ancien Testament, l'*espérance* occupe néanmoins une place centrale dans la vie religieuse du peuple d'Israël. C'est à cette notion fondamentale que Walther Zimmerli consacre une brochure, déjà ébauchée dans un article publié en 1966 (cf. *RB*, 1967, p. 596) [1]. L'occasion lui en a été fournie par la lecture du gros livre de Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, écrit aux États-Unis de 1938 à 1947 et publié en 1959. Le dernier chapitre est une « conversation avec Ernst Bloch ». Le reste de la brochure analyse les termes bibliques qui expriment l'espérance et passe en revue tous les passages où apparaît ce sentiment : livres didactiques *(Proverbes, Job, Psaumes)*, écrits yahviste et sacerdotal, littérature deutéronomique, prophètes écrivains du VIIIe siècle, de la fin de la monarchie et de l'exil, écrits apocalyptiques (*Éz.*, XXXVIII-XXXIX, *Joël*, *Is.*, XXIV-XXVII, *Daniel)*. Comme on devait s'y attendre de la part d'un des meilleurs exégètes de l'A.T., l'A. sait allier la profondeur à la clarté, la précision technique à l'élégance littéraire. Une brochure de cette qualité mériterait d'être traduite pour connaître une plus ample diffusion auprès d'un public qui lui réserverait sans nul doute le meilleur accueil.

R. T.

La monographie de Franz Josef Helfmeyer sur l'expression « suivre Dieu » et ses implications dans l'A.T. [2] semble avoir épuisé le sujet. Tous les textes contenant cette expression ou une expression apparentée sont analysés en détail. L'usage profane est d'abord étudié. L'enfant succède à son père; le soldat suit son chef, le partisan suit son candidat, le jeune homme suit son maître, la femme suit l'homme, etc. L'usage théologique est ensuite examiné. La plupart des passages se trouvent dans le *Deutéronome*, les écrits deutéronomiques et le livre de *Jérémie*. L'A. ne se contente pas d'une simple nomenclature, mais il discute chaque cas en particulier. Il a aussi relevé maint parallèle dans la littérature extra-biblique. A l'expression « suivre Dieu, marcher derrière lui » s'oppose l'expression « suivre les idoles, les faux dieux ». Le thème se rattache à celui de la marche au désert et à celui de la guerre sainte. Il trouve sa transposition cultuelle dans les processions de l'arche. C'est sans doute vers l'époque de Samuel que ce thème aurait pris sa coloration religieuse, yahviste. Yahvé est le Roi d'Israël et son chef de guerre. Son peuple se doit de le suivre, c'est-à-dire de lui obéir, en marchant sur le chemin qu'il a prescrit. Dix pages de bibliographie accompagnent cet exposé consciencieux et méthodique.

R. T.

La *maladie* et la guérison dans l'Ancien Testament, tel est le sujet que le Dr Thijs Struys a traité dans un imposant volume, rédigé en hollandais (avec un sommaire de 8 pages en anglais) [3]. Il commence par étudier tous les cas de maladie, d'infir-

[1] Walther ZIMMERLI, *Der Mensch und seine Hoffnung im Alten Testament* (Kleine Vandenhoeck-Reihe, 272 S). 19,5 × 12; 187 pp. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968. — Prix : DM 7.80.

[2] Franz Josef HELFMEYER, *Die Nachfolge Gottes im Alten Testament* (Bonner Biblische Beiträge, 29). 25 × 17; XXII-222 pp. Bonn, Peter Hanstein Verlag GMBH, 1968. — Prix : DM 42,50.

[3] Thijs STRUYS, *Ziekte en Genezing in het Oude Testament*. 24,5 × 16; 466 pp. Kampen, J. H. Kok N. V., 1968. — Prix : 27 fl.

mité corporelle, d'épreuve physique qui se rencontrent par toute la Bible; 22 cas individuels sont analysés, puis c'est le tour des affections corporelles collectives, telles que les plaies d'Égypte ou les tumeurs des Philistins. On ne trouve pas dans la Bible d'exposé de thérapeutiques ou de diagnostics comme dans les littératures extra-bibliques. Les auteurs sacrés s'intéressent aux malades dans la mesure où leur état a un rapport quelconque avec la vie religieuse de la nation. L'enquête concernant le vocabulaire est assez poussée, comme aussi l'étude des parties du corps pouvant être affectées d'une infirmité. Le cas d'Ézéchiel est longuement traité. De même celui de Job. Une partie importante de l'ouvrage est consacrée à l'examen d'une quinzaine de *Psaumes*. La prière d'Ézéchias occupe une place de choix dans ce florilège; à propos d'*Is.*, XXXVIII, 16, je me permets de rappeler l'interprétation proposée dans *RB*, 1962, pp. 482-489. Cette vaste enquête oblige l'auteur à discuter des théories récentes sur la magie, les contacts avec la Mésopotamie, l'Égypte, Canaan, les relations entre le malade et le culte officiel israélite. L'A. insiste sur le rôle de Yahvé, sauvant et guérissant. Dieu vivant, c'est Yahvé qui ramène du shéol et donne le *shalôm*. En pardonnant le péché, source de tous les maux, il rend aux hommes leur intégrité physique et les sauve. C'est donc en pleine théologie biblique que débouche cette étude approfondie.

R. T.

Théologie biblique. — La plaquette de R. Smend sur les « éléments de la pensée historique de l'Ancien Testament [1] » commence par citer les opinions divergentes d'Ed. Meyer, L. Köhler et I. L. Seeligmann sur la conception hébraïque de l'histoire. Selon Smend, la pensée de l'Ancien Testament atteint le passé à partir du présent, et de deux manières, par l'étiologie qui explique : « parce que ... c'est pourquoi... » et le paradigme, qui compare : « comme... ainsi... », les deux démarches se combinant d'ailleurs. Les récits particuliers sont d'abord mis en série, qui sont ensuite rassemblées en de grandes compositions. Celles-ci sont elles-mêmes des étiologies et des paradigmes. Comme exemple de cette construction, il prend l'histoire de la conquête en suivant les lignes tracées par Alt et Noth : les récits du livre de *Josué* sont des étiologies particulières, mais elles supposent déjà la conception d'ensemble du livre : il explique pourquoi Israël possède ce pays (étiologie) et comment il l'a possédé par l'intervention guerrière et victorieuse de Yahvé (paradigme). Cela est vrai de toute l'histoire écrite par Israël : elle a pour sujet le Dieu unique Yahvé qui agit en Israël. Ce n'est pas quelque chose que nous puissions atteindre en remontant aux étapes des traditions ni aux événements « historiques » qu'elles ont derrière elles, mais en écoutant la parole qui nous est dite et à laquelle nous croyons. Il y a, dans ces pages, bien des choses à retenir; mais cet aveu final d'impuissance à établir le fondement historique de la foi d'Israël est, à mon avis, exagéré et dommageable. Ce travail, court et dense, s'ajoute au groupe d'études récentes sur les problèmes de l'herméneutique, de l'étiologie, de la *Heilsgeschichte*, des rapports entre l'histoire et la foi, autant de domaines parents dans lesquels l'exégèse et la théologie bibliques cherchent actuellement leurs voies.

R. de V.

[1] R. Smend, *Elemente alttestamentlichen Geschichtsdenkens (Theologische Studien*, 95). 22,5 × 15,5; 37 pp. Zürich, EVZ-Verlag, 1968. — Prix : Fr. S. 4,90.

Le livre de N. Poulssen sur « *Roi et Temple* dans la confession de foi de l'Ancien Testament [1] » est la dernière partie d'une thèse présentée à l'Institut Biblique Pontifical. Les deux premières parties exposaient les relations historiques entre le roi et le temple telles que la Bible les décrit. Ici, l'auteur recherche la signification religieuse qui a été donnée à ces rapports dans les quatre traditions qu'il appelle : celle de la cour de Jérusalem, celle des deutéronomistes, celle des prêtres et celle du Chroniste, chacune correspondant à une époque de l'histoire. Roi et temple étaient des institutions nouvelles, qui n'étaient pas sacrées dans le passé d'Israël et qui sont nées à Jérusalem sous des influences étrangères. Cela explique que le thème religieux roi-temple se soit élaboré indépendamment et localement et qu'il ait d'abord fait abstraction de la tradition du Sinaï. Il est lié à l'alliance davidique et non pas à celle de Moïse, il a été formulé dans le royaume du Sud, à la cour de Jérusalem. Cette profession de foi s'exprime dans la prophétie de Natan et dans certains Psaumes royaux, spécialement *Ps.*, II et CX; cependant Poulssen n'accepte pas la thèse de H.-J. Kraus sur l'existence d'une fête de Sion. Un *excursus* étudie le rôle joué par cette doctrine dans le schisme qui divisa le royaume de David après la mort de Salomon [2]. Le second chapitre examine la tradition deutéronomiste. Celle-ci est inséparable des réformes d'Ézéchias et surtout de Josias et, par conséquent, elle avait à tenir compte d'une tradition royale fortement enracinée; la position de Jérémie vis-à-vis du *Deutéronome* et son idée de la royauté sont étudiées à ce propos. La rédaction deutéronomiste des *Rois* a modifié la prophétie de Natan, elle a présenté à sa manière la consécration du temple par Salomon et jugé les rois d'Israël et de Juda à la lumière de la loi de centralisation du culte portée par le *Deutéronome* [3]. L'auteur trouve des échos de cette doctrine dans les *Ps.*, LXXXVIII; LXXXIX; CXXII; CXXXII. Dans un *Excursus*, la royauté de Yahvé dans le temple est rattachée, d'une manière assez lâche, à ce courant deutéronomiste. En somme, celui-ci a cherché à intégrer la doctrine de la cour de Jérusalem à la tradition primitive et commune d'Israël, que le Deutéronome apportait du Nord, dont il est originaire; mais l'exaltation de la royauté immédiate de Yahvé rejeta alors dans l'ombre la royauté terrestre. Dans le troisième chapitre, l'auteur dégage une doctrine sacerdotale des rapports entre roi et temple chez Ézéchiel, Aggée et Zacharie et dans les *Chroniques*. On revendique pour les prêtres une position prédominante; il est cependant remarquable que, dans cette époque sans roi, on soit prêt à reconnaître la présence et la participation du roi. L'attente du salut donne une nouvelle vie et une nouvelle expression à la vieille idée du temple comme un sanctuaire royal. Le dernier chapitre reprend l'œuvre du Chroniste pour en souligner un nouvel aspect : son intérêt spécial pour le roi davidique et sa conception de la théocratie. Plusieurs paragraphes détaillent son interprétation de la prophétie de Natan, sa présentation de David comme fondateur du temple et du roi comme le maître du temple. L'alliance davidique devient l'accomplissement de l'alliance avec Abraham, par dessus l'alliance du Sinaï, qui perd notable-

[1] N. POULSSEN, *König und Tempel im Glaubenszeugnis des Alten Testaments (Stuttgarter Biblische Monographien*, 3*)*. 23,5 × 16; 220 pp. Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1967. — Prix : DM 32.

[2] L'auteur aurait pu citer ici A.M. DUBARLE, *Le jugement des auteurs bibliques sur le schisme de Jéroboam*, dans *Miscellanea Biblica Andres Fernandez*, 1961, pp. 273-294.

[3] Sur la théologie du temple dans le *Deutéronome*, l'auteur n'a pas encore pu utiliser mon article *Le lieu que Yahvé a choisi pour y établir son nom*, dans *Das ferne und nahe Wort. Festschrift Leonhard Rost* (*BZAW*, 105), 1967, pp. 219-228.

ment de son importance. Le Chroniste a ainsi réalisé la synthèse entre une conception royale et messianique et une conception théocratique du temple, et il a soutenu l'attente du salut dans la communauté postexilique, si souvent en proie aux désillusions. — Ce livre est bien construit et clairement écrit. On pourrait se demander si cette cohérence et cette clarté ne sont pas obtenues au prix de certaines simplifications, mais il reste un bon et intéressant essai de théologie biblique.

R. de V.

« La question du rapport entre *exégèse et dogmatique* est un thème important de la discussion théologique actuelle », bien que d'une certaine façon « elle soit aussi vieille que le christianisme ». Nul ne contredira ces affirmations qui ouvrent le livre où H. Petri s'efforce de faire le point de la question à l'intérieur de la réflexion catholique de ces dernières décades [1]. Un premier chapitre intitulé : l'exégèse comme discipline théologique (pp. 12-58) se demande comment concilier l'autonomie des méthodes scientifiques avec la valorisation dans l'exégèse du rôle de la tradition et du magistère. La solution de J. Levie (le dogme comme hypothèse de travail) et surtout celle de R. Schnackenburg (la foi comme précompréhension) sont considérées comme les meilleures voies vers une solution possible. Dans le chapitre consacré à la théologie biblique (pp. 70-91), sont présentés deux objectifs possibles à celle-ci : retracer l'évolution des doctrines bibliques; chercher à en faire la synthèse dans une vue unifiée. Les deux sont présentées comme légitimes et importantes, et non exclusives l'une de l'autre (p. 91). Un troisième chapitre traite de l'importance théologique du sens littéral (pp. 94-160), où on envisage successivement les rapports entre Révélation et Écriture, Écriture et Tradition, et enfin la signification dogmatique des résultats de l'exégèse et de la théologie biblique. Les deux derniers chapitres cherchent à préciser la nature de la dogmatique (pp. 162-190) et les rapports entre exégèse et dogmatique (pp. 192-248). Cet ouvrage qui est une thèse de doctorat présenté à Rome à l'Université grégorienne est un exposé honnête et consciencieux des différentes opinions qui ont été proposées; écrit au moment de Vatican II, il n'a pas pu tenir compte de la constitution *Dei Verbum*, ce qui fait que son ouvrage date déjà. L'auteur n'avait pas pour objet de présenter des solutions nouvelles, mais seulement un état de la question. L'exposé aurait pu être plus sobre, plus clair, plus aéré, et surtout plus concret : montrer sur quelques textes bibliques bien choisis, sur quelques doctrines théologiques, comment le problème se pose. Mais malgré ses limites, ce livre rendra service.

F. Dreyfus.

Nouveau Testament. — *Généralités.* — Dans son *Introduction* au N. T. [2], le Prof. Marxsen nous offre un livre vraiment personnel, écrit avec la conviction que les manuels traditionnels présentent trop de faits et obscurcissent le rapport entre l'introduction et la théologie. Ce livre ne suit pas l'ordre classique fondé sur la

[1] Heinrich Petri, *Exegese und Dogmatik in der Sicht der katholischen Theologie* (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Soziologie der Religion, hrsg. v. J. Hasenfuss, Band 11/12). 21 × 15; 255 pp. Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh, 1966. — Prix : DM 24.

[2] W. Marxsen, *Introduction to the New Testament. An Approach to its Problems.* Traduit par G. Buswell. 22,5 × 15; xiv-284 pp. Oxford, Basil Blackwell, 1968. — Prix : 45 sh.

séquence des livres du N. T., mais traite d'abord des épîtres pauliniennes, puis des Évangiles synoptiques et des Actes, des épîtres pseudo-pauliniennes (*Col.*, *Éph.*, Pastorales, *Hébr.*), des épîtres de l'Église, des écrits johanniques et de la littérature apocalyptique *(Apoc.)*. Avec de petites nuances personnelles, les solutions sont celles d'un libéralisme classique allemand sans aucun examen approfondi des alternatives. *Col.*, par exemple, est classé comme pseudo-paulinien à cause de l'accentuation qu'il donne à la succession apostolique (!). En raison des nombreuses questions qui sont encore en jeu, le ton est peut-être trop magistral. On retrouve la vision à courte vue de la bibliographie, si caractéristique des auteurs allemands, et ceci se reflète dans la bibliographie anglaise ajoutée par le traducteur : aucun auteur catholique n'y est représenté, pas même Brown sur l'évangile de Jean.

Le livre commence avec un essai sur « The Theological Approach to NT Introduction », et se termine avec un autre sur « The NT and the Canon ». Tous les deux supposent la même thèse fondamentale : l'absence de différence entre le N.T. et n'importe quelle autre œuvre littéraire chrétienne (pp. 13, 282). « The writings [of the NT] *were* the Word of God, or to be more precice, they *claimed* to be the Word of God for the people for whom they were written at the time » (p. 9 : c'est lui qui souligne). Le N.T. n'a donc pour lui aucune valeur normative, valeur qui appartient exclusivement au témoignage apostolique. Les écrits du N. T. ne valent que dans la mesure où ils font connaître ce témoignage. Il y a quelques bons aperçus dans ces études, mais la discussion des problèmes en cause est superficielle.

J. Murphy-O'Connor.

Les admirateurs de la sobriété et de la clarté qui caractérisent les travaux du prof. C. H. Dodd salueront avec joie la parution d'une seconde collection d'articles écrits après la publication d'un premier volume en 1953 (cf. *RB*, 1954, pp. 616-617) [1]. Les essais présentés ici se rapportent principalement aux problèmes historiques de l'Évangile, et plus spécifiquement à la mise en pratique de la méthode de la Formgeschichte à ces problèmes. 1. *The Beatitudes : a form-critical study.* — 2. *The « Primitive Catechism » and the Sayings of Jesus.* — 3. *A Hidden Parable in the Fourth Gospel* (v, 19-30). — 4. *Behind a Johannine Dialogue* (viii, 31-58). — 5. *The Prophecy of Caiphas* : *John*, xi, 47-53. — 6. *The Fall of Jerusalem and the « Abomination of Desolation ».* — 7. *The Historical Problem of the Death of Jesus.* — 8. *The Appearances of the Risen Christ : a study in form-criticism of the Gospels.* — 9. Ἔννομος Χριστοῦ. A l'exception du n° 7, toutes ces études ont paru au préalable dans diverses revues ou volumes d'hommages. Le n° 2 a été partiellement remanié et développé. Il y a deux index : les auteurs et les passages bibliques. Nous ne pouvons discuter ici quelques-unes des préférences du prof. Dodd, aussi devons-nous nous contenter d'exprimer notre gratitude pour l'heureuse initiative qui a permis de grouper ces études en un volume facilement accessible, car, s'il est encourageant d'être d'accord avec le prof. Dodd, ne pas l'être impose une discipline d'investigation plus rigoureuse.

J. M.-O'C.

[1] C. H. Dodd, *More New Testament Studies.* 22 × 14,5; 157 pp. Manchester, University Press, 1968. — Prix : 30 sh.

Paru en 1961, envoyé à la *RB* cinq ans plus tard, l'ouvrage monumental de W. Hartke, professeur émérite à l'Université de Berlin embrasse à peu près tous les problèmes relatifs à la *constitution du Nouveau Testament* [1]. Celle-ci est présentée comme la résultante des tensions entre quatre partis dont les chefs de file sont Paul, Pierre, Philippe et Judas Barsabbas. Luc est ensuite le chef du parti de Philippe, et Silas, le meneur d'une fraction catholicisante du parti de Paul. Les péripéties de ces affrontements expliquent la genèse des écrits du N. T. Presque tous ont connu des remaniements successifs, œuvre des différents partis soucieux d'annexer ces écrits à leur cause. Ainsi, le quatrième évangile est composé de trois couches dont les auteurs sont respectivement l'apôtre Jean, Jean-Marc, et Judas Barsabbas. Le lecteur qui aura la patience de dépouiller ces deux gros volumes glanera bien des remarques utiles et des rapprochements éclairants. Mais l'ensemble manifeste surtout l'imagination féconde de son auteur. Une généalogie, fruit d'un long excursus fait de Marie-Madeleine la tante de Judas Barsabbas et de Barnabé, et la mère de saint Marc. C'est à ce dernier que Jésus sur la croix a dit : « Voici ta mère », en montrant Marie-Madeleine (pp. 758-760)...

F. D.

Évangiles synoptiques. — *L'Histoire de la tradition synoptique* de Bultmann a eu une immense influence et, malgré les recherches effectuées depuis la publication de sa seconde édition en 1931, elle reste un instrument de travail indispensable. On s'est appliqué à la tenir à jour par des suppléments (1958, 1962). En 1963, cette mine de renseignements a été mise à la disposition des étudiants de langue anglaise dans la traduction de John Marsh, et c'est avec joie que nous en accueillons la seconde édition, modifiée d'après le supplément de 1962 [2]. Les six pages supplémentaires représentent l'addition de 74 sections bibliographiques au supplément. Bien des références, cependant, sont dépourvues de commentaire. Une seule note a été retranchée, celle de la page 407 qui se référait à la page 144. Il était inévitable que la première édition d'une œuvre aussi complexe renfermât des erreurs. Un certain nombre d'entre elles ont été rectifiées [3] et, en particulier, le paragraphe déplacé qui figurait en post-scriptum, à la page 367, a regagné sa vraie place aux pages 340-341, provoquant un changement dans la pagination des pages 341 à 367. Il importe donc d'utiliser avec précaution l'index de la seconde édition. Il a, dans quelques cas, mais non pas dans tous, été modifié pour être en accord avec la nouvelle pagination de cette section. Les erreurs du maigre index de la première édition n'ont pas été corrigées. Ces déficiences, qui déparent un ouvrage par ailleurs excellent, ne font pas, de loin, contrepoids à la dette de reconnaissance due à l'éditeur et au traducteur.

J. M.-O'C.

[1] Wilhelm Hartke, *Vier urchristliche Parteien und ihre Vereinigung zur apostolichen Kirche* (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft, 24). 2 vol. 24 × 17; xiv-792 pp. Berlin (W 8), Akademie-Verlag, Leipziger Str. 3-4, 1961. — Prix : DM 138.

[2] Rudolf Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition.* Traduit par John Marsh, 23,5 × 15,5; 462 pp. Oxford, Basil Blackwell, 1968. — Prix : 50 sh.

[3] P. 270, n. 4 = p. 271, n. 1; p. 271, n. 1 = p. 270, n. 4; p. 407 : ad p. 143, n. 4 = ad p. 144, n. 1; p. 419 : ad p. 209, ... v. 28 is the *original*; p. 424 : ad p. 243. Ligne 4 du bas = ad p. 244. Ligne 9 du bas de la 1re section; ad p. 245, n. 1 = ad p. 245, n. 3; p. 435 : ad p. 281, ... theological basis of Passion narrative *in Mark.*

Le *commentaire de S. Marc* que nous offre le Professeur Haenchen est d'un genre assez nouveau [1]. Son origine, nous apprend l'auteur, remonte à une vingtaine d'années en arrière, à un moment où, privé de tout instrument de travail scientifique et réduit au seul Nestle, il découvrit que cet inconvénient se transformait en avantage. L'interrogation du seul texte posait des questions inattendues et apportait des réponses également inattendues. Le commentaire actuel entend ne pas perdre le bénéfice de cette expérience. L'appareil scientifique existe, et il est important, mais il s'efforce de s'effacer constamment devant le texte. Il ne cherche pas à être exhaustif et il vise davantage à initier le lecteur aux méthodes du travail exégétique. En effet, ce commentaire veut être largement accessible au lecteur non spécialiste : les mots grecs et hébreux sont traduits et transcrits en caractères latins; aucune connaissance préalable des problèmes de l'exégèse évangélique n'est requise du lecteur, qui est initié en cours de route aux différents aspects de la problématique actuelle ainsi qu'aux grandes étapes de l'histoire de l'interprétation des évangiles, des grandes tendances dominantes au cours des cent dernières années. Le livre veut aussi échapper au dilemme : commentaire scientifique ou explication édifiante. Il se veut solidement fondé sur le travail scientifique le plus exigeant (et à ce titre, le nom même de l'auteur est une garantie), et il veut en même temps répondre aux questions que le lecteur d'aujourd'hui se pose à propos du texte évangélique. L'ouvrage est un commentaire de Marc, mais à propos de chaque péricope, les textes parallèles de Matthieu, de Luc, et même de Jean sont également étudiés, de manière à bien mettre en évidence l'ensemble du donné synoptique, ses sources, l'évolution dont il est l'aboutissement.

L'introduction (pp. 1-37) traite des points suivants : la formation de la tradition ecclésiastique sur les évangiles synoptiques (où la valeur du témoignage de Papias et d'Irénée paraît exagérément dépréciée); le problème synoptique, où l'auteur se rallie à la classique théorie des deux sources, et juge que tous les essais pour pousser la solution plus loin se sont avérés décevants; la *Formgeschichte*, où l'on trouvera une bonne présentation historique de la question, ainsi que de la tendance actuelle visant à compléter la Formgeschichte par une *Redaktionsgeschichte*, mot que Haenchen trouve malheureux et auquel il voudrait substituer *Kompositionsgeschichte*. Vient ensuite une étude sur les particularités de Marc, le texte (les manuscrits, leur date), la langue, le style, et enfin la théologie. Le problème théologique dominant de Marc serait celui-là même qui préoccupe nos contemporains : montrer l'identité du Jésus de l'histoire et du Christ de la foi, en soulignant par tous les moyens que Jésus était déjà au cours de sa vie terrestre ce que les chrétiens ont confessé de lui après Pâques. D'où le fameux « secret messianique » (Haenchen reprend la thèse de Wrede, mais en l'élargissant à tous les titres de Jésus). On notera que ce livre n'aborde pas la question de la personnalité de l'auteur du deuxième évangile, son milieu, la date à laquelle il écrit.

Pour le commentaire lui-même, les caractéristiques suivantes peuvent être relevées : ce n'est pas un commentaire verset par verset, mais péricope par péricope. Le texte est d'abord donné en traduction, mais l'exégèse de détail n'est pas

[1] Ernst HAENCHEN, *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen* (Sammlung Töpelmann, zweite Reihe, Band 6). 23 × 16; xv-594 pp. Berlin, Alfred Töpelmann, 1966. — Prix : relié, DM 32.

faite; seules sont expliquées en cours de route les expressions qui font difficulté, dans la mesure où elles sont importantes pour le sens général du passage. Par contre, une attention assez minutieuse est accordée aux variantes textuelles, même là où, semble-t-il, elles sont d'importance mineure pour la signification de la péricope (p. 282 sur *Dalmanoutha*, par ex.). Ceci s'explique sans doute par un souci pédagogique : initier le lecteur chemin faisant aux différents aspects du travail exégétique. On remarquera également que souvent une place assez large est faite aux opinions d'exégètes assez anciens (4 pp. à l'interprétation de *Mc.* VI, 7-13 par A. Schweitzer; 3 pp. sur l'exégèse de *Mc*, X, 17-31 par G. Wohlenberg, etc.). Il s'agit là aussi, sans doute, d'un souci pédagogique : montrer comment la problématique exégétique a évolué. L'importance relative donnée aux péricopes est parfois étonnante : 7 pp. pour *Mc*, III, 1-6 (l'homme à la main desséchée), 3 pp. sur la Transfiguration. Sur l'historicité des événements racontés, les positions de Haenchen sont radicales : Il n'admet pas l'historicité du baptême de Jésus (p. 62), que E. Käseman considère comme « un des événements indiscutables du Jésus historique »[1]. La scène de l'agonie de Gethsémani est, elle aussi, une création de la communauté (p. 491). Par contre la guérison de la belle-mère de Pierre a vraisemblablement pour source un récit de Pierre lui-même (p. 89). D'ailleurs le problème de l'historicité des événements racontés par Marc n'est pas toujours traité.

Voici, au fil de la lecture, quelques positions de Haenchen : Il estime (avec beaucoup d'autres) que le thème de l'eschatologie imminente ne remonte pas à Jésus, mais à la communauté primitive (cf. surtout p. 183). De même, Jésus ne s'est pas lui-même proclamé Fils de l'homme. Le logion sur le but des paraboles (*Mc*, IV, 10 ss) est une création *ex nihilo* de Marc. Le texte difficile de *Mt.*, X, 23 *b* (longuement étudié) est ainsi expliqué : « Vous avez devant vous une tâche énorme : l'annonce de l'évangile à toutes les villes d'Israël. Elle ne sera pas terminée avant la Parousie ». Il n'y a aucune attente de la Parousie imminente dans ce verset. — En ce qui concerne l'institution de l'Eucharistie, la tradition la plus primitive ne comportait que la parole sur le pain (pp. 482 ss).

Il est évidemment impossible de discuter ici les différentes prises de position de Haenchen, qui sont très souvent fort contestables. Le commentaire donne l'impression que l'enseignement de Jésus a été très rétréci et souvent faussé par les Synoptiques. Cette vue, qui n'est pas nouvelle, provient de ce que Haenchen voit des oppositions, voire des contradictions, là où il n'y a que des différences d'accent ou des situations différentes. Ainsi la parabole de l'ivraie ne peut être de Jésus, car à la demande des disciples fidèles d'arracher l'ivraie, il aurait répondu par la phrase sur la paille et la poutre... (p. 176). On pourrait facilement multiplier les exemples de ce genre. Mais si le lecteur sera souvent en désaccord avec Haenchen, il sera toujours stimulé et enrichi par la lecture de ce livre qui est remarquable à la fois par son sérieux et sa précision, par le caractère simple et très accessible de son exposé, et par le large panorama de la critique ancienne et contemporaine qui y est présenté.

F. D.

[1] *ZTK*, 1962, p. 260.

Dans un petit livre agréablement présenté, B. Rigaux expose le *témoignage de l'évangile de Marc* [1]. Cet ouvrage est le premier d'une collection dirigée par un groupe de professeurs de l'Université de Louvain. Sous le titre général de *Pour une histoire de Jésus*, elle veut « en respectant autant l'histoire que la foi, reprendre sous l'angle déterminé de l'histoire le problème des origines chrétiennes » (p. 4 de la couverture). Les prémices qui nous sont ici présentées font bien augurer de cette entreprise dont l'intérêt est évident. Sous une forme très accessible et avec la compétence qu'on lui connaît, le P. Rigaux présente les différentes questions classiquement traitées dans une introduction au second évangile. Il passe successivement en revue les problèmes littéraires (le cadre de l'évangile, le groupement des péricopes, les sources de *Mc*, sa langue, son style), et les différents aspects de sa théologie. On a dans un volume réduit une masse considérable de renseignements et de références, où l'analyse des données est nettement préférée à l'élaboration de synthèses hâtives. Le livre est destiné à un large public. Il demande un effort réel au lecteur et il ne s'en cache pas (p. 14), mais cet effort n'est pas sans fruit, et aucun des aspects de la pensée marcienne, aucun des problèmes qu'elle soulève n'est laissé dans l'ombre. Voici quelques positions de l'auteur : la dépendance de *Mc* par rapport à un évangile antérieur (*Mt.* araméen) est incertaine et inutile. L'influence de Pierre ou de Paul sur *Mc* est douteuse. Sur l'eschatologie marcienne : « Marc ne fait dire nulle part à Jésus que la fin du monde est toute proche... On ne rend compte de l'ensemble des textes que par le binôme présent et futur, fondu dans l'ignorance et l'espérance, qui a trouvé en Marc sa plus vive affirmation » (pp. 110 s.). Le « secret messianique » de *Mc* veut surtout manifester que l'Église a eu après la Pentecôte une connaissance de Jésus bien supérieure à celle des compagnons de sa vie terrestre (p. 138). L'attribution du deuxième évangile à Jean-Marc reste incertaine. D'ailleurs, « étant donné le caractère littéraire du second évangile (...), le nom de l'auteur perd beaucoup de son importance » (p. 179).

F. D.

La formation de l'apocalypse synoptique (*Mc*, XIII et par.) est l'objet principal de l'étude de L. Hartman [2]. Mais plus de la moitié du livre est consacrée à une recherche préliminaire : celle des structures communes aux récits apocalyptiques juifs (les textes qumraniens et rabbiniques sont exclus comme ne contenant pas des descriptions directement apocalyptiques). Après avoir caractérisé le « matériel brut » (raw material) de ces récits : le règne du mal, l'intervention divine, le jugement, le sort des pécheurs, la joie des élus, il analyse deux formes principales : celles où Dieu intervient seul, celles où une place est faite au Messie. Vient ensuite une enquête sur deux thèmes importants qui reviendront en *Mc*, XIII : le tremblement de terre et l'assaut des païens, et il montre que ces deux thèmes peuvent avoir dans l'économie du récit apocalyptique des fonctions variées. Enfin, il examine en détail quatre passages pris à *Énoch*, à l'*Assomption de Moïse*, et à

[1] Béda RIGAUX, *Témoignage de l'évangile de Marc*. Préface de Mgr L. CERFAUX (Coll. « Pour une histoire de Jésus », 1). 20 × 13; 191 pp. Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1965.

[2] Lars HARTMAN, *Prophecy Interpreted. The Formation of Some Jewish Apocalyptic Texts and of the Eschatological Discourse Mark 13 Par.* (Coniectanea Biblica, New Testamen Series, 1). 23,5 × 15,5; 299 pp. Lund, CWK Gleerup, 1966. — Prix : 40 cour. suéd.

IV Esdras, en cherchant à repérer toutes les allusions à l'A. T. En passant ensuite à *Mc*, XIII, il applique la même méthode qui aboutit à montrer la prédominance des influences de Daniel. Il conclut que le noyau de *Mc*, XIII est un midrash de Daniel. Il faut donc abandonner la thèse qui voit dans ce chapitre un conglomérat de pièces disparates (p. 172). Une comparaison avec les passages eschatologiques de *I-II Th.* montre des similitudes frappantes et semble indiquer que ces textes ont à leur base une variante de la même tradition. Enfin, dans un dernier chapitre, Hartman essaie de reconstituer l'évolution de la tradition qui aboutit à *Mc*, XIII. On trouve des traces de ce midrash de Daniel dans les vv.5 *b*-8, 12-16, 19-22, 24-27. Ce midrash pourrait remonter à Jésus lui-même. Paul le connaît comme *parole du Seigneur* (*I Th.*, IV, 15). Marc est responsable de la charpente du chapitre et des vv. 28-37.

Ce livre met en œuvre une érudition considérable et présente des analyses minutieuses d'une valeur et d'un intérêt incontestable. Mais en le refermant, le lecteur ressent une impression de flou. Quand il cherche à faire le bilan des résultats acquis, de nombreux points d'interrogation subsistent. Quelle était l'orientation de ce midrash, en quoi différait-il des textes actuels? La liaison entre la Parousie et la ruine du temple est-elle le fait de Marc, ou est-elle antérieure à lui? Hartman ne se prononce pas (p. 222); il pense seulement qu'elle n'est pas le fait du midrash primitif. Par ailleurs, le genre littéraire du midrash est tellement varié, il englobe des contenus si divers, qu'on a l'impression que n'importe quelle tradition utilisant Daniel pourrait être qualifiée de midrash de Daniel. Les rapports entre *Mc*, XIII et ses parallèles en *Mt.* et *Lc* sont étudiés en prenant pour base la théorie en vogue dans l'école scandinave (Riesenfeld, Gerhardsson) où la tradition orale joue le rôle prédominant, et qui paraît dans le cas présent peu apte à valoriser les différences de point de vue des trois synoptiques. L'étude des rapports entre *I-II Th.* et l'apocalypse synoptique aboutit à des résultats très généraux, assez classiques : *I-II Th.* aurait utilisé la même tradition d'où est issue l'apocalypse synoptique [1]. L'apport principal de ce livre sera d'avoir mis en lumière de façon détaillée les attaches vétéro-testamentaires de *Mc*, XIII, et d'avoir montré ses attaches avec la littérature apocalyptique inter-testamentaire.

F. D.

Dans l'Introduction de son étude consacrée aux *Douze*, Séan Freyne, un jeune savant irlandais, met une note pastorale [2]. Cela ne porte en rien atteinte à la qualité hautement scientifique de son travail dont le but est de démontrer, par l'étude détaillée d'un thème central des Évangiles, la valeur positive de la critique rédactionnelle. Dans ce but, il a organisé son étude de manière à atteindre le maximum de clarté et sa présentation fait montre d'un grand talent pédagogique. Les travaux anglais sont cités dans la mesure du possible, mais, pour autant que j'en puisse juger, la bibliographie ne comporte pas d'omissions notables. Cette littérature secondaire a été si bien maîtrisée que les contributions des autres auteurs sont mises en œuvre de façon constructive et critique de manière très personnelle.

[1] Liste des exégètes ayant soutenu cette thèse chez B. RIGAUX, *Saint Paul, Les Épîtres aux Thessaloniciens*, Paris, 1956, pp. 96 ss. Sur les rapports entre *I-II Th.* et le discours eschatologiques des Synoptiques, les analyses de Rigaux (pp. 95-105) restent les meilleures.

[2] Séan FREYNE, *The Twelve: Disciples and Apostles. A Study in the Theology of the First Three Gospels.* 20 × 13; x-278 pp. London, Sheed and Ward, 1968. — Prix : 40 sh.

Un chapitre préliminaire établit que très probablement Jésus a choisi douze hommes comme compagnons habituels et que ceux-ci ont joué un rôle important dans la communauté d'après la Pâque. Le but de Freyne n'est pas cependant d'établir une thèse historique et la plus grande partie de son livre traite des angles différents sous lesquels les synoptiques envisagent ces compagnons de Jésus. Pour *Marc*, l'élection des Douze est le point culminant d'une série de controverses entre Jésus et les chefs juifs. Désormais les Douze occupent une position centrale dans l'Évangile mais, pour des raisons catéchétiques et apologétiques, ils sont représentés, au cours de la préparation, dans toute leur faiblesse et leur manque de compréhension. Chez *Luc*, l'élection est liée au Sermon sur la montagne, donnant à penser que les Douze sont choisis pour être associés à l'activité salvatrice de Jésus. Cet aspect est important aux yeux de Luc. En mettant l'accent sur le titre d'ἀπόστολοι donné au groupe, il montre également son souci de relier Jésus à l'Église. *Matthieu* n'a pas la scène d'élection, indice selon Freyne de l'intention de l'Évangéliste de présenter le groupe principalement comme des disciples, malgré leur caractère distinctif en tant que Douze. Les compagnons primitifs de Jésus avaient un double rôle : celui de compagnons et, en même temps, de coopérateurs actifs de sa mission. Cela est juste, mais je crains que Freyne n'ait trop mis l'accent sur le premier rôle aux dépens du second. Il attache une grande importance au fait que les exigences morales imposées aux Douze ne diffèrent pas de celles qui sont imposées au reste de la communauté, mais il semble ne pas envisager la possibilité que les *logia*, adressés primitivement aux disciples en général, aient été appliqués de manière particulière aux Douze (e.g. dans le ch. XVIII). Le titre même οἱ δώδεκα μαθηταί, à mon avis, exige qu'on modifie l'affirmation de Freyne qu'il est inutile de chercher dans Matthieu une distinction bien nette entre la communauté des croyants et leurs chefs apostoliques (p. 206). La place du ch. X entre la présentation de Jésus, en tant que Messie, en paroles (V-VII) et en actes (VIII-IX), et les chapitres qui exigent une décision (XI-XIII), semble indiquer que les Douze ont, dans la communauté, un rôle qui n'est pas purement symbolique. Les accueillir, c'est accueillir le Christ, et accueillir le Christ inclut la soumission à leur autorité. Freyne aborde brièvement ce point p. 185, mais je pense que celui-ci mérite d'être traité plus longuement. Cette critique s'applique surtout au point de vue sur lequel l'accent a été mis et il serait injuste de prétendre qu'il s'agit là d'un défaut majeur. Freyne a écrit un livre consciencieux, critique et agréable à lire : une réunion de qualités qui, dans les études de critique littéraire, n'est que trop rare.

J. M.-O'C.

Le Père G. Dautzenberg a choisi comme sujet de sa thèse de doctorat devant la faculté de théologie catholique de l'université de Würzburg *le sens du mot ψυχή dans les paroles de Jésus*[1]. Une première partie (pp. 13-48) recherche la signification de ψυχή et de son correspondant hébreu dans l'A. T., l'hellénisme et le judaïsme tardif. Cette étude, précise et bien menée, insiste à bon droit (pp. 43-48) sur le fait que le couple anthropologique âme-corps emprunté à la pensée grecque est abondamment attesté dans la littérature juive contemporaine du

[1] Gerhard DAUTZENBERG, O.F.M. *Sein Leben bewahren. Ψυχή in den Herrenworten der Evangelien* (Studien zum Alten und Neuen Testament, Band XIV). 25 × 17; 181 pp. München, Kösel-Verlag, 1966. — Prix : cart. DM 26.

Christ. Ce n'est pas, dit l'auteur avec raison, une contamination, mais le fruit d'un long processus d'assimilation d'éléments valables de l'anthropologie des penseurs grecs (p. 45). Ces pages sont très bonnes et leur méditation serait à recommander à ceux, encore trop nombreux, que séduit une opposition simpliste entre l'anthropologie hébraïque et l'anthropologie grecque. — La deuxième partie (pp. 51-160), est une suite de monographies consacrées aux passages suivants : *Mc*, VIII, 35 et tous les passages parallèles; *Mc*, VIII, 36 et par.; *Lc*, XII, 16-20; *Mc*, VI, 25 et par. ; *Mc*, X, 45 et son parallèle en *Mt.*, XX, 28 ainsi que les passages johanniques voisins (*Jn*, X, 11-18; XIII, 37; XV, 13 et *I Jn*, III, 16); *Mc*, XII, 30 et par.; *Mc*, XIV, 34 et par.; *Mt.*, XI, 29; *Mt.*, X, 28; *Mc*, III, 4 et par. Chacune de ces études est menée de façon très approfondie : étude détaillée des sources vétéro-testamentaires, leur interprétation dans le judaïsme contemporain, les parallèles extra-bibliques; dans la plupart des cas où le logion est attesté dans plusieurs évangiles, une étude sérieuse du problème synoptique relatif à ce passage est instaurée, comprenant la recherche de la formulation la plus primitive et l'étude de son évolution aux différentes étapes de la tradition synoptique. A la fin, le sens du mot ψυχή dans le passage considéré est déterminé avec toute la précision possible. — La conclusion (pp. 161-168) essaie de synthétiser les résultats obtenus : tous les emplois de ψυχή sont conformes à l'usage du judaïsme tardif. *Mt.*, X, 28 suppose le couple anthropologique âme-corps d'origine grecque, dont il a été question précédemment. Les autres textes supposent une continuité avec l'usage vétéro-testamentaire où נפש désigne l'homme dans sa totalité, sa vitalité, son dynamisme profond, son appétit des biens de la vie, mais aussi sa fragilité menacée par la mort. La théologie de la ψυχή qui se dégage de ces textes est précisément le paradoxe de *Mc*, VIII, 35 et par. : l'homme n'assurera ce dynamisme qu'en acceptant de le sacrifier. Au point de vue traduction, Dautzenberg suggère de remplacer (sauf pour *Mt.*, X, 28) *âme* par *vie* précédé de l'adjectif possessif correspondant, pour bien marquer le caractère concret, existentiel, de cette vie.

On admettra volontier la conclusion de cette étude solide et précise. Sur certains points cependant, une certaine insatisfaction demeure. Il y a des cas où ψυχή comme נפש équivaut purement et simplement au pronom possessif réfléchi. Cet aspect semble minimisé par Dautzenberg. Il n'est pas complètement méconnu, mais l'auteur semble admettre comme allant de soi que l'emploi de ψυχή connote toujours une richesse de signification plus grande que le simple pronom réfléchi. C'est ce qu'il faudrait montrer dans chaque cas, étant donné la compétence des auteurs qui semblent admettre dans certains cas la possibilité d'une équivalence pure et simple [1]. Enfin, si à propos de *Mt.*, X, 28, la présence du couple âme-corps est bien mentionnée, il aurait fallu davantage marquer la signification théologique de ce cas isolé; au contraire, l'auteur semble minimiser son importance : il conteste l'affirmation de E. Schweizer (*TWNT*, art. σῶμα, p. 312) selon lequel l'idée ici impliquée est que l'homme peut déjà « sich von seinem Leibe distanzieren », et ceci au nom de l'unité anthropologique retrouvée au jugement dernier. Mais l'un n'exclut pas l'autre; et si Dautzenberg admet que ce texte affirme bien une survie de l'âme séparée après la mort, il ne donne pas à ce fait l'importance qu'il mérite.

[1] W. Bauer, *Wörterbuch zum N.T.*, 5e éd., 1958, p. 1767. F. Blass-A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 10e éd., 1959, § 283, 4.

Quoi qu'il en soit de ces critiques de détail, nous avons là un livre de valeur qui sera souvent utile à consulter.

F. D.

Christianisme primitif. — E. J. Kilmartin, professeur à la faculté de théologie S. J. de Weston College a consacré un petit livre dense et précis à *l'Eucharistie dans l'Église au premier siècle* [1]. « Ce livre ne cherche pas à être un examen exhaustif du témoignage de la primitive Église sur l'Eucharistie, il veut plutôt servir d'éventuel point de départ pour une recherche plus poussée » (p. VII). Un premier chapitre examine les préparations de l'Eucharistie dans l'A.T. (pp. 1-21) : la prophétie de Malachie [2], le sacrifice de Melchisédek, la manne, le festin messianique des prophètes (*Is.*, XXV, 6; LV, 1-3; LXV, 11-14), celui de la Sagesse (*Prov.*, IX, 5), le sang des sacrifices. — La section suivante, la plus importante du livre, est consacrée au N.T. (pp. 22-140). Un premier chapitre étudie les paroles de l'institution eucharistique (pp. 22-73). Notons quelques positions de l'auteur : La tradition représentée par Luc et Paul est la plus ancienne et est d'origine antiochienne et palestinienne. Kilmartin adopte, pour le contenu de cette tradition primitive, la reconstitution proposée par J. Betz (p. 35). La Cène est sinon un repas pascal, du moins un repas situé dans le cadre et l'atmosphère de la célébration pascale (p. 44). *Lc*, XXII, 15-18 est une tradition de l'institution eucharistique ancienne et indépendante (pp. 38, 50), « mais on ne peut pas éliminer entièrement la possibilité que Luc ait combiné les récits de Marc et de Paul pour établir un contraste entre le rite ancien et la Pâque nouvelle » (pp. 50-51). *Lc*, XXII, 18, interprété en fonction des vv. 29-30, fait allusion aux repas eucharistiques d'après la Résurrection (p. 50). Les paroles de Jésus sont à comprendre comme les paroles prophétiques de l'A.T. qui rendent présent ce qu'elles annoncent (p. 52). La tradition *Luc-Paul* présente le Christ comme le serviteur d'*Is.*, LIII, tandis que celle représentée par *Mt.-Mc* insiste davantage sur l'aspect sacrifice cultuel (p. 55).

Le chapitre suivant est consacré à la théologie paulinienne de l'Eucharistie (pp. 74-92), et une exégèse rapide mais précise est donnée de *I Cor.*, X, 1-22 et XI, 17-34. Le réalisme sacramentel impliqué par ces textes est justement souligné, ainsi que le lien entre l'Eucharistie et la communauté ecclésiale. — Vient ensuite, au chapitre suivant, une analyse assez détaillée (pp. 93-140) du discours johannique sur le pain de vie. Sont successivement traitées les influences vétéro-testamentaires (la structure de *Jn*, VI a été influencée par *Deut.*, VIII, 2-3 et le *Ps.* LXXVIII; mais l'influence du thème de la Sagesse n'est guère soulignée), l'histoire de l'interprétation de ce chapitre, et enfin une longue analyse du texte lui-même (pp. 107-130). Dans le paragraphe consacré à l'interprétation du discours, il se rallie à la thèse qui voit dans les vv. 35-50 un discours où Jésus révèle le mystère de sa personne et de sa mission de donner la vie au monde; les vv. 52-59 seraient une relecture eucharistique du discours des vv. 35-50, œuvre soit de Jean, soit d'une tradition antérieure à lui.

[1] Edward J. KILMARTIN, S. J., *The Eucharist in the Primitive Church*. 21 × 15; X-181 pp. Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1965. — Prix, cart. 5 doll.

[2] Le caractère prophétique de *Mal.*, I, 11 est admis sans discussion. Il est pourtant nié par de très nombreux exégètes.

La troisième section, dépassant le domaine biblique proprement dit, étudie l'Eucharistie des premiers siècles dans sa forme liturgique (pp. 141-165). Kilmartin pense que très tôt, vers les années 40, cessant d'intercaler le repas entre les deux consécrations, comme à la Cène, on a célébré l'Eucharistie intégrale à la fin du repas (pp. 146 ss.). Il esquisse ensuite rapidement l'évolution de la célébration liturgique de l'Eucharistie jusqu'au IVe siècle, (pp. 148-153); il situe ensuite l'Eucharistie dans la forme littéraire de la bénédiction juive (pp. 154-159) et termine par un chapitre sur l'importance de la coupe eucharistique dans la célébration primitive (pp. 160-165).

Dans l'ensemble, ce petit livre est excellent. Il est clair, bien composé, très bien informé, pondéré dans ses jugements et précis dans ses conclusions. Toutes ne sont pas également assurées, et on peut souvent préférer des solutions différentes; mais celles de l'auteur sont toujours solidement motivées. Un seul regret : l'absence de notes. Une bibliographie détaillée est donnée à la fin, elle suit exactement, paragraphe par paragraphe, l'ordre du livre. Mais aucune indication ne permet au lecteur non spécialiste de savoir que l'auteur suit ici Cullmann, là Schürmann, que telle opinion présentée est celle de Benoit, etc... Étant donné le niveau du livre, de telles indications ne seraient pas inutiles. L'ouvrage ne s'adresse pas aux spécialistes. mais il est une œuvre d'initiation de très haute qualité qui mérite d'être chaudement recommandée.

F. D.

La royauté du Christ dans l'Église primitive est l'objet d'une monographie importante de Per Beskow [1]. Dans un premier chapitre, il présente un état de la question. Il est couramment admis que ce thème s'est surtout développé au IVe siècle, après le triomphe de Constantin. Le Christ est paré des prérogatives réservées à l'empereur chrétien; de même, la liturgie se modèle sur ce cérémonial impérial, l'architecture basilicale copie celle des palais du souverain. Cependant d'autres facteurs ont joué, du moins selon certains : le mouvement suscité par le concile de Nicée, l'importance donnée à la prière au Christ. Personne ne pense cependant que ce thème soit une création *ex nihilo*. Il a ses racines dans le N.T. lui-même et s'est déjà affirmé dans la période antérieure à Nicée. C'est ce développement que se propose d'étudier Beskow. Il commence par le N.T. et la période des Pères apostoliques, qui sont traités ensemble. Il restreint volontairement son enquête aux aspects qui seront significatifs dans le développement ultérieur (p. 35), méthode qui n'est pas sans inconvénients, car l'étude des raisons pour lesquelles tel aspect du thème a disparu aurait pu être éclairante. — Dans une première section, il étudie les termes *messianiques* que le N.T. emprunte à la tradition juive ou à la LXX : βασιλεύς et κύριος (pp. 37-61), et il présente une synthèse intelligente et précise des différentes études classiques consacrées à ces deux mots. Il note que Jésus adopte le titre de roi (*Mt.*, XXV, 34; *Lc*, XIX, 12-27; *Jn*, XIX, 37 etc.) en référence au royaume eschatologique et en évitant toute confusion avec les royaumes terrestres. Pour κύριος, il note le déclin de la thèse de Bousset pour qui ce titre était une création des communautés chrétiennes hellénistiques. S'il a raison de dire que ce titre inclut la royauté et la divinité

[1] Per Beskow, *Rex Gloriae. The Kingship of Christ in the Early Church.* 24 × 15,5; 381 pp. Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1962. — Prix : Kr. 30.

(p. 47), il aurait pu noter davantage le caractère virtuel de l'inclusion de la divinité. Il marque justement l'importance du *Ps.*, cx, 1 dans la genèse et la signification de ce titre appliqué au Christ. Mais il est sans doute exagéré de dire (p. 51) : « Même durant son ministère terrestre, les disciples ont regardé Jésus comme une figure apocalyptique révélée aux derniers jours, et destinée à être intronisée dans les cieux comme roi eschatologique et juge du monde ». Une telle affirmation ne serait légitime qu'au terme d'une étude *formgeschichtlich* des péricopes évangéliques en question, étude qui n'est pas faite. Chez les Pères apostoliques, κύριος conserve une dimension royale, mais n'est plus typiquement une épithète royale. — La deuxième section étudie les termes *hellénistiques* qui n'ont pas de signification messianico-royale antérieurement au N.T. : σωτήρ-σωτηρία; παρουσία-ἐπιφάνεια, φιλανθρωπία-εὐεργεσία (pp. 61-73). Il croit insuffisamment prouvée la thèse selon laquelle ces mots sont empruntés au vocabulaire du culte impérial dans un but polémique (le culte rendu aux rois ne peut s'appliquer qu'à Jésus). — Après un chapitre consacré aux *Testimonia*, on revient à la période néo-testamentaire avec la *littérature* apocalyptique (pp. 123-141). Après avoir rapidement caractérisé les thèmes royaux dans l'apocalyptique juive, il passe au N.T., et en particulier aux textes concernant le Fils de l'homme eschatologique et sa fonction de juge, prérogative royale. Il ne semble pas envisager la possibilité que cette fonction de juge puisse désigner, au moins dans certains textes, le *gouvernement* du peuple de Dieu eschatologique. *L'Apocalypse* fait l'objet d'une étude spéciale. Là aussi, l'apocalyptique juive est une source plus plausible que le culte impérial, encore que des éléments de ce dernier aient pu laisser leurs marques dans les descriptions de la royauté céleste (p. 137). — Avant de quitter le N.T., regrettons que Beskow n'ait pas étudié le thème paulinien du Christ-*Tête*. C'est certainement un de ceux où s'exprime le mieux la fonction royale du Christ dans sa dimension ecclésiale et cosmique. L'auteur traite ensuite des *apocalypses apocryphes*. Elles sont caractérisées par un accent cosmologique plus net et une abondance dans la description de l'intronisation eschatologique du Christ, qui contraste avec la sobriété du N.T. Une insistance plus forte est mise également sur la royauté du Christ comme liée à sa *préexistence*.

Les chapitres suivants sortent du domaine du N.T. et de l'époque des Pères apostoliques. Sont successivement traités : la royauté du Christ dans la liturgie et dans l'organisation hiérarchique de l'Église (considérée comme image de la hiérarchie divine, thème déjà présent chez Ignace d'Antioche), les rapports entre la royauté du Christ et celle de l'empereur aux IIe-IIIe siècles. La deuxième partie de l'ouvrage est consacrée à la place de la royauté du Christ dans les systèmes théologiques pré-nicéens, et la dernière partie traite de la valorisation de la royauté du Christ dans la controverse arienne. Cet ouvrage est remarquable à plus d'un égard par le sérieux de son enquête, l'étendue de son information (il y a près de 30 pp. de bibliographie) et la pondération et l'équilibre de ses jugements. Il reste cependant assez analytique. Il n'y a pas de synthèse résumant l'acquis de chaque partie du livre et celui de l'ouvrage tout entier. Un index des matières aurait été le bienvenu pour permettre d'exploiter comme elles le méritent les richesses de cet ouvrage de grande valeur.

F. D.

Sous le titre : *Études d'exégèse judéo-chrétienne*, le P. Daniélou présente un ensemble de neuf dossiers consacrés chacun à l'utilisation d'un texte vétéro-testamentaire dans le N.T. et chez les Pères [1]. Ces dossiers dont la plupart ont déjà fait l'objet d'une publication antérieure, mais qui ont été réélaborés et améliorés, sont présentés de la façon suivante : un texte de l'A. T. sert de fil conducteur; il est sommairement expliqué, puis sont étudiées les utilisations de ce texte dans le N. T., dans la littérature patristique, avec un souci de relever les interprétations les plus anciennes et de reconstituer ainsi une sorte d'arbre généalogique des différentes utilisations de ce texte. Le P. Daniélou a choisi ses textes vétéro-testamentaires de base parmi ceux dont l'utilisation est commune et n'est pas le fait d'auteurs isolés (p. 6).; c'est à ce titre qu'ils intéressent l'auteur, comme en témoigne le sous-titre de l'ouvrage (Les *Testimonia*); il s'agit de textes qui sont des « lieux théologiques » communs et qui éventuellement figurent comme tels dans les recueils *ad hoc* à l'usage des prédicateurs et des controversistes. Certains textes très importants à ce point de vue ne sont pas étudiés ici (*Is.* LIII; Ps. LXVII), parce que déjà traités dans d'autres publications. Une attention particulière est accordée à tout ce qui relève du *targum*, ou même du *midrash*, c'est-à-dire les modifications intentionnelles du texte pour mieux en faire percevoir la signification dans le contexte de la nouvelle Alliance. C'est ce dernier aspect qui justifie le titre : Études d'exégèse *judéo-chrétienne*, titre qui peut induire le lecteur en erreur. Il ne s'agit pas, en effet, de l'exégèse pratiquée dans les milieux judéo-chrétiens au sens habituel du mot : des milieux qui n'ont pas suivi Paul dans ses prises de position vis-à-vis de l'Économie ancienne. Il s'agit d'une exégèse pratiquée dans toute l'Église primitive, et qui reste proche des méthodes en honneur dans le judaïsme contemporain.

Le livre est divisé en cinq sections. La première étudie des textes psalmiques d'une certaine étendue (*Ps.* CXVII, XXI, CIX) dont « l'utilisation qu'en font le N. T. ou les auteurs chrétiens ne porte pas sur un mot ou un verset, mais sur l'ensemble du passage » (p. 6). — Un deuxième groupe s'intéresse à des textes (*Deut.*, XXVIII, 66; *Lam.*, IV, 20) caractérisés par le fait qu'ils sont l'objet de modifications chez les auteurs chrétiens qui les citent (cf. *supra*). — Une troisième section est consacrée à l'*Épître de Barnabé*, XII, 1, qui cite comme Écriture un texte inconnu. Par une suite de citations et de raisonnements ingénieux, Daniélou pense pouvoir conclure qu'il s'agit d'un texte provenant d'un *midrash d'Isaïe* qui a dû faire partie d'un recueil de *Testimonia* sur la passion. La quatrième partie étudie l'influence de certains textes d'*Ézéchiel* (XXXVII, 1-14; XLVII, 1-11) sur l'apocalyptique chrétienne primitive; la dernière section montre la place qu'ont tenu dans la vie de l'Église primitive des textes comme le *Ps.* XXII (les étapes de l'initiation chrétienne) et *Ps.* L, 19 (le cœur brisé et le sacrifice spirituel).

On trouvera dans ce dossier les qualités et la manière habituelle du P. Daniélou : érudition prodigieuse, information étendue, rapprochement ingénieux et éclairant, finesse d'analyse. Souvent cependant, on hésitera à le suivre : le caractère hypothétique de certaines dépendances paraît souvent insuffisamment marqué. Il faut déplorer dans ce livre stimulant et enrichissant un grand nombre d'erreurs de détail. J'en ai relevé *cinq* dans une seule phrase (p. 122) : « Lorsque David

[1] Jean DANIÉLOU, S. J., *Études d'exégèse judéo-chrétienne (Les Testimonia)* (Coll. « Théologie historique », n° 5). 21,5 × 13,5; 188 pp. Paris, Beauchesne et ses fils, 1966. — Prix : F. 21, 60.

se fut emparé de Jérusalem, il y introduisit l'arche d'alliance, à laquelle était attachée la présence de Dieu, et il dressa le tabernacle dans lequel elle était conservée sur une aire rocheuse qui appartenait à un certain Nachor (*II Sam.*, 6, 6) ». — Or *II Sam.*, VI, 6 raconte, non pas l'érection du tabernacle sur une aire rocheuse de Jérusalem, mais l'épisode d'Uzza retenant l'arche prête à tomber. — Cet épisode a lieu devant l'aire de *Nachon* (et non Nachor). — Par contre. l'aire à laquelle le P. Daniélou fait allusion est celle d'*Arauna* (*II Sam.*, XXIV, 18). — Il n'est dit nulle part que cette aire est rocheuse. — Enfin, si cette aire d'Arauna est bien le futur emplacement du temple (*I Chr.*, XXII, 1), David n'y a jamais conduit l'arche ni installé le tabernacle. — De telles erreurs sont regrettables, mais elles sont aussi instructives. Dans la phrase citée, le P. Daniélou a en somme composé un petit midrash, qui réunit la plupart des caractéristiques dégagées par lui (cf. p. 7) : mots ajoutés ou modifiés, deux citations fusionnées en une seule, tout ceci afin de rendre plus précise et plus parlante l'application que l'on veut faire du texte. Mais ici, le midrash est involontaire : le P.Daniélou est victime d'une défaillance de mémoire. Mais cette explication ne vaudrait-elle pas également pour un bon nombre des « citations midrashiques » étudiées dans cet ouvrage?

F. D.

Flavius Josèphe. — La découverte des manuscrits de la Mer Morte et l'intérêt renouvelé qu'ils ont inspiré, tant pour l'histoire que pour les écrits pseudépigraphiques de cette période, ont mis *Josèphe* à l'honneur en tant qu'auteur de la seule histoire contemporaine et ordonnée de cette période cruciale. Malgré les contradictions et les tendances apologétiques que l'on discerne dans ses écrits, aucun de ceux qui travaillent dans ce domaine ne peut se permettre d'ignorer sa contribution. Pourtant la pénurie d'études importantes est mise en évidence par la pléthore d'articles de détail. Les *Studies in Josephus* (Londres, 1961) de R. Shutt et la bibliographie annotée de Feldman (*Scholarship on Philo and Josephus*, New York, 1962) sont d'heureuses exceptions. Ceci souligne l'importance de l'étude de H. St. John Thackeray publiée d'abord en 1929 (cf. *RB*, 1931, pp. 460-461), puis rééditée maintenant intégralement, mise à part l'adjonction d'une introduction par Samuel Sandmel [1]. Il est parfois nécessaire, dans certains cas précis, de modifier les jugements de Thackeray (cf. critique de Shutt sur la différence qu'il fait entre les collaborateurs « thucydidien » et « sophocléen » de Josèphe, *op. cit.*, p. 52 et ch. IV), mais personne mieux que lui n'a si bien présenté l'homme et l'historien. Nous ne pouvons qu'exprimer notre gratitude à l'éditeur pour son initiative.

J. M.-O'C.

Littérature byzantine. — A la fin du siècle dernier, les érudits ont démontré qu'une prophétie en latin de la Sibylle Tiburtine, mise à jour sous les Rois saliques de l'Italie du Nord, vers 1025, avait pour substrat une prophétie sibylline qui pouvait dater des environs de 360 après J.-C. En 1949, S. Mercati a annoncé

[1] Henry St. John THACKERAY, *Josephus: The Man and the Historian.* Préface par G. F. MOORE. Introduction par S. SANDMEL. 23,5 × 15,5; XXII-160 pp. New York, Ktav Publishing House, 1967. — Prix : 6.95 dol.

la découverte de deux manuscrits d'un texte grec de cette Sibylle Tiburtine. Dans le présent volume [1], M. Alexander édite le texte d'après ces deux manuscrits, auxquels il en ajoute un autre qu'il a trouvé lui-même, en signalant à l'occasion les lectures de cinq recensions différentes du texte latin.

Selon Alexander, le texte grec original, des environs de 380 et qui ne subsiste que comme substrat du texte latin, a été mis à jour vers 500 après J.-C., époque où quelques Pères aussi attendaient la fin du monde. Cette révision est, selon lui, l'œuvre d'un auteur vivant à Baalbek et qui a ajouté, non seulement une prophétie détaillée sur le déroulement de l'histoire byzantine, mais aussi un certain nombre d'allusions qui trahissent l'intérêt qu'il porte à Baalbek et au Liban. L'A. a accompagné l'édition du texte d'un commentaire. Il étudie les allusions politiques et historiques ainsi que les affinités théologiques de l'ouvrage, et fait quelques remarques qui éclairent la manière dont les auteurs tardifs d'apocalypses ont retravaillé leurs sources anciennes. Il faut signaler tout spécialement avec l'A. les rapports étroits de ce texte avec la Septième Vision de Daniel en Arménien, l'Apocalypse copte d'Élie et la paraphrase anonyme des Oracles de l'Empereur Léon (Migne, *PG*, CVII).

Nous sommes reconnaissants à M. Alexander de son édition commode et de son commentaire de ce texte intéressant. Nous regrettons un peu que l'A. n'ait pas réimprimé le texte latin avec toutes ses nouvelles collations, et que le témoignage des versions orientales soit peut-être trop rapidement écarté [2].

John Strugnell.

[1] Paul J. Alexander, *The Oracle of Baalbek*. The Tiburtine Sibyl in Greek Dress (Dumbarton Oaks Studies, 10). 24 × 16; xii-151 pp. avec un frontispice. Washington, Dumbarton Oaks, Center for Byzantine Studies, 1967. — Prix : 6 dol.

[2] Dans un passage, on lit dans le latin : *inter sexaginta annos non regnabunt*, et dans le grec : τρὶς γὰρ ἑξηκοστὸν τῶν ἐτῶν σου οὐ μὴ βασιλεύσεις (lignes 94-95). En critique textuelle, on conclurait qu'il faut corriger le latin et lire : *in ter sexaginta annos...* Cela ne semble pas au premier abord pouvoir se concilier avec une date de 380 après J.-C. pour la source grecque du latin. Peut-être cependant, pourrait-on supposer que le substrat littéraire, même au cours du ive siècle, envisageait la fin du monde pour les environs de l'an 500.

NOTULES

H. H. Rowley, *Dictionary of Bible Themes*. 20,5 × 14; 114 pp. Londres, Thomas Nelson et Sons, 1968. — Prix 18 sh. — Du même, *Dictionary of Bible Personal Names*. 20,5 × 14; 168 pp. Londres, Thomas Nelson et Sons, 1968. — Prix : 25 sh. — Dans ces deux petits « dictionnaires » que nous offre le professeur H. H. Rowley, on trouve rassemblés les principaux thèmes bibliques, rattachés à des mots-clés, ainsi que les noms bibliques de personnes. Ces deux excellents répertoires seront très utiles, car, sous leur modeste apparence et leur concision, ils contiennent une foule de précisions et de références à l'A.T. comme au N.T. Le texte de base utilisé est la traduction anglaise connue sous le nom de Revised Standard Version.

R. T.

R. de Vaux, *I Patriarchi Ebrei e la Storia* (Biblioteca minima di Cultura religiosa, 16). 18 × 12; 67 pp. Brescia, Paideia Editrice, 1967. — Prix : 500 L. it. — Texte développé et annoté d'une conférence prononcée à St. Mary's College (Kansas, U.S.A.). La chronologie adoptée est celle de Sydney Smith (chronologie « moyenne »). Cette étude est une mise à jour des articles publiés sur le même sujet dans la *RB* de 1946 à 1949.

R. T.

Angel Gonzalez, *La Oracion en la Biblia* (Teologia y Siglo XX, 9). 21,5 × 14; 450 pp. Madrid, Ediciones Cristiandad, Lope de Rueda, 13, 1968. — La première partie du livre est une étude phénoménologique et historique de la prière à travers les siècles et les civilisations, spécialement dans la Bible; cet exposé est destiné au grand public et ne comporte pas de notes techniques. La seconde partie est un vaste florilège comportant 276 numéros (dont 224 pour l'A.T., et 52 pour le N.T.). Certains passages sont très courts : « Amen » (*II Cor.*, I, 20), ou « Amen, Amen » (*Néh.*, VIII, 6), « Me voici » (*Gen.*, XXII, 1, 11), « Abba, Père », « Maranatha », etc.; d'autres remplissent plusieurs pages, comme la prière de Salomon, *Néh.*, IX, 6-37 ou *Bar.*, II, 11-III, 8. Chaque extrait est commenté sans discussion technique, mais avec assez d'explications littéraires et historiques. L'ensemble constitue un bon livre de lecture spirituelle. A noter que le « psautier » n'est pas utilisé.

R. T.

A. Malamat et H. Reviv, *A Bibliography of the Biblical Period* (With Emphasis on Publications in Modern Hebrew). 27 × 21,5; 50 pp. Jérusalem, Academon, Hebrew University, 1968. — Prix : 1.75 L. isr. — Liste des ouvrages et des articles concernant le Proche-Orient, l'archéologie et la géographie bibliques, l'épigraphie hébraïque, l'histoire d'Israël des origines à la période postexilique. On trouve à la fin la liste des encyclopédies, dictionnaires, commentaires et périodiques traitant des sciences bibliques.

R. T.

Margarete Susman, *Das Buch Hiob und das Schiksal des jüdischen Volkes*. Préface de H. Schlier. Introduction de H. Levin Goldschmidt (Herderbücherei, Band 318). 18 × 10,5; 240 pp. Freiburg i.B., Herder, 1968. — Prix : 3.95 DM. — Décédée le 16 janvier 1966, l'auteur compare l'histoire et la destinée de Job à celles du peuple juif; Job et Israël représentent l'humanité souffrante que Dieu conduit mystérieusement au salut.

R. T.

S. Frensdorff, *Die Massora Magna*. Erster Theil : *Massoretisches Wörterbuch* oder *Die Massora in alphatetischer Ordnung*. Prolegomenon by G. É. Weil (The Library of Biblical Studies). 28,5 × 22 ; x-20 et xxxii-387 pp. New York, Ktab Publishing House, 1968. — Prix : dol. 22.50. — Réédition de l'ouvrage publié en 1876. G. É. Weil explique en détail la genèse de ce travail dans une introduction de 32 pages et cite quelques extraits de mss massorétiques. Cet ouvrage représente une concordance de la massore de la seconde édition de la Bible rabbinique de Venise (noms, verbes, particules, noms propres, etc.).

R. T.

Henry Barclay Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek*. Revised by Richard Rusden Ottley, with an Appendix Containing the Letter of Aristeas Edited by H. St J. Thackeray. 23,5 × 15,5; xiii-626 pp. New York, Ktav Publishing House, Inc., 1968. — Prix : dol. 12.50. — Réédition de la célèbre introduction à la traduction des LXX, publiée en 1902 et déjà rééditée en 1914.

R. T.

Henri Troadec, *Évangile selon saint Marc*. Préface du R. P. Féret, O.P. (Coll. « Paroles de vie »). 17 × 12; 253 pp. Paris, Mame, 1965. — Prix : F. 7,40. — Après ses commentaires de S. Jean (*RB*, 1964, p. 130) et de S. Matthieu (*RB*, 1964, pp. 447 s.), voici un commentaire de S. Marc qui vise le même but que les précédents : « fournir aux chrétiens désireux de se nourrir de la Parole de Dieu un commentaire qui, sans les obliger à pénétrer eux-mêmes dans la technique exégétique, les fasse bénéficier des résultats les plus sûrs de cette technique et leur permette une lecture et une méditation plus fructueuse de l'Évangile. » (p. 15). Cet objectif est réalisé : le commentaire est sobre, bien informé, nourrissant, Il cherche particulièrement à éclairer le texte à l'aide de l'A.T. ainsi que par d'autres textes du N.T. Sur certains points, on peut hésiter à suivre l'Auteur : il n'est pas si sûr que *Mt.* et *Lc* dépendent de *Mc* (pp. 21 s.). Les exemples allégués (*Mt.*,

VIII, 14-15 comparé à *Mc*, I, 21, ainsi que *Mt.*, III, 2 rapproché de *Mc*, II, 4) ne valent que pour les passages correspondants, et il n'est sans doute pas légitime d'extrapoler une conclusion partielle à tout l'Évangile. Les arguments en sens contraire abondent. (Cf. X. LÉON-DUFOUR dans A. ROBERT et A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, T. II, 1959, pp. 278-286). Seule l'existence de contacts littéraires entre les *sources* de *Mc* et celles de *Mt.* et de *Lc* est assurée. Par ailleurs, on pourrait souhaiter une utilisation plus importante des résultats assurés de la *Formgeschichte*, dans la ligne du n° 19 de la constitution conciliaire *Dei Verbum*. Mais ce sont là critiques de détail. Souhaitons à ce livre de nombreux lecteurs.

F. D.

Bible Illustrée. Traduction de la Bible de Jérusalem. Illustrations d'Éric DE SAUSSURE, frère de Taizé. 23,5 × 18; 280 pp. Les Presses de Taizé, 71-Taizé; Paris, Éditions du Seuil, 1968. — Prix : 24 F. — Le frère Pierre Étienne de Taizé a effectué quelques simplifications de vocabulaire. Le choix des péricopes de l'A. et du N. T. et certaines adaptations ont été empruntés à l'édition allemande (Verlag Ernst Kaufmann, Lahr, Schwarzwald, 1968). Le frère Éric de Saussure a cherché la simplicité des images dans une assez grande variété de style, afin de mettre en relief les traits saillants de chaque récit. Grands et petits apprécieront cet essai plein de fraîcheur et sans prétention (on n'y trouvera point la « baleine » de Jonas).

R. T.

---

*OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION**

STROBEL August, *Kerygma und Apokalyptik. Ein religionsgeschichtlicher und theologischer Beitrag zur Christologie*. 23 × 15,5; 206 pp. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967. — Prix : DM 19.80

STUDIUM BIBLICUM FRANCISCANUM. *The Holy Bible, The Gospel according to St. Luke* (en japonais). 21 × 15,5; 282 pp. Studium Biblicum Franciscanum, 370 Tamagawa-setamachi, Setagaya-ku; Tokyo, Japan.

STUHLMUELLER Carroll, c.p., *The Gospel of St Luke*. Introduction and Commentary. (New Testament Reading Guide, 3). 2nd ed. rev. and enlarged. 20 × 13; 165 pp. The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1964.

TUYA Manuel de & SALGUERO José, o.p., *Introducción a la Biblia*, I. *Inspiración bíblica. Canon. Texto. Versiones*. (Biblioteca de Autores Cristianos. 262. Sección Sagradas Escrituras). 20 × 13; xx-616 pp. Madrid, La Editorial Catolica, 1967. — Prix : 140 ptas.

URBACH Ephraim E., *Class-Status and Leadership in the World of the Palestinian Sages*. (Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities, Vol. II, No. 4). 24 × 15; 37 pp. Jerusalem, Isr. Acad. of Sc. and Hum., 1966.

VANHOYE Albert, *Épître aux Hébreux. Texte grec structuré* (Éditions polyglottes Berardi pour l'étude de l'Écriture Sainte). 24,5 × 17,5; 39 pp. Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1966. — Prix : Lires 500; Doll. 0,80.

* La Rédaction ne s'engage à rendre compte que des ouvrages demandés.

Vatican II. La Liberté religieuse. Déclaration « Dignitatis humanae personae ». Texte latin et traduction française. Commentaires par Mgr P. Pavan, Mgr J. Willebrands, Mgr E.-J. de Smedt, J. Hamer, J. Courtney Murray, Y. Congar et P. Benoit. (Unam Sanctam, 60). 22,5 × 14,5; 287 pp. Paris, Éd. du Cerf, 1967. — Fr. 24.

Vatican II. Les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes. Déclaration « Nostra aetate ». Texte latin et traduction française. Commentaires par G. M.-M. Cottier, J. Dournes, H. Maurier, J. Masson, R. Caspar. (Unam Sanctam, 61). 22,5 × 14,5; 325 pp. Paris, Éd. du Cerf, 1966. — Prix : Fr. 28,50.

Vetus Latina, 24/2. *Epistulae ad Philippenses et ad Colossenses.* 2. Lieferung.. *Phil 1,25-2,15.* 32 × 24; pp. 81-160. Freiburg, Herder, 1967. — Prix : br. DM 23.50; en souscr. DM 20.

Vetus Latina, 4. *Ergänzungslieferung zu Band 1/1.* 24 × 15,5; 137 pp. Freiburg, Herder, 1967.

La Vierge Marie dans la constitution sur l'Église. Bulletin de la Société Française d'Études Mariales, 1965, 22e Année. 25 × 17; 125 pp. Paris, Lethielleux, 1966.

Wagner Max, *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im Alttestamentlichen Hebräisch.* (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, hsg. von Georg Fohrer, 96). 23,5 × 16; x-176 pp. Berlin, Alfred Töpelmann, 1966. — Prix : Ln. DM 46.

Wainwright Arthur W., *The Trinity in the New Testament.* 21,5 × 14; 278 pp. London, S.P.C.K., 1962. — Prix : sh. 15.

Wallace William A., o.p., *St Thomas Aquinas. Summa Theologiae.* Volume 10 (Ia. 65-74). *Cosmogony.* 22 × 14,5; xxiii-255 pp. London, Eyre & Spottiswoode, 1967. — Prix : sh. 42.

Wechter Pinchas, *Ibn Barūn's Arabic Works on Hebrew Grammar and Lexicography.* 22 × 14,5; xvi-235 pp. London, Oxford University Press, 1964. — Prix : rel. toile sh. 60.

רפאל ויס (Weiss Raphael, *L'Écriture à Qumrân*), המקרא בקומראן. 27 × 21,5; iv-61 pp. Jérusalem, Université Hébraïque, 1967.

Wirgin Wolf, *The Book of Jubilees and the Maccabaean Era of Shmittah Cycles.* (Leeds University Oriental Society, Monograph Series, 7). 25 × 20,5; texte ronéotypé 50 pp. Leeds University, 1965.

Wirgin Wolf, *On Charismatic Leadership from Simon Maccabaeus until Simon Bar Kochba.* (Leeds University Oriental Society, Monograph Series, 5). 25 × 20,5; texte ronéotypé 43 pp. Leeds University, 1964.

Zeitlin Solomon, *The Rise and Fall of the Judaean State. A Political, Social and Religious History of the Second Commonwealth.* Volume Two, *37 B.C.E. — 66 C.E.* 21,5 × 14,5; xiii-465 pp. Philadelphia, The Jewish Publication Society of America. — Prix : Doll. 7.50.

Zimmermann Heinrich, *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode.* 24 × 16,5; 281 pp. Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1967. — Prix : rel. toile DM 24,80.

Le Gérant : J. Gabalda

Imprimé en France
IMPRIMERIE FIRMIN-DIDOT. — PARIS - MESNIL - IVRY — 1880
Dépôt légal : 3e trimestre 1969.

Detroit, Michigan 48221
PLEASE DO NOT REMOV

SOIXANTE-SEIZIÈME ANNÉE

N° 4 OCTOBRE 1969

REVUE BIBLIQUE

PUBLIÉE PAR

L'ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES

ÉTABLIE AU COUVENT DOMINICAIN SAINT-ÉTIENNE DE JÉRUSALEM

SOMMAIRE

F. Langlamet, o.p. — Israël et « l'habitant du pays » (fin) 481
C. Spicq, o.p. — La place ou le rôle des jeunes dans certaines communautés néo-testamentaires 508
J. Murphy-O'Connor, o.p. — La genèse littéraire de la *Règle de la Communauté* 528
Chronique archéologique *(Planches XXIV-XXXVIII)* (fin) 550
Recensions 587
Bulletin 603
Notules et Ouvrages reçus 637

PARIS

LIBRAIRIE LECOFFRE

J. GABALDA et Cie, Éditeurs

RUE BONAPARTE, 90

1969

R. C. *Seine* n° 57B 5254

CHÈQUES POSTAUX : **J. Gabalda et Cie, Cte 4589 Paris.** Nota : *Prière de ne pas établir de chèques postaux au nom de : Revue Biblique, mais à celui de J. Gabalda et Cie, en spécifiant dans la correspondance que l'envoi est destiné à la R. B.*

La Revue est trimestrielle

elle paraît en fascicules grand in-8° de 160 pages, avec illustrations

PRIX DE L'ABONNEMENT : Pour la France : **61 F.** Pour l'Étranger : **63 F.**
Prix du numéro séparé : 15 F. port en plus.
Prix de l'année écoulée : 60 F. port en plus.

Les livres envoyés pour compte rendu doivent être adressés à la Direction de la « Revue biblique », Couvent de Dominicains de Saint-Étienne. P.O.B.178, JERUSALEM. Israël.

Les demandes d'abonnement doivent être adressées à l'Administration de la "Revue Biblique", **MM. J. Gabalda & Cie**, 90, rue Bonaparte, 75 Paris-6e.

J. GABALDA et Cie, Éditeurs, rue Bonaparte, 90, PARIS

Collection d'« ÉTUDES BIBLIQUES »

Géographie de la Palestine, par F.-M. ABEL †, o. p. *Troisième édition.*
— TOME I. Géographie physique et historique. Un volume in-8° raisin de XXV-515 pages - 17 planches - 12 cartes ..... **68 F**
— TOME II. Géographie politique. Les villes. Un volume in-8° raisin de VIII-538 pages - 10 cartes ..... **68 F**
La Paternité spirituelle selon Saint Paul, par le R. P. GUTIERREZ. Un volume in-8° raisin de 248 pages ..... **60 F**
Le Christ Sagesse de Dieu, par A. FEUILLET, P.S.S. Un volume in-8° raisin de 462 pages. *Troisième édition* ..... **60 F**
Jésus au Temple, par René LAURENTIN. Un volume in-8° raisin de 278 pages... **40 F**
Évangile selon Saint Marc, par le P. M.-J. LAGRANGE †, o.p. Un volume in-8° raisin de 680 pages. *Neuvième édition* ..... **64 F**
Évangile selon Saint Jean, par le P. M.-J. LAGRANGE †, o.p. Un volume in-8° raisin de 750 pages. *Cinquième édition* ..... **57 F**
Les Valeurs Morales de la Théologie Johannique, par le R.P.N. LAZURE, O.M.I. Un volume in-8° raisin de 388 pages..... **50 F**
Théologie morale du Nouveau Testament, par le R. P. SPICQ, O. P. 2 vols. in-8° raisin formant ensemble 898 pages ..... **140 F**
Le Cantique des Cantiques, Traduction et Commentaire, par A. ROBERT P. S. S. † et R. TOURNAY, O. P. 1 vol. in-8° raisin de 465 pages..... **84 F**
Zacharie IX-XIV, Structure littéraire et messianisme, par le R. P. PAUL LAMARCHE, S. J. 1 vol. in-8° raisin de 168 pages..... **33 F**
L'Épître de Barnabé, I-XVI, et ses sources, par PIERRE PRIGENT, attaché au Centre national de la Recherche scientifique, 1 vol. in-8° raisin de 240 pages..... **38 F**
Justin et l'Ancien Testament. par PIERRE PRIGENT, 1 vol. in-8° raisin de 357 pages ..... **58 F**
Agapè dans le Nouveau Testament. — Analyse des textes, par le R. P. C. SPICQ, O. P. 3 vol. in-8° raisin *On vend séparément :*
— TOME I. 1 vol. in-8° raisin de 334 pages. *Troisième édition* ..... **46 F**
— TOME II. 1 vol. in-8° raisin de 410 pages. *Troisième édition* ..... **48 F**
— TOME III. 1 vol. in-8° raisin de 368 pages. *Troisième édition* ..... **48 F**
Jean le Théologien et son Évangile dans l'Église ancienne, par le R. P. F.-M. BRAUN, O. P. 1 vol. de in-8° raisin de XVIII-428 pages. TOME I. *Troisième édition* ..... **52 F**
Jean le Théologien, Les Grandes traditions d'Israël. L'accord des Écritures d'après le quatrième évangile, du même auteur, 1 vol. in-8° raisin de XXII-345 p. T. II. *Deuxième édition* ..... **54 F**
Jean le Théologien — Sa Théologie - Le Mystère de Jésus-Christ. du même auteur, 1 vol. in-8° raisin de XXII - 276 pages. Tome III. *Deuxième édition* ..... **50 F**
La Didachè, Instructions des Apôtres, par le R. P J.-P. AUDET, O. P. 1 vol. in-8° raisin de XVIII-498 pages. *Troisième édition* ..... **56 F**
Structure et Théologie de Luc I-II, par RENÉ LAURENTIN, professeur à l'Université catholique d'Angers, 1 vol. in-8° raisin de 232 pages. *Quatrième édition* ..... **25 F**

ISRAËL ET « L'HABITANT DU PAYS »

VOCABULAIRE ET FORMULES D'EX., XXXIV, 11-16 *(fin)*

Exode, XXXIV, 13

15. *La particule-conjonction* כי *(vv. 13 et 14ᵃ).*

En *Ex.*, XXXIV, 13, l'ordre de destruction des autels est introduit par *kî*, que les traducteurs et commentateurs comprennent généralement au sens adversatif[139]. Grammaticalement, cette interprétation est irréprochable[140]. Après l'interdiction des alliances (v. 12), l'ordre de destruction des autels (v. 13) : il ne faut pas conclure d'alliance (v. 12), *tout au contraire*, on doit détruire les autels (v. 13)[141]. La nuance adversative est nettement perceptible, mais rend-elle complètement le sens de la particule au début du v. 13[142]? Si, dans la traduction de la conj. *kî*, il ne faut jamais oublier la force primitive de l'interjection déictique *kî*[143], la remarque vaut *a fortiori* de l'examen de la particule, plus proche du sens premier que ne l'est la conjonction. Particule démonstrative, *kî* équivaut en

[139] Cf. L. Segond, *La Sainte Bible. Ancien Testament*, I, Genève Paris, 1874, p. 155 (« au contraire »); B. Baentsch *(HK)*, 1900, p. 283 (« vielmehr »); H. Holzinger *(HSAT)*, 4ᵉ éd., 1922, p. 153; P. Heinisch, *Das Buch Exodus (HS)*, Bonn, 1934, p. 241; G. Beer *(HAT)* 1939, p. 160; H. Trabaud (Bible du Centenaire), 1941, p. 121 (« mais »); A. Clamer (Pirot & Clamer), Paris, 1956, p. 270 (« mais bien plutôt »); É. Dhorme, *L'Ancien Testament* (Bible de la Pléiade), I, Paris, 1956, p. 276 (« mais »); M. Noth *(ATD)*, 1959, p. 213.

[140] Cf. Joüon, § 172 *c*.

[141] Cf. *kî* adversatif en *Ex.*, XXIII, 24ᵇ et, plus explicite encore, *kî-'im* en *Deut.*, VII, 5.

[142] On sait la richesse de sens de cette particule démonstrative devenue conjonction. Parmi les études ou remarques consacrées à la question, voir en particulier (outre les grammaires et dictionnaires) P. Haupt, *Heb. kĕ, like, and kî, as* dans *JAOS*, XLV, 1925, pp. 316-318; J. Pedersen, *Israel. Its Life and Culture*, I-II, London Copenhagen, 1926 (reprinted 1946), pp. 118 s.; Th. C. Vriezen, *Einige Notizen zur Uebersetzung des Bindeworts KI*, dans *Von Ugarit nach Qumran* (Festschr. O. Eissfeldt) (*BZAW*, 77), Berlin, 1958, pp. 266-273; J. Muilenburg, *The Linguistic and Rhetorical Usages of the Particle* כי *in the Old Testament*, dans *HUCA*, XXXII, 1961, pp. 135-160.

[143] Cf. Th. C. Vriezen, *loc. cit.*, p. 273 (voir aussi J. Pedersen, *op. cit.*, p. 118).

certains cas au ὅτι *recitativum*, introduisant un discours direct [144]. En *Ex.*, XXXIV, 13, *kî*, adversatif, semble introduire une citation! On pourrait traduire le début du verset : « *Tout au contraire :* 'Vous démolirez leurs autels'... » Ceux que l'orateur met en garde contre la conclusion d'alliances avec l'habitant avaient en mémoire la formule frappante citée au v. 13. L'orateur la leur rappelle et l'on saisit sans peine les raisons de ce rappel : s'il est prescrit de démolir les autels cananéens, *a fortiori* ne peut-on songer à faire alliance avec les Cananéens! Le mouvement qui anime les vv. 12-13 serait le suivant : « Garde-toi de faire alliance avec l'habitant... *Et cela*, donc (ne t'en souviens-tu pas?) : Vous démolirez leurs autels...! »

Ce n'est pas là une traduction : la particule qui introduit le v. 13 (et le v. 14) est proprement intraduisible. Elle a, sans aucun doute, un rôle rhétorique (et le fait même qu'elle soit répétée en est un indice) [145]. Elle *s'oppose* à l'idée d'alliances avec l'habitant (sens adversatif). Elle s'y oppose avec *indignation* [146]. Puisqu'il existe des lois comme celles des vv. 13 et 14, n'est-il pas absurde et criminel d'envisager même la possibilité de faire alliance avec l'habitant? Ces alliances entraîneraient Israël à transgresser l'interdiction d'adorer un autre dieu! Et l'orateur de s'appliquer, aux vv. 15-16, à montrer comment la participation aux sacrifices, puis les alliances matrimoniales conduiraient progressivement à la violation de cette interdiction fondamentale : ne pas se prosterner devant un autre dieu (v. 14).

Autrement dit : un raisonnement passionné — mais non dépourvu d'une logique implicite — soutient le mouvement oratoire des vv. 12-16. Ce que veut le prédicateur, c'est réagir contre une pratique (existante, ou dont on envisage l'introduction) : la conclusion d'alliances avec l'habitant. Non content de mettre en garde ses auditeurs contre les alliances de ce genre (v. 12ᵃ) et de souligner (par la « clause motivante » de dissuasion que nous avons examinée ci-dessus — § 12) le danger qu'elles comportent, il entreprend de leur montrer qu'elles contredisent ces *lois fondamentales* que sont : l'ordre de destruction des autels (v. 13) et l'interdiction de se prosterner devant un autre dieu (v. 14). Il cherche donc à *fonder* sa mise en garde sur les deux lois des vv. 13 et 14. De ce point de vue, il faut rapprocher le double *kî* des vv. 13 et 14ᵃ des textes où la conjonction *kî* introduit successive-

[144] Cf. KOEHLER-BAUMGARTNER, s. v. כִּי (II), 15 (*Gen.*, XXIX, 33); J. MUILENBURG, *art. cité*, dans *HUCA*, XXXII, 1961, p. 144 (*Ex.*, III, 12; *Gen.*, XXI, 30), avec la note 28.

[145] Cf. J. MUILENBURG, *art. cité*, p. 148.

[146] De ce point de vue, elle n'est pas moins forte que le « Eh quoi? » français.

ment deux arguments[147]. A cet égard, la meilleure traduction serait « car », « en effet », « c'est que » :

> 12 « Garde-toi de conclure alliance avec l'habitant du pays où tu vas t'établir, de peur qu'il ne soit un piège au milieu de toi. 13 Car (il a été dit) : *Leurs autels vous détruirez, et leurs stèles briserez, et ses*[148] *ashérîm couperez.* 14 En effet : *Tu ne te prosterneras pas devant un autre dieu, car Yhwh a nom : Jaloux; Il est un Dieu jaloux*[149]. 15 — c'est de peur que tu ne conclues alliance avec l'habitant du pays, qu'ils ne se prostituent à la suite de leurs dieux et qu'ils ne sacrifient à leurs dieux et qu'il ne t'invite et que tu ne manges de son sacrifice, 16 et que tu ne prennes de ses filles pour tes fils et que ses filles ne se prostituent à la suite de leurs dieux et qu'elles n'entraînent tes fils à se prostituer à la suite de leurs dieux. »

D'un littéralisme servile, la traduction précédente, qui met en lumière *la logique du discours*, affaiblit à tel point *la force adversative et oratoire* des deux *kî* que le discours passionné (spécialement aux vv. 13-14) tourne à l'argumentation rabbinique. Devant un texte où le mot *kî* conserve une plénitude de sens qui interdit de le traiter comme une « particule » à l'état pur ou comme une simple « conjonction », on ne peut que s'associer à la joie du philologue et compatir au désespoir du traducteur!

16. *La destruction des autels (v. 13).*

L'ordre de destruction des autels est attesté sous diverses formes.

[147] Voir Koehler-Baumgartner, s. v. כִּי (II), 10 (qui renvoie à *Gen.*, III, 19; *Is.*, VI, 5, etc.). Il est intéressant de rappeler que J. Muilenburg, *art. cité*, p. 148, cite précisément *Is.*, VI, 5 comme exemple d'une répétition qui illustre la fonction rhétorique de *kî* (cf. *supra*, note 145). Fonction rhétorique et double motivation sont parfaitement compatibles.

[148] Il est tentant de corriger le TM et de lire au pl. : *'leurs' ashérîm.* Cette correction ne semble pas justifiée. Se recommander pour l'introduire du Samaritain, des LXX et du Syriaque, ce serait préférer à la *lectio difficilior* du TM une leçon facilitante — qui semble bien elle-même une correction (volontaire ou spontanée). On notera en particulier que Sam emploie ici (*Ex.*, XXXIV, 13), en *Deut.*, VII, 5; XII, 3 et peut-être en *Ex.*, XXIII, 24 (voir l'apparat critique de A. von Gall, *Der hebräische Pentateuch der Samaritaner*, II, *Exodus*, 1914, p. 166), uniformément, le suffixe pl. יהֶם־ et non pas le suff. ם־ (sauf, peut-être, en *Ex.*, XXIII, 24). Cette uniformité est suspecte. Ajoutons qu'en *Ex.*, XXXIV, 13, au lieu de וְאֶת־אֲשֵׁרִין (TM), Sam lit וּאשריהם. L'absence du אֶת, dans ce troisième membre parallèle aux deux premiers, est probablement le fruit d'une omission — que le groupe אתא (en caractères samaritains) a pu faciliter. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, le TM אֲשֵׁרִין (v. 13) est confirmé par le brusque passage, au v. 15, du sg. au pl. et du pl. au sg., d'autant moins choquant que le sg. « habitant du pays » est employé au sens collectif. Notons enfin que l'orateur, qui avait commencé la citation du v. 13 en utilisant le suff. pl. ם־ (cf. *Deut.*, VII, 5 — 2e membre) aura sans doute été entraîné par l'assonance à remplacer, dans le troisième membre, le suff. pl. יהֶם־ (le seul utilisable en ce cas) par le sg. יו־. Bref, la citation a été faite de mémoire et elle est assez libre.

[149] Nous reviendrons ci-dessous (§ 18) sur les inconvénients de cette traduction.

Un relevé des textes, suivi d'une traduction littérale, fera pressentir à la fois les problèmes et leur solution :

Ex., XXIII, 24 : ושבר תשבר מצבתיהם

Ex., XXXIV, 13	*Deut.*, VII, 5	*Deut.*, XII, 3
את־מזבחתם תתצון	מזבחתיהם תתצו	ונתצתם את־מזבחתם
ואת־מצבתם תשברון	ומצבתם תשברו	ושברתם את־מצבתם
ואת־אשריו תכרתון	ואשירהם תגדעון	ואשריהם
	ופסיליהם תשרפון באש	תשרפון באש
		ופסילי אלהיהם תגדעון

(*Deut.*, VII, 25 : (פסילי אלהיהם תשרפון באש
Jug., II, 2 : מזבחותיהם תתצון

Ex., XXIII, 24 : ... (2) et (pour) briser tu briseras leurs stèles

Ex., XXXIV, 13	*Deut.*, VII, 5	*Deut.*, XII, 3
(1) Leurs autels vous démolirez	(1) Leurs autels vous démolirez	(1) Et vous démolirez leurs autels
(2) et leurs stèles vous briserez	(2) et leurs stèles vous briserez	(2) et vous briserez leurs stèles
(3) et ses ashérîm vous couperez.	(3) et leurs ashérîm vous abattrez	(3) et leurs ashérîm vous brûlerez par le feu
	(4) et leurs idoles vous brûlerez par le feu.	(4) et les idoles de leurs dieux vous abattrez.

(*Deut.*, VII, 25 : (4) les idoles de leurs dieux vous brûlerez par le feu.)
Jug., II, 2 : (1) Leurs autels vous démolirez.

Sans chercher entre ces textes des rapports de dépendance littéraire directe, que N. Lohfink estime invraisemblables[150], on peut essayer de déterminer lequel d'entre eux a le plus de chances de se rapprocher du « texte de base » (que la tradition ne nous a pas conservé à l'état pur).

Deut., XII, 3 est, à cet égard, dans une position défavorable. Séparant le v. 2 des vv. 4 ss, il entend préciser de quelle manière on devra détruire les lieux de culte cananéens (v. 2). Pour renforcer entre les vv. 2 et 3 une continuité qu'il sentait imparfaite, le rédacteur emploie, dans les deux premiers membres, la forme *w^eqatalti*, modifiant par là l'ordre de VII, 5 et créant un chiasme qui ne manquerait pas d'agrément, si la confusion des mesures à prendre contre les ashérîm (à brûler) et les idoles (à abattre, à couper!) ne rendait la fin du texte assez peu intelligible. Ajoutons que, non seulement l'emploi de la forme *w^eqatalti* et le nouvel ordre (verbe, sujet) qui en

[150] Voir N. LOHFINK, *Das Hauptgebot*, 1963, pp. 172 ss.

résulte dans les deux premiers membres, mais encore l'addition de la particule את[151] contribuent à donner à la loi de *Deut.*, XII, 3 un tour prosaïque bien différent du rythme de VII, 5 : XII, 3 est de la belle prose, mais c'est incontestablement de la prose (et la seconde partie du verset accentue encore cette impression).

Tandis que *Jug.*, II, 2 a conservé sans את le premier membre de *Deut.*, VII, 5, en *Ex.*, XXXIV, 13, les trois premiers membres apparaissent avec את. Cependant, l'orateur, qui cite de mémoire, semble avoir gardé le souvenir d'un texte étroitement apparenté à celui de *Deut.*, VII, 5 et l'on peut se demander si l'insertion du את ne compenserait pas inconsciemment le remplacement du suffixe יהֶם־ (3 fois en *Deut.*, VII, 5) par le suff. ם־ (plus court). En tout cas, *Ex.*, XXXIV, 13 est beaucoup plus proche de *Deut.*, VII, 5 que ne l'est *Deut.*, XII, 3.

Quant à *Deut.*, VII, 5, il apparaît, dans l'ensemble, bien conservé. Seul, le quatrième membre, qu'on retrouve presque identique au début du v. 25, fait difficulté. Qu'il y ait, à la base de *Deut.*, VII, une vieille tradition d'alliance, Lohfink, nous l'avons dit, l'a suffisamment démontré[152]. Mais le même auteur a noté également le rôle que jouent dans ce chapitre les mots-crochets arrangés en chiasme[153]. Cette composition chiastique, qui unifie des éléments divers, touche assez peu les « motifs de Gilgal » que le rédacteur incorpore à son œuvre. Les correspondances relevées par Lohfink entre les vv. 2, 3, 5, d'une part, et les vv. 25-26, d'autre part, sont indiscutables, mais difficiles à interpréter. Les vv. 25-26, s'ils ne sont pas totalement rédactionnels, ont été choisis, remaniés, insérés par le rédacteur. Non seulement ils font inclusion (de façon d'ailleurs très matérielle) avec les vv. 2-5 (חרם : vv. 2,26; לקח : vv. 3,25; ordre de brûler les idoles : vv. 5, 25)[154], mais ils reprennent la racine יקש attestée au v. 16 (cf. le substantif מוקש). Il resterait à savoir comment le rédacteur a procédé. En certains cas, les correspondances sont si artificielles (elles se réduisent à de simples mots-crochets) qu'il y a lieu de croire que le rédacteur n'était pas libre : des *textes* (écrits ou transmis oralement) s'imposaient à lui. Ainsi le verbe לקח (vv. 3,25) ne crée entre les vv. 3 et 25 aucun lien réel : si donc le rédacteur est responsable de l'emploi de ce verbe au v. 25 (il l'est au moins du *choix* de ce texte et de son insertion), au v. 3, le verbe existait avant lui (cf. *Ex.*, XXXIV, 16). Dans le cas du *ḥérèm* (vv. 2,26), il est difficilement concevable

[151] Sur cette particule souvent étudiée voir J. HOFTIJZER, *Remarks concerning the use of the particle 't in Classical Hebrew*, dans *OTS*, XIV, 1965, pp. 1-99, et les travaux qu'il cite.
[152] N. LOHFINK, *Das Hauptgebot*, 1963, pp. 167 ss.
[153] N. LOHFINK, *ibid.*, pp. 181 ss.
[154] Cf. N. LOHFINK, *ibid.*, p. 183.

que la loi du v. 26 (interdiction d'introduire chez soi une « abomination »), qui correspond si mal à l'ordre donné au v. 2 de dévouer les nations par anathème, ait été créée de toutes pièces par le rédacteur du chapitre. Ne serait-ce pas la prescription du v. 2, absente des textes « Gilgal » parallèles à *Deut.*, VII (*Ex.*, XXIII, 20-33; XXXIV, 11-16; *Jug.*, II, 1-5), qui serait l'œuvre du rédacteur? Il suffira ici de poser la question : l'examen du problème déborderait largement les limites de ce travail [155]. Reste le commandement de brûler les idoles (vv. 5,25). Comme la loi du *ḥérèm* (v. 2), il est absent des textes de Gilgal. Par ailleurs, le texte de la fin du v. 5 est repris littéralement au début du v. 25, avec une seule addition (« de leurs dieux »). Le rédacteur, cette fois, semble totalement libre. On ne peut donc exclure qu'il soit l'auteur de ce quatrième membre. La preuve, cependant, n'est pas faite. L'indice défavorable que constitue l'addition de « de leurs dieux » acquiert, en effet, quelque force si l'on remarque la présence en *Deut.*, XII, 3 (certainement rédactionnel) d'une addition identique. Si c'est le rédacteur qui tient à préciser : « les idoles *de leurs dieux* », il est probable que le texte de VII, 5 — qui dit simplement : « leurs idoles » — est antérieur à la rédaction. Est-il pourtant une addition par rapport au texte primitif de la loi de destruction des autels? *Ex.*, XXXIV, 13 inviterait à le penser. Mais, pour affirmer que le quatrième membre est un supplément, il faudrait être sûr qu'*Ex.*, XXXIV, 13 cite *in extenso* le texte de la loi. Dans le contexte parénétique assez souple qui est celui de ce verset, une telle certitude fait défaut.

Quoi qu'il en soit de ce quatrième membre, la présence des trois premiers en *Ex.*, XXXIV, 13 et *Deut.*, VII, 5 permet de penser qu'ils appartenaient au texte primitif de la loi de destruction des autels. Aussi bien, la mention des *maṣṣébôt* et des *ashérîm* à côté des *autels* est-elle des plus naturelles : la *bāmah* comportait l'*autel*, la *maṣṣébah* et l'*ashérah* [156]. La loi viserait-elle donc le « culte des *bāmôt* »? On ne peut l'interpréter de cette manière qu'à la lumière de *Deut.*, XII, 2 ss; *II Rois*, XXIII, 12-15, etc. On s'imagine alors que l'auteur d'*Ex.*, XXXIV, 13 a compris le v. 14 comme s'il avait pour but l'unité locale du culte [157]. Et pourtant, la loi de *Deut.*, VII, 5 et d'*Ex.*, XXXIV, 13 ne réclame aucunement la centralisation du culte. Elle n'exige

[155] Sur le *ḥérèm* (et la guerre sainte), voir bibliographie dans R. de VAUX, *Inst. A. T.*, II, 2e éd., 1967, pp. 436 s.

[156] Cf. R. de VAUX, *Inst. A.T.*, II, 2e éd., 1967, p. 109 (voir les pp. 107-113 et la bibliographie p. 440). Voir *Ex.*, XXIV, 4; XXXIV, 13; *Deut.*, VII, 5; XII, 3; XVI, 21 s.; *Jug.*, VI, 25, 28, 30; *I Rois*, XIV, 23; XVI, 32 s.; *II Rois*, XVII, 9 s.; XVIII, 4; XXI, 3; XXIII, 13 ss; *Is.*, XVII, 8; XXVII, 9; *Jér.*, XVII, 2; *Os.*, (III, 4); X, 1 ss; *II Chron.*, XIV, 2; XVII, 6; XXXI, 1; XXXIII, 3,19; XXXIV, 3, 4, 7,

[157] Ainsi J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs...*, 2e éd., 1889, p. 88.

pas la suppression des *bāmôt*. Ce n'est pas aux lieux du culte israélites (même canaanisés) qu'elle s'en prend, c'est aux *autels*, aux *maṣṣébôt*, aux *ashérîm* cananéens : à *leurs* autels, à *leurs* stèles, à *leurs* ashérîm. Que la réforme de Josias ait appliqué ce texte aux *bāmôt* israélites, c'est un fait, mais qui ne tranche aucunement la question du sens primitif de cette consigne intransigeante. Prise à la lettre, elle signifie simplement : « *Leurs* autels vous démolirez... »

Mais, dira-t-on, les lieux de culte israélites n'ont fait souvent que maintenir une tradition locale et c'est précisément ces racines cananéennes qui ont permis à la vieille religion de refleurir sous le couvert de la foi nouvelle! — Certes, il n'est question de nier, ni cet enracinement, ni ses conséquences désastreuses [158]. *Deutéronome* et historiens deutéronomistes [159], et les prophètes avant eux [160], ont été à cet égard d'une lucidité surprenante. Il reste qu'Osée lui-même (qui n'ignore pas le culte des Baals!) s'attaque aux autels et aux stèles *israélites* (*Os.*, x, 1-8) et s'il annonce leur destruction (v. 2), celle-ci est présentée comme un châtiment divin, et non pas comme l'exécution de la loi que nous étudions. Aux autels *israélites* cette loi ne s'appliquait pas!

Oublions un instant l'opinion commune, qui nous engage irrésistiblement à lire *Ex.*, xxxiv, 13 à la lumière de la réforme de Josias. « *Leurs* autels vous démolirez et *leurs* stèles vous briserez et *ses* ashérîm vous couperez. » Si intense qu'ait pu être, à l'époque troublée de Josias, la nostalgie du passé et le désir de restauration [161], est-il vraisemblable qu'un réformateur ait formulé *en ces termes* une prescription qu'il entendait bien faire appliquer aux lieux de culte *israélites?* S'il n'est ici que le successeur d'Osée [162], pourquoi emploie-t-il un autre langage? Est-ce le goût de l'anachronisme (ou les exigences d'un « mosaïsme » de fiction) qui le pousse à s'attaquer aux autels *cananéens?* Cette explication, on le sent, ne s'impose en aucune manière. Il est beaucoup plus vraisemblable de penser que la « découverte »

[158] L'opinion contraire de Y. Kaufmann, *The Religion of Israel. From Its Beginnings to the Babylonian Exile*, transl. and abridged by M. Greenberg, Chicago, 1960, pp. 258 s., est peu convaincante.

[159] Cf., par ex., *Deut*, xii, 29-31; (xviii, 9 ss); *I Rois*, xiv, 22-24; *II Rois*, (xvi, 3); xvii, 7-12; xxi, 2 ss. Sur la lucidité du *Deutéronome*, voir O. Baechli, *Israel und die Völker. Eine Studie zum Deuteronomium* (*AThANT*, 41), Zürich Stuttgart, 1962, p. 51.

[160] *Am.*, iv, 4; v, 4-6; *Os.*, iv, 15, etc. Voir, par ex., R. Vuilleumier, *La tradition cultuelle d'Israël dans la prophétie d'Amos et d'Osée* (Cahiers théologiques, 45), Neuchâtel, 1960, pp. 35 ss.

[161] Sur la nostalgie du passé caractéristique du viie siècle, voir W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity. Monotheism and the Historical Process*, 1re éd., Baltimore, 1940, pp. 240 ss; 2e éd., New York, 1957, pp. 315 ss.

[162] Cf. H. W. Wolff, *Dodekapropheton 1. Hosea (BK)*, 2e éd., Neukirchen-Vluyn, 1965, p. 225.

du « livre de la Loi »[163], en attirant l'attention des réformateurs sur de vieilles prescriptions trop oubliées, leur ont mis entre les mains des armes encore utilisables et qu'ils ont su manier efficacement. Ils pouvaient montrer, désormais, dans les lieux de culte provinciaux, les héritiers des Cananéens. Autels, stèles, ashérîm, il fallait donc tout détruire, briser, couper, abattre! En n'agissant pas selon l'antique prescription, on avait désobéi au commandement de Yhwh. Dans le culte du Dieu d'Israël, ni *maṣṣébah* ni *ashérah* n'avaient de place légitime[164]. Emportée par l'interprétation nouvelle de l'ordre jadis adressé aux « tribus » du désert[165], la fureur iconoclaste allait se déchaîner sur le pays et s'en prendre aux sanctuaires mêmes qu'avaient fréquentés les ancêtres. Épilogue étrange et inattendu à la ferveur yahwiste du vieux législateur!

Si l'ordre de destruction des autels *cananéens* n'est pas une fiction anachronique, mais une consigne précise donnée aux hommes des « tribus », il ne peut dater que des premiers temps de la conquête, d'une époque où les chefs, instruits par l'expérience (*Nomb.*, xxv!), étaient à la fois conscients du danger cananéen et assez fervents ou « fanatiques » pour envisager le recours à des mesures aussi radicales. Ils s'adressent à leurs hommes— on notera l'emploi du pluriel — et rien ne permet de penser que la consigne, aux origines, ait été donnée à « tout Israël »[166]. Nous ignorons d'ailleurs si les « tribus » (?) du désert, devenues *'ām yhwh*, portaient déjà le nom d'Israël[167]. Et le lien qui existe entre Sichem et le « Dieu d'Israël » conduirait plutôt à penser que c'est seulement *après le pacte de Sichem* que la ligue des tribus a adopté ce nom [168]. Quoi qu'il en soit, ce n'est pas à Sichem qu'a

[163] Voir l'article récent de N. Lohfink (cité *supra*, note 88). L'histoire de la recherche relative à ce problème, et plus généralement aux problèmes du *Deutéronome*, a été résumée avec une clarté remarquable par S. Loersch, *Das Deuteronomium und seine Deutungen. Ein forschungsgeschichtlicher Ueberblick* (Stuttgarter Bibelstudien, 22), Stuttgart, 1967 (voir en particulier pp. 18 ss).

[164] L'interdiction des *maṣṣébôt* était une nouveauté. Cf. M. Noth, *Die Gesetze im Pentateuch. Ihre Voraussetzungen und ihr Sinn* (1940), dans *Gesammelte Stud. z. A.T.* (Theol. Bücherei, 6), München, 1957, pp. 73 s. ; O. Baechli, *Israel und die Völker*, 1962, p. 51.

[165] On pense ici, bien entendu, à la « maison de Joseph » (plus précisément encore, au groupe de Moïse) et il se peut que le mot « tribus » soit un anachronisme — cf. M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels* (*BWANT*, IV, 1 = 52), Stuttgart, 1930, pp. 37 ss — mais il garde une saveur « nomade » irremplaçable.

[166] Il est bien vrai qu'il faut noter le changement de nombre, mais il se trouve qu'en *Ex.*, xxxiv, 11-16, le v. 13 (au pl.) pourrait être plus ancien que les vv. 11-12, 15-16 (au sg.). La consigne au pl. s'adressait peut-être aux guerriers yahwistes, avant même qu' « Israël » ait pris conscience de sa « personnalité corporative ».

[167] Le témoignage de la stèle de Mer-ne-Ptah (cf. J.-B. Pritchard, *ANET*, 2e éd., Princeton, 1955, p. 378 — trad. de J. A. Wilson) ne permet pas de trancher ce point : il peut en effet s'agir d'un groupe déjà entré en Canaan, mais encore incomplètement sédentarisé. Voir la note suivante.

[168] M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*, 1930, p. 94, refusait l'hypothèse de

été promulguée la loi de destruction des autels. La rencontre de tribus parentes, elles-mêmes en contact avec l'habitant, avait rendu moins farouches les conquérants yahwistes. Ils étaient prêts à adopter les usages religieux de Canaan, quitte à en modifier le sens. N'est-ce pas à Sichem même, « sous le chêne qui est dans le sanctuaire de Yhwh », que Josué, nous dit-on, dresse une grosse pierre (*Jos.*, XXIV, 26)? Elle sera, explique-t-il au peuple, un « témoin » de l'alliance (v. 27).

On devine ce qui s'est passé. Les vieux sanctuaires conservaient le souvenir des patriarches [169] et des héros de la conquête : à Sichem, on parlait d'Abraham et surtout de *Jacob* et de Josué; Béthel s'enorgueillissait de sa fondation, attribuée à Jacob; sous le chêne de Mambré, Abraham avait élevé un autel; Bersabée transmettait quelques récits relatifs à Isaac; Gilgal était inséparable de la traversée merveilleuse du Jourdain en crue (*Jos.*, III-IV)... Les ancêtres avaient jadis fréquenté ces sanctuaires. La mémoire tenace de la tradition nomade l'attestait encore. Avec la sédentarisation et l'indépendance relative des clans devenus villages (« villes »), le risque existait de voir se perdre peu à peu les traditions ancestrales. Mais l'occasion était trop belle pour le clergé des sanctuaires, qui trouvait dans les vieux récits un moyen d'intéresser et de retenir les nouveaux venus : leurs pères n'avaient-ils pas adoré ici même? La consigne de destruction des autels cananéens, donnée aux conquérants qui n'étaient désormais, semble-t-il, qu'une minorité au sein de la ligue des tribus, avait-elle encore un sens? Les autels et les stèles n'étaient déjà plus « cananéens » : ils étaient « israélites »; on y sacrifiait à Yhwh, Dieu d'Israël. La consigne, croyait-on, ne s'appliquait plus et on l'oublierait de plus en plus. On oublierait les emprunts que le culte israélite avait faits aux cultes de Canaan. Les yahwistes eux-mêmes n'arriveraient plus à distinguer les éléments de provenance diverse qu'Israël avait assimilés.

Ce n'est pas que la lutte ait cessé. Le culte de Baal, déguisé ou offi-

l'existence d'une tribu portant le nom d'Israël et établie dans la région de Sichem — qu'avait émise C. STEUERNAGEL, *Jahwe, der Gott Israels. Eine stil- und religionsgeschichtliche Studie*, dans *Studien zur semitischen Philologie und Religionsgeschichte* (Festschr. Wellhausen) (*BZAW*, 27), Giessen, 1914, pp. 329-349. Mais l'étude de H. SEEBASS, *Der Erzvater Israel und die Einführung der Jahweverehrung in Kanaan* (*BZAW*, 98), Berlin, 1966, et notamment son examen des traditions relatives à l'ancêtre Israël (pp. 11 ss.) apportent de sérieux arguments à l'hypothèse d'un culte sichémite de « El, Dieu d'Israël », antérieur à l'introduction en Canaan du culte de Yhwh (cf. *RB*, LXXIV, 1967, pp. 260-263). Si l'on accepte cette manière de voir, on doit supposer que les tribus yahwistes ne sont devenues « Israël » que par leur fusion avec le groupe sichémite, converti à Yhwh, désormais « Dieu d'Israël ».

[169] Pour la brève évocation qui suit (les textes sont dans toutes les mémoires), il suffira de renvoyer à R. de VAUX, *Inst. A.T.*, II, 2e éd., 1967, pp. 115 ss.

ciel, était un ennemi redoutable, mais sa popularité [170] n'étoufferait pas les protestations. Gédéon, disait la légende, avait détruit l'autel de Baal et coupé l'ashérah (*Jug.*, VI, 25-32). Dans l'Israël du Nord, particulièrement atteint en raison de ses contacts avec la Phénicie, on sait le rôle d'Élie [171] et des cercles prophétiques, la réaction brutale de Jéhu... — le meilleur témoin de cette lutte étant, bien entendu, le livre d'*Osée*. Dans ces milieux d'opposition, on se transmettait encore les traditions pré-monarchiques. Le jour allait venir où, devant la corruption des sanctuaires locaux, les yahwistes fervents, regoupés en Juda, ne verraient plus de salut que dans la centralisation du culte. La réalisation de ce programme, retardée par le long règne de Manassé, serait l'œuvre de la réforme de Josias. Relus à la lumière de l'histoire d'Israël et de Juda, les vieux textes apparaîtraient alors comme une condamnation du passé. Après la chute de Jérusalem, l'historien « Dtr » y trouverait l'explication du désastre. Jugement lucide, mais sévère, et, à certains égards, involontairement injuste. L'histoire avait été infiniment plus complexe.

Exode, XXXIV, 14

17. « *Tu ne te prosterneras pas devant un autre dieu* » (v. 14ᵃ).

Cette formulation du premier commandement [172] n'a d'équivalent exact que dans le *Ps.*, LXXXI, 10 : « Tu n'auras pas chez toi de dieu étranger (זר) et tu ne te prosterneras pas devant un dieu étranger (נכר). » Quelle que soit l'origine de ce psaume [173], l'intérêt du v. 10ᵇ, parallèle à *Ex.*, XXXIV, 14ᵃ, semble à première vue diminué du fait que le v. 10ᵃ s'inspire du premier commandement du « décalogue éthique » (*Ex.*, XX, 3; *Deut.*, V, 7), ce qui oblige à conclure que *Ps.*,

[170] Fr. E. Eakin, *Yahwism and Baalism before the Exile*, dans *JBL*, LXXXIV, 1965, pp. 407-414, a souligné l'absence d'hostilité envers le baalisme qui caractérise en particulier l'époque de Saül, de David et de Salomon (pp. 411 s.).

[171] Pour Eakin, *art. cité*, p. 413, c'est Élie qui commença la lutte ouverte contre le baalisme. Notons qu'à la page suivante Eakin complète sa pensée en reconnaissant l'existence d'une continuité entre cet exclusivisme et l'idéal nomade.

[172] Sur le premier commandement du « décalogue éthique », voir (dans les travaux récents) J.J.Stamm, dans *TRu*, N. F. XXVII, 1961, pp. 237 ss; Id., *Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung*, 2ᵉ éd., 1962, pp. 39 ss; R. Knierim, *Das erste Gebot*, dans *ZAW*, LXXVII, 1965, pp. 20 ss; A. Jepsen, dans *ZAW*, LXXIX, 1967, pp. 287 ss.

[173] H. Gunkel, *Die Psalmen (HK)*, Göttingen, 1926, p. 359, pense à l'Israël du Nord (cf. « Israël », « Joseph » — v. 6 — comme, dans les psaumes judéens, *Ps.*, LXXVI, 2; CXIV, 2, « Israël », « Juda »). H.-J. Kraus, *Psalmen (BK)*, 2. Teilband, Neukirchen, 1960, p. 564, objecte que « Joseph » fait simplement allusion à Joseph en Égypte. Voir la réponse à cette objection dans G. Schmitt, *Der Landtag von Sichem* (Arbeiten zur Theol., I, 15), Stuttgart, 1964, p. 22, note 38, qui relève aussi (*ibid*, pp. 22 s.) les contacts d'expression entre ce psaume, *Jos.*, XXIV et les textes apparentés.

LXXXI, 10 dépend à la fois d'*Ex.*, XX, 3 et XXXIV, 14, qu'il combine [174]. Il reste qu'en parlant de « dieu étranger » (אל נכר), le *Ps.*, LXXXI, 10 donne à la formulation d'*Ex.*, XXXIV, 14 (אל אחר) une coloration « sichémite » (cf. *Gen.*, XXXV, 2, 4 [175]; *Jos.*, XXIV, 20, 23) [176]. Pris au sérieux, ces contacts (qui ne sont pas les seuls) [177] permettent au moins de considérer comme possible que la combinaison, en *Ps.*, LXXXI, 10, de deux versions du premier commandement (*Ex.*, XX, 3 // *Deut.*, V, 7 et *Ex.*, XXXIV, 14), loin d'être le résultat d'une activité littéraire tardive, soit le fruit d'une fusion des traditions du Nord et du Sud (opérée dans un sanctuaire du Nord?).

Quoi qu'il en soit, l'originalité d'*Ex.*, XXXIV, 14ᵃ apparaît nettement dans le vocabulaire utilisé. Tandis qu'en *Ex.*, XX, 3, 5; *Deut.*, V, 7, 9, le premier commandement parle des « autres dieux » et interdit de « se prosterner devant eux » et de « les servir » [178], *Ex.*, XXXIV, 14ᵃ dit au sg. : « un autre dieu », et omet toute mention du « service » (cultuel) [179]. Le v. 14ᵃ ne dépend donc pas du *Deutéronome* [180]. Aussi bien, son attribution à J, généralement admise, indique-t-elle que ces particularités n'ont pas échappé à l'attention des exégètes. Mais que faut-il penser du v. 14ᵇ?

18. קנא (v. 14ᵇ)

La seconde partie du v. 14 se présente comme une clause motivante [181], introduite par la conj. *kî* [182]. Comme *Ex.*, XX, 5ᵇ; *Deut.*, V, 9ᵇ, mais en termes assez différents, elle entend mettre en garde contre le culte d'un autre dieu, en présentant Yhwh comme קנא, אל קנא. Les exégètes ont souvent relevé cette épithète divine [183] et

[174] R. KNIERIM, *art. cité*, dans *ZAW*, LXXVII, 1965, p. 23.

[175] Cf. l'article de A. ALT, *Die Wallfahrt von Sichem nach Bethel* (1938), dans *Kl. Schr.*, I, 1953, pp. 79-88 (objections de G. SCHMITT, *Der Landtag von Sichem*, 1964, pp. 50 s.).

[176] Cf. E. NIELSEN, *Shechem*, 1955, p. 103; G. SCHMITT, *op. cit.*, pp. 22 s.

[177] Cf. G. SCHMITT, *op. cit.*, p. 23 : *Ps.*, LXXXI, 11 et *Jos.*, XXIV, 17 (qui nous a fait monter du pays d'Égypte); *Jos.*, XXIV, 25 et *Ps.*, LXXXI, 5 (חק, משפט).

[178] Se prosterner devant d'autres dieux et les servir : *Ex.*, XX, 3 et 5; *Deut.*, V, 7 et 9; VIII, 19; XI, 16; XVII, 3; XXIX, 25; XXX, 17; *Jos.*, XXIII, 16; *Jug.*, II, (12, 17 — sans « les servir »), 19; *I Rois*, IX, 6, 9 (*II Chron.*, VII, 19, 22); *II Rois*, XVII, 35; *Jér.*, XIII, 10; XVI, 11; XXII, 9; XXV, 6. Cf. W. ZIMMERLI, *Das zweite Gebot* (1950), dans *Gottes Offenbarung* (Theol. Bücherei, 19), München, 1963, p. 237.

[179] On notera qu'à l'expression « se prosterner devant leurs dieux » (*Nomb.*, XXV, 2) *Ex.*, XXIII, 24 et *Jos.*, XXIII, 7 ajoutent « les servir ».

[180] Cf. B. RENAUD, *Je suis un Dieu jaloux. Évolution sémantique et signification théologique de* qinᵉ'ah (Lectio divina, 36), Paris, 1963, p. 28.

[181] Cf. B. GEMSER, *art. cité* (*supra*, note 110).

[182] La bibliographie a été donnée ci-dessus (note 142).

[183] Par ex. : W. ZIMMERLI, *Das zweite Gebot* (1950), dans *Gottes Offenbarung*, 1963, p. 239; J. J. STAMM, *Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung*, 1962, p. 41; R. KNIERIM, dans *ZAW*, LXXVII, 1965, p. 33; A. JEPSEN, dans *ZAW*, LXXIX, 1967, pp. 287 ss., etc.

les théologiens de l'A. T. lui ont consacré quelques pages [184]. Rares cependant sont les études qui en traitent en détail [185]. La racine קנא peut exprimer des nuances assez différentes et cette richesse même ne facilite pas le travail des traducteurs. L'opinion de Kuechler, qui en cherchait le domaine primitif dans l'amour sexuel et spécialement dans l'amour conjugal [186], est abandonnée par les auteurs récents (Renaud, Brongers) [187]. La réaction de Brongers est particulièrement vigoureuse et (ce qui nous intéresse ici plus spécialement) sa mise en question de la traduction habituelle (« ein eifersüchtiger Gott ») [188] semble justifiée. En effet, le contexte de menace où apparaît l'adjectif קנא (*Ex.*, xx, 5; xxxiv, 14; *Deut.*, iv, 24; v, 9; vi, 15), קנוא (*Jos.*, xxiv, 19; *Nah.*, i, 2), suggère fortement l'idée de vengeance et l'on pourrait traduire, en *Ex.*, xxxiv, 14, קנא שמו par « le Vengeur » (« der Rächer *tout court* »). En français, cependant, même après les remarques de Brongers, la traduction habituelle conserve ses droits. En effet, l'adjectif « jaloux » n'a fondamentalement rien de péjoratif (ni de plus ou moins érotique) et ce que Littré présentait comme le « sens étymologique et le premier de tous, le mot venant du latin *zelosus* », à savoir : « Qui est zélé pour, qui tient beaucoup à, qui est fort attaché à quelque chose », ce sens étymologique correspond à diverses nuances que Brongers a relevées dans l'hébreu. *Employé en contexte de colère et de vengeance*, « jaloux » exprime suffisamment le sens de l'hébreu קנא pour qu'il ne soit pas nécessaire de lui substituer « vengeur » (qui appauvrirait, en le durcissant, l'original hébreu). C'est ainsi qu'en *Ex.*, xx, 5; *Deut.*, v, 9; vi, 15 (et iv, 24), les inconvénients possibles de la traduction « jaloux » sont éliminés, au moins partiellement, par le contexte. Le lecteur comprendra ce dont il s'agit dans ces passages : *jaloux* de ses droits sur le peuple qui est sa propriété, Yhwh saura bien les défendre s'ils se trouvent mis en péril — et sa colère, alors, brûlera comme un feu [189]. En *Ex.*, xxxiv, 14, « jaloux », reconnaissons-le, peut donner lieu à des malentendus. La traduction « vengeur » ou « coléreux » (qui semble s'imposer en *Jos.*, xxiv, 19) éviterait une interprétation « psychologique » étrangère au texte original.

[184] Références dans B. Renaud, *Je suis un Dieu jaloux*, 1963, pp. 13 s.

[185] Fr. Kuechler, *Der Gedanke des Eifers Jahwes im Alten Testament*, dans *ZAW*, XXVIII, 1908, pp. 42-52; B. Renaud, *op. cit.*; H. A. Brongers, *Der Eifer des Herrn Zebaoth*, dans *VT*, XIII, 1963, pp. 269-284.

[186] Fr. Kuechler, *art. cité*, p. 43.

[187] B. Renaud, *op. cit.*, p. 20; H. A. Brongers, *art. cité*, pp. 269, 281 ss.

[188] H. A. Brongers, *art. cité*, p. 280.

[189] Cf. H. A. Brongers, *art. cité*, p. 283.

Il reste cependant — et Brongers lui-même l'a noté [190] — qu'à l'exception de *Nah.*, I, 2, les textes indiqués concernent tous le culte des autres dieux. On ne peut donc exclure absolument l'idée classique que Yhwh ne supporte pas de rival : il est ainsi « le Dieu jaloux », « c'est-à-dire le Dieu qui veut être adoré seul » (Littré).

Les discussions précédentes— qui ne font que rappeler, du point de vue qui est ici le nôtre, les études détaillées de Brongers et de Renaud — suffisent à mettre en garde contre une interprétation de la « jalousie » divine à la lumière du livre d'*Osée* et du symbolisme conjugal. Le « Dieu jaloux » est une puissance formidable, un feu redoutable aux transgresseurs, un « Vengeur » de ses droits lésés. « Il semble bien... que nous soyons en présence d'une expression très ancienne » [191] et, sous la forme où elle se présente en *Ex.*, XXXIV, 14, son caractère abrupt et « primitif » est particulièrement frappant. « Vengeur » y apparaît comme le nom même de Yhwh et c'est là un motif convaincant de s'abstenir de rendre un culte à un autre dieu! On notera que la « clause motivante » renforce ici l'interdiction du culte d'un autre dieu, ce qui correspond, semble-t-il, à *Ex.*, XX, 3, 5, texte aujourd'hui modifié par la présence au v. 4 de l'interdiction des images [192]. Rien ne s'oppose *a priori* à ce que la « jalousie » divine ait souligné, dès l'origine, l'importance du premier commandement. La question est donc de déterminer à quelle époque apparaît l'interdiction du culte des autres dieux.

Dans un article récent sur *le premier commandement* [193], R. Knierim a mis en avant des arguments qui orienteraient vers une date postérieure à la conquête. Pourtant, Knierim lui-même reconnaît que le groupe de l'Exode était en possession de tous les éléments qui permettraient un jour la formulation explicite de l'interdiction du culte des autres dieux, mais cela, note-t-il, n'entraîne pas nécessairement qu'on ait procédé dès le désert à cette formulation [194]. On en conviendra, en effet, en réservant toutefois la *possibilité* que l'interdiction explicite remonte elle-même au désert. Pour exclure une telle possibilité, il faudrait des arguments décisifs. Or, ni les circonstances de l'assemblée de Sichem [195], ni le fait que le *concept* de la jalousie de Yhwh émerge de la polémique dirigée contre les cultes cananéens [196], n'obli-

[190] *Ibid.*, p. 280.
[191] B. Renaud, *op. cit.*, p. 43.
[192] Cf. W. Zimmerli, *Das zweite Gebot* (1950), dans *Gottes Offenbarung*, 1963, pp. 236 ss
[193] cité *supra* (note 172).
[194] Cf. R. Knierim, *art. cité*, dans *ZAW*, LXXVII, 1965, pp. 33 s.
[195] *Ibid.*, pp. 35 ss.
[196] *Ibid.*, p. 33.

gent à reporter l'interdiction à une époque postérieure à la conquête.

Pour *Jos.*, XXIV, fait remarquer Knierim, la renonciation aux dieux étrangers et la conclusion de l'alliance n'ont pas pour présupposé une interdiction existante du culte des autres dieux, mais l'histoire du salut et de la conduite divine. Si Josué demande d'écarter les dieux qu'avaient servis les ancêtres (v. 14), ce n'est pas en raison du premier commandement, mais de la situation historique (sédentarisation, contacts avec les Cananéens...), qui menaçait de couper de son passé la génération nouvelle. C'est aussi parce que la plus grande partie des tribus avait honoré jusqu'alors, non pas Yhwh, mais les dieux de ses pères. Pour ces tribus, le premier commandement ne pouvait constituer le présupposé de l'alliance. Aussi bien, la conséquence des hauts faits de Dieu n'est-elle pas le commandement; c'est une demande de choix libre, d'un vœu librement accompli, qui soit une réponse à l'histoire du salut. C'est de ce vœu que découlera la formulation du commandement et non pas l'inverse.

Il y a dans cet exposé de Knierim des *données* solides, mais leur *interprétation* est loin de s'imposer. Reconnaissons d'abord que la présence à l'assemblée de Sichem de tribus jusqu'alors étrangères au culte de Yhwh est aujourd'hui beaucoup plus qu'une hypothèse : c'est une *donnée* presque certaine de l'histoire de la conquête [197]. Le fait est d'une importance capitale. En effet, ces tribus, étrangères au culte de Yhwh, ne l'étaient probablement pas à celui du sanctuaire où nous les voyons réunies. Le choix même de Sichem comme lieu de réunion est significatif à cet égard. Le yahwisme s'insère ici dans des institutions existantes. Il veut leur insuffler un esprit nouveau, mais, pour aboutir à leurs fins, il semble bien que Josué et ses hommes n'ont pas complètement bouleversé les coutumes des tribus parentes (qui avaient accepté la fédération proposée). Ferme sur l'essentiel, Josué aura dû faire mille concessions de détail.

On se réunit *à Sichem*. Le lieu était central et familier à une fraction de l'assemblée (sans l'existence de ces liens antérieurs, la réunion elle-même aurait été inconcevable). Dans ces conditions, comment exclure la possibilité — la probabilité! — d'une influence de la liturgie locale sur le cérémonial décrit en *Jos.*, XXIV? Que cette probabilité n'ait rien de théorique, *Gen.*, XXXV, 4 suffit à le montrer [198]. Incontestablement yahwiste, la conclusion de l'alliance en *Jos.*, XXIV est en même temps authentiquement sichémite. Chercher à retrouver,

[197] L'idée n'est pas nouvelle. Voir références bibliographiques dans l'article de J. L'HOUR, *L'Alliance de Sichem*, dans *RB*, LXIX, 1962, p. 26.

[198] Cf. *supra*, note 175.

en partant de ce texte (de la tradition qu'il consigne), ce que pouvait être le culte yahwiste et les lois qu'on y proclamait *avant* cette adoption (au moins momentanée) des usages sichémites, c'est s'exposer à des erreurs. L'argument du silence est ici particulièrement risqué : les yahwistes, en effet, conscients du bouleversement qu'ils allaient provoquer dans la vie des nouveaux confédérés, ont dû réduire au minimum indispensable les obligations à leur imposer.

Il y a plus. Knierim lui-même a souligné que, pour les tribus non-yahwistes, le premier commandement ne pouvait constituer le présupposé de l'alliance. Le caractère composite de l'assemblée de Sichem imposait une autre manière de procéder. La ligue naissante se devait d'exiger de tous ses membres un choix délibéré et une adhésion, qui représenteraient pour le groupe yahwiste, un renouvellement de l'alliance, pour les tribus intégrées, un point de départ entièrement neuf. La liberté laissée aux tribus ne signifie donc pas qu'il n'existait pas d'interdiction du culte des autres dieux. Les principes fondamentaux de l'alliance de Sichem — loyauté envers Yhwh, renonciation aux dieux étrangers (vv. 14 ss) [199] — ne font que formuler *en termes sichémites* l'interdiction du culte des autres dieux! Si Josué laisse aux tribus la liberté d'adhésion, c'est qu'il sait, lui, la gravité des obligations qu'elles vont contracter. Sa mise en garde des vv. 19-20 semble même inspirée par le premier commandement : « Attention! — dit-il en substance — ne vous engagez pas trop facilement au service de Yhwh. C'est un Dieu saint et vengeur et qui ne laisse rien passer. Vous en saurez quelque chose, si (méprisant le principe fondamental de l'alliance) vous l'abandonnez pour servir d'autres dieux ». Ainsi tombe l'objection de Knierim contre une formulation de l'interdiction antérieure au pacte de Sichem.

Quant au concept de jalousie divine, son lien présumé avec la polémique anticananéenne est loin d'être aussi clair qu'on pourrait le supposer. Le Dieu « jaloux » (cf. Brongers) est avant tout « le Vengeur » et, si l'interdiction du culte d'autres dieux exclut tous les rivaux possibles, le rappel du nom divin « le Vengeur » veut avant tout terroriser les transgresseurs éventuels. Des termes aussi généraux ne supposent pas nécessairement la polémique anticananéenne. Sans s'arrêter à l'identité des rivaux (le sg. d'*Ex.*, XXXIV, 14 indique assez qu'il s'agit d'un autre dieu, quel qu'il soit), encore moins aux sentiments de « jalousie » que Yhwh éprouverait à leur égard, les textes menacent les transgresseurs d'une fureur vengeresse, capable de les anéantir.

[199] Cf. Kl. Baltzer, *Das Bundesformular*, 1960, pp. 30 s.

C'est la puissance redoutable qui apparaît ici, le « feu dévorant » (*Deut.*, IV, 24) du Dieu de l'Horeb (cf. *Deut.*, V, 4-5, 22 ss). Il n'est pas question de ses rivaux de Canaan [200].

Des considérations précédentes nous ne conclurons pas que le premier commandement fait partie de la tradition du Sinaï : la conclusion dépasserait les prémisses. Rien du moins n'interdit de le penser et les indices ne manquent pas qui invitent même à le penser [201].

Ex., XXXIV, 15-16

19. פן (v. 15).

Nous avons étudié ci-dessus à la fois la locution השמר לך פן (dont le *pèn* du v. 15 ne serait, selon Joüon [202], qu'une réduction) et la conjonction *pèn*, introduisant une clause motivante [203]. Que *pèn*, employé « en début absolu » ait une « nuance optative négative » (Joüon), il n'est pas question de le nier. Mais, au v. 15, s'agit-il bien d'un « début absolu »? Si l'on garde présent à l'esprit le raisonnement implicite qui anime les vv. 12-16 (§ 15), on reconnaîtra facilement que le v. 15 ne marque pas un nouveau début, pas même, à proprement parler, une reprise du v. 12. L'orateur *poursuit*, en fait, sa mise en garde contre les alliances et l'on pourrait expliquer de cette manière l'omission du « garde-toi » au commencement du v. 15. Pourtant, si l'on renonce à séparer le v. 15 du v. 14, une autre explication s'imposera d'elle-même. Bien que l'orateur ait toujours en tête son plaidoyer contre les alliances, les vv. 15-16 se présentent logiquement comme une mise en garde contre la violation du premier commandement. Ils constituent donc apparemment, sous une forme parénétique très lâche, une sorte de clause motivante supplémentaire, renforçant le premier commandement! La conjonction *pèn* joue ainsi, au début du v. 15, le même rôle qu'au v. 12ᵇ.

Reprenons la traduction des vv. 14-16 :

En effet : « Tu ne te prosterneras pas devant un autre dieu, *(première clause motivante :)* car Yhwh a nom : le Vengeur; c'est un Dieu vengeur »

[200] A supposer même *(dato non concesso)* que le *concept* de « Dieu jaloux » suppose une polémique anti-cananéenne, rien n'obligerait à reporter cette polémique à une date postérieure à la conquête. L'expérience avait instruit les yahwistes avant même le passage du Jourdain. Voir ci-dessus, note 134, sur l'épisode de *Nomb.*, XXV, 1-5 (mais on notera que Knierim, *art. cité*, p. 31, adopte à ce sujet la position de Noth).

[201] On rejoint ainsi, sur ce point particulier, ce que A. Jepsen, *art. cité*, dans *ZAW*, LXXIX, 1967, pp. 301 ss, écrit du décalogue en général.

[202] P. Joüon, dans *Bib*, II, 1921, p. 342, note 1; Id., *Grammaire...*, § 168 *g*, note 3.

[203] Cf. *supra*, §§ 8 et 12.

(deuxième clause motivante :) — de crainte que, si tu concluais alliance avec l'habitant, quand ils se prostituent à la suite de leurs dieux et qu'ils sacrifient à leurs dieux, il ne t'invite et que tu ne manges de son sacrifice, et que tu ne prennes de ses filles pour tes fils et que, ses filles se prostituant à la suite de leurs dieux, elles n'entraînent tes fils à se prostituer à la suite de leurs dieux.

L'orateur n'était pas un logicien, mais ses intentions sont plus claires que la construction de sa phrase. Il combat de toutes ses forces les alliances avec l'habitant. Il sait quel danger elles représentent pour la fidélité exclusive d'Israël à son Dieu : c'est le premier commandement qu'elles mettent en péril. Exprimant d'emblée son intuition, il cite le premier commandement et la clause motivante qui l'accompagne (v. 14). La seconde clause motivante (si l'on peut encore appliquer ce terme aux mises en garde embarrassées des vv. 15-16) est, en fait, une explication des raisons qu'avait l'orateur de tirer argument du premier commandement contre les alliances avec l'habitant. Il s'est rendu compte, en effet, que son raisonnement implicite avait pu échapper aux auditeurs et que sa citation du v. 14 n'avait pas toute la clarté désirable. Il s'en explique au v. 15 : « C'est de crainte que... » La clause motivante apparente exprime donc, en fait, *le motif*, non pas de cette interdiction qu'est le premier commandement, mais *de la citation* par l'orateur, dans le feu de sa polémique contre les alliances, de ce premier commandement, qu'elles mettent gravement en danger.

Avouons cependant que l'interprétation précédente ne dissipe pas tout malaise. Si vraiment le v. 14 était une *citation* librement choisie par l'orateur, pourquoi, aux vv. 15-16, ces explications embarrassées, qui veulent rattacher, tant bien que mal, à l'interdiction du culte d'un autre dieu, l'interdiction des alliances avec l'habitant du pays? On a l'impression que l'orateur n'est pas libre : un *texte* s'impose à lui et ce qu'il veut dire aux auditeurs ne coïncide pas exactement avec ce qu'il lit *dans son texte.* Le *texte* interdisait *le culte d'un autre dieu* et lui, l'orateur, il veut combattre *les alliances avec l'habitant!* Le « commentaire » est forcé, il fallait s'y attendre.

Pour l'exégète, cependant, l'embarras dont témoignent les vv. 15-16 est une indication précieuse : si, dans son état actuel, la « prédication » des vv. 11-16 forme une section unifiée et quasi-indépendante, il n'en reste pas moins que le v. 14 y fait figure de corps étranger. Rien n'empêche, par conséquent, de considérer ce verset comme le premier commandement d'un décalogue, dont il faudrait chercher la suite aux vv. 17 ss. « L'orateur » aura « accroché » à ce texte une

polémique qui n'en découlait pas nécessairement : la lecture du décalogue était fixée par *la coutume* liturgique et *l'actualité* l'obligeait à s'attaquer aux alliances!

20. זנה אחרי (vv. 15-16).

L'expression constitue, sans aucun doute, l'argument le plus redoutable contre l'ancienneté des vv. 15-16. En effet, les textes apparentés ne semblent pas antérieurs aux VIIe/VIIIe siècles avant notre ère [204]. Une enquête élargie aux emplois péjoratifs de la préposition אחרי (en contexte d'idolâtrie le plus souvent) [205] ne fait qu'aggraver la difficulté. L'image de la prostitution ne dépendrait-elle pas du livre d'*Osée?*

A la question ainsi formulée il serait imprudent de répondre trop vite. Notons d'abord que l'expression זנה אחרי n'apparaît pas dans le livre d'*Osée*. Quant au *thème* de la prostitution, est-il vraiment concevable qu'Osée l'ait inventé? Son expérience prophétique elle-même ne suppose-t-elle pas qu'il existait déjà? Nous devons écarter

[204] זנה אחרי : *Ex.*, XXXIV, 15, 16; *Lév.*, XVII, 7; XX, 5, 6; *Nomb.*, XV, 39; *Deut.*, XXXI, 16; *Jug.*, II, 17; VIII, 27, 33; *Ez.*, VI, 9; XX, 30; XXIII, 30; *I Chron.*, V, 25. — Sur *Lév.*, XVII, 7 et XX, 5, 6, voir (dans les travaux récents) H. Graf Reventlow, *Das Heiligkeitsgesetz formgeschichtlich untersucht* (*WMANT*, 6), Neukirchen, 1961, pp. 43 ss, 83; R. Kilian, *Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung des Heiligkeitsgesetzes* (*BBB*, 19), Bonn, 1963, pp. 16 s., 67 ss; K. Elliger, *Leviticus (HAT)*, Tübingen, 1966, pp. 222, 268 s. — Sur *Deut.*, XXXI, 16, voir par ex. S. R. Driver, *Deuteronomy (ICC)*, 2e éd., Edinburgh, 1896, pp. 339 s.; R. Smend, *Die Erzählung des Hexateuch...*, 1912, pp. 267 ss; O. Eissfeldt, *Hexateuch-Synopse*, 1922, p. 197* (qui assigne le verset à J et E, mais considère comme une addition l'expression qui nous intéresse); C. Steuernagel, *Das Deuteronomium (HK)*, 2e éd., 1923, p. 163; M. Noth, *Ueb. Stud.*, 1943, p. [40]; O. Eissfeldt, *Die Umrahmung des Mose-Liedes...* (1954/55), dans *Kl. Schr.*, III, Tübingen, 1966, pp. 322 ss. — L'examen de *Jug.*, VIII, 27, 33 (généralement considérés comme deutéronomistes) est encore plus défavorable à l'ancienneté de l'expression : cf. K. Budde, *Die Bücher Richter und Samuel...*, Giessen, 1890, pp. 117, 119 s.; G. F. Moore, *Judges (ICC)*, Edinburgh, 1895, pp. 233 s.; C. F. Burney, *The Book of Judges*, London, 1918, pp. 243, 266; O. Eissfeldt, *Die Quellen des Richterbuches...*, 1925, pp. 54, 58 s. (vv. 33-35 = E, pour l'expression זנה אחרי en dépendance d'Osée); M. Noth, *Ueb. Stud.*, 1943, p. [52] (= Dtr); G. Hoelscher, *Geschichtsschreibung in Israel*, 1952, pp. 356 s. (Rp, Rd); C. A. Simpson, *Composition of the Book of Judges*, Oxford, 1957, pp. 38, 141 s.; W. Richter, *Die Bearbeitungen des « Retterbuches » in der deuteronomischen Epoche*, 1964, pp. 109 ss. — Sur *Ez.*, voir W. Zimmerli, *Ezechiel (BK)*, Neukirchen, 1958 ss, p. 354.

[205] הלך אחרי (en contexte d'idolâtrie) : *Deut.*, IV, 3; VI, 14; VIII, 19; XI, 28; XIII, 3; XXVIII, 14; *Jug.*, II, 12, 19; *I Rois*, XI, 5, 10; XVIII, 18, 21; XXI, 26; *II Rois*, XVII, 15 (= *Jér.*, II, 5); *Jér.*, II, 5, 8, 23, 25; VII, 6, 9; VIII, 2; IX, 13; XI, 10; XIII, 10; XVI, 11; XXV, 6; XXXV, 15; *Ez.*, XX, 16; *Os.*, II, 7, 15; V, 11?; *Am.*, II, 4; voir encore : *Jér.*, III, 17; IX, 13; XVI, 12; XVIII, 12; (*Ez.*, XXXIII, 31). זנה אחרי : *Ex.*, XXXIV, 15, 16, (16 hiph.); *Lév.*, XVII, 7; XX, (5), 5; 6, (*Nomb.*, XV, 39); *Deut.*, XXXI, 16; *Jug.*, II, 17; VIII, 27, 33; *Ez.*, VI, 9; XX, 30; XXIII, 30; *I Chron.*, V, 25. נטה אחרי : *I Rois*, XI, 2, 4 (hiph.) (cf. *I Sam.*, VIII, 3). Divers : *Deut.*, XII, 30 (נקש au niph.); *I Sam.*, XII, 21 (סור); *Ez.*, XLIV, 10 (תעה); *Ez.*, XX, 24 (ואחרי גלולי אבותם היו עיניהם).

ce problème, qui nous entraînerait loin de notre sujet, mais il fallait, au passage, en souligner l'existence [206].

Revenons aux quelques textes qui nous intéressent immédiatement, ceux où apparaît la formule זנה אחרי. Quand *Lév.*, XVII, 7 parle de se prostituer à la suite des שעירים; XX, 5, à la suite de Molek; XX, 6, à la suite des spectres et des devins; *Nomb.*, XV, 39, en suivant « votre cœur et vos yeux »; *Deut.*, XXXI, 16, à la suite des dieux de l'étranger; *Jug.*, II, 17, à la suite des autres dieux; VIII, 27, à la suite de l'éphod; VIII, 33, à la suite des Baals; *Ez.*, VI, 9, à la suite de ces « fumiers » d'idoles; XX, 30, à la suite des horreurs; XXIII, 30, à la suite des nations; *I Chron.*, V, 25, à la suite des dieux des peuples du pays, il s'agit certainement d'infidélité religieuse (qu'elle implique ou non prostitution) : au lieu de suivre Yhwh [207], on l'abandonne pour aller courir après d'autres dieux. Notons-le cependant : quand ces dieux sont les Baals (*Jug.*, VIII, 33), l'expression « se prostituer à la suite de » est encore toute proche de son sens littéral.

Il y a plus en *Ex.*, XXXIV, 15b. Le passage, en effet, présente une curieuse anomalie (que Holzinger [208] avait notée, en l'interprétant comme un signe d'addition) : זנה אחרי y désigne le culte *de l'habitant du pays*. Que les « habitants du pays » se prostituent à la suite de leurs dieux, c'est sans doute une pratique abominable aux yeux des yahwistes semi-nomades, on ne peut la qualifier pour autant d'infidélité religieuse. On peut fort bien, par contre, en parler — « j'appelle un chat un chat » — comme d'une « prostitution »! *Ex.*, XXXIV, 15b est ainsi le seul texte biblique où l'expression « se prostituer à la suite de » est inintelligible... à moins d'être prise au sens premier et littéral. L'enquête, à première vue désespérée, confirme, en définitive, l'ancienneté du passage étudié.

21. זבח ל' (v. 15) [209]

Si les auteurs bibliques relèvent avec indignation les violations de l'interdiction adressée aux Israélites de sacrifier « aux dieux » (*Ex.*,

[206] Il suffira ici de renvoyer au commentaire récent de H. W. Wolff, *Dodekapropheton* 1. *Hosea (BK)*, 2e éd., 1965 (bibliographie : pp. XXVII ss).

[207] הלך אחרי ה' : *Deut.*, XIII, 5; *I Rois*, XIV, 8; *Jér.*, II, 2; *Os.*, XI, 10, etc. — cf. B.D.B., s. v. הָלַךְ, Qal, II, 3, d, (1).

[208] H. Holzinger, *Exodus (KHC)*, 1900, p. 117 : « même d'un point de vue israélite, on ne peut désigner par זנה v. 15b l'exercice du culte traditionnel ».

[209] Nous ne présentons ici que les résultats de notre enquête. Pour une étude plus large, voir R. J. Thompson, *Penitence and Sacrifice in Early Israel outside the Levitical Law. An Examination of the Felloswhip Theory of Early Israelite Sacrifice*, Leiden, 1963 (bibliographie abondante); R. de Vaux, *Les sacrifices de l'Ancien Testament* (Cahiers de la *RB*, 1), Paris, 1964.

XXII, 19 TM), c'est-à-dire aux « autres dieux » (*II Rois*, XVII, 35) [210], ils disent rarement des étrangers qu'ils sacrifient à leurs dieux [211]. Par contre, le substantif זֶבַח désigne 6 fois les sacrifices offerts à d'autres dieux ou aux idoles par des Israélites [212], 5 fois les sacrifices que des étrangers ont offerts à leurs dieux [213].

La rareté relative de ces emplois — qui contraste avec la fréquence, non seulement du substantif זֶבַח, mais de l'expression זָבַח לְ dans les textes où le sacrifice est offert *à Yhwh* [214] — manifeste l'originalité d'*Ex.*, XXXIV, 15 et elle confère à la présence du substantif à la fin de ce verset et en *Nomb.*, XXV, 2 un intérêt inattendu. Nous reviendrons sur ce point.

Il convient ici de souligner que la formule « sacrifier à » appartient à la langue liturgique ancienne : elle est attestée à la fois dans les récits traditionnels rattachés aux sanctuaires locaux, dans le document J et dans quelques textes législatifs [215]. En examinant l'expression suivante (« inviter »), nous ne sortirons pas de cette atmosphère de liturgie populaire provinciale, qui évoque le temps des Juges et les débuts de la monarchie.

22. קרא ל' [216].

« Inviter quelqu'un »... Dans l'Israël ancien, les invitations de ce genre, à en juger par les textes, n'étaient guère fréquentes. C'est surtout à l'occasion des sacrifices qu'on partageait avec des « invités »

[210] Voir (*Ex.*, XXXII, 8 — au veau); *Lév.*, XVII, 7 (לשעירם); *Deut.*, XXXII, 17 et *Ps.*, CVI, 37 (לשדים); *Ez.*, XVI, 20 (aux images); *II Chron.*, XXVIII, 23 (aux dieux de Damas); XXXIV, 4 (aux idoles, etc.); cf., au piel, (*I Rois*, XII, 32 — aux veaux); *Os.*, XI, 2 (aux Baals); *Ps.*, CVI, 38 (aux idoles de Canaan); *II Chron.*, XXVIII, 23 (aux dieux des rois d'Aram).

[211] Au qal : *Ex.*, XXXIV, 15; *Jug.*, XVI, 23 (à Dagôn) (L?); cf., au piel, *I Rois*, XI, 8 (qui concerne les femmes étrangères de Salomon); *Hab.*, I, 16 (le Chaldéen sacrifie à son filet).

[212] *Lév.*, XVII, 7; (*II Rois*, X, 19, 24); *Is.*, LVII, 7; *Ez.*, XX, 28; *Os.*, IV, 19.

[213] *Ex.*, XXXIV, 15; *Nomb.*, XXV, 2 (J); *Deut.*, XXXII, 38; *Jug.*, XVI, 23; *Ps.*, CVI, 28 (voir encore *II Rois*, V, 17).

[214] זבח ל' au sens de « sacrifier à Yhwh » : (*Gen.*, XLVI, 1 : Israël au Dieu de son père Isaac); *Ex.*, III, 18; V, 3, (8), 17; VIII, 4, (21), 22, 23, 24, 25 (tous les textes précédents sont de tradition J); *Ex.*, XIII, 15; *Lév.*, XVII, 5; XIX, 5; XXII, 29; *Deut.*, XV, 21; XVI, 2; XVII, 1; *Jug.*, II, 5 (Bokîm, mais, au v. 1, Gilgal); *I Sam.*, I, 3, 21 (Silo); VI, 15 (Bet-Shémesh); XV, 15, 21 (Gilgal); XVI, 2, 5 (Bethléem) — les textes précédents indiquent assez que l'expression appartient à la langue liturgique des vieux sanctuaires et des lieux de culte provinciaux —; *I Rois*, VIII, 63; *II Rois*, XVII, 36; *Jonas*, I, 16; II, 10; (*Mal.*, I, 14); (*Ps.*, L, 14; LIV, 8); *I Chron.*, XXIX, 21; *II Chron.*, XI, 16; XV, 11.

[215] Cf. note précédente.

[216] *Inviter quelqu'un* (à un repas, surtout sacrificiel) : *Gen.*, XXXI, 54 (J); *Ex.*, II, 20 (L); XXXIV, 15; *Nomb.*, XXV, 2 (J); *Jug.*, XIV, 15 (J?); *I Sam.*, (IX, 13, 22, 24?); XVI, 3, 5; *II Sam.*, XI, 13; *I Rois*, I, 9, (10 ואת), 19, 25, 26, (41, 49); (*Soph.*, I, 7); *Zach.*, III, 10; *Prov.*, IX, 15, (18); *Job*, I, 4 (en *Jug.*, VIII, 1; XII, 1, il s'agit d'une invitation, d'une convocation à la guerre).

(*I Sam.*, IX, 13, 22, 24?; *I Rois*, I, 41, 49), souvent des hôtes de marque, le repas sacrificiel. Dans ces circonstances un peu solennelles, on « invitait » les personnages en question (*Gen.*, XXXI, 54; *Ex.*, XXXIV, 15; *Nomb.*, XXV, 2; *I Sam.*, XVI, 3, 5; *I Rois*, I, 9, [10], 19, 25, 26). Seul le roi ou les riches (cf. *Job*, I, 4) pouvaient faire davantage : inviter, par exemple, un officier de passage (*II Sam.*, XI, 13). Pour le commun du peuple, il fallait un mariage (*Jug.*, XIV, 15) ou quelque fête — les lois de l'hospitalité jouant sans doute, elles aussi, largement [217]. Ce n'est que dans l'avenir — « en ce jour-là » — qu'on s'invitera mutuellement « sous la vigne et sous le figuier » (*Zach.*, III, 10).

23. *Ex.*, XXXIV, 14-16; *Nomb.*, XXV, 1ᵇ-2 *et l'interdiction des mariages*

« Le peuple se mit à *fréquenter* (לזנות־אל) les *filles* de Moab. Elles *invitèrent* le peuple aux *sacrifices* de leur(s) dieu(x). Le peuple *mangea* et *se prosterna devant* leur(s) dieu(x) » (*Nomb.*, XXV, 1ᵇ-2) [218].

« *Tu ne te prosterneras pas devant* un autre dieu... — C'est de crainte que tu ne conclues alliance avec l'habitant du pays, qu'ils ne *se prostituent* à la suite de leur(s) dieu(x) et qu'ils ne sacrifient à leur(s) dieu(x), et qu'(alors) il ne *t'invite* et que tu ne *manges* de son *sacrifice* et que tu ne prennes de ses *filles* pour tes fils... » (*Ex.*, XXXIV, 14-16).

La parenté de ces deux textes est évidente (et leur appartenance à la tradition J s'en trouve confirmée). Dans l'un et l'autre, bien que sous une forme différente, nous entrevoyons le problème des mariages entre Israélites et étrangères et celui des invitations aux repas sacrificiels, occasion presque fatale de « se prosterner devant un autre dieu ».

Il est vrai qu'en *Nomb.*, XXV, 1ᵇ, on ne songerait guère au *problème des mariages!* On comprend généralement que le peuple se livre à la

[217] Ce qui est dit du prêtre de Madiân en *Ex.*, II, 20 ne vaut pourtant pas nécessairement pour les gens du peuple. L'ensemble des textes, en effet, fait penser à une invitation quelque peu solennelle.

[218] Nous avons déjà fait allusion à ce texte (voir, en particulier, note 134). — L'analyse de *Nomb.*, XXV, 1-5 ne va pas sans difficulté. A. DILLMANN, *Numeri, Deuteronomium und Josua (KeH)*, 2ᵉ éd., 1886, pp. 168 ss, répartissait les versets entre B (= E) : vv. 1ᵃ, 3, 5 et C (= J) : 1ᵇ, 2, 4ᵃ; de même, H. HOLZINGER, *Numeri (KHC)*, Tübingen und Leipzig, 1903, pp. XVII et 126 : J : vv. 1ᵇ, 2, 4ᵃ; E : 3ᵃ, 5, (4ᵇ). — Pour R. SMEND, *Die Erzählung des Hexateuch...*, 1912, pp. 232 s., les vv. 1ᵃ, 3ᵃ, 5 appartiennent à J ¹, les vv. 1ᵇ, 2, 3ᵇ, 4 à J ² (cf. O. EISSFELDT, *Hexateuch-Synopse*, 1922, p. 190*). — Ces répartitions entre deux sources ne sont pas entièrement satisfaisantes et il faut reconnaître que la solution de W. RUDOLPH, *Der « Elohist » von Exodus bis Josua* (*BZAW*, 68), Berlin, 1938, pp. 128 s., est séduisante : Rudolph — qui comprend au v. 2 « leur dieu » (il s'agirait donc en hébreu d'un pl. intensif, cf. *Jug.*, IX, 27, etc.) — maintient l'unité du morceau, qu'il assigne à J (cf. M. NOTH, *Ueb. Pent.*, 1948, p. 35). — C. A. SIMPSON, *The Early Traditions of Israel*, 1948, p. 270, revient à la répartition entre J (vv. 1ᵇ, 2, 3ᵇ, 4) et E (3ᵃ, 5) + Rp (1ᵃ).

débauche avec les filles de Moab. Mais s'agit-il bien de « débauche »? Si l'on accepte l'opinion de H. Winckler, selon laquelle « זנה, primitivement, signifie seulement que l'homme ne vit pas dans la tribu de sa femme »[219], on devra reconnaître que l'interprétation habituelle du v. 1b n'est pas à l'abri de toute objection. On pourrait aussi bien envisager, entre Israélites et Moabites, des mariages véritables, du même type que celui de Samson (*Jug.*, XIV; XV, 1 ss), c'est-à-dire sans incorporation au clan [220]. Contre cette manière de voir, *Éz.*, XVI, 26, 28 ne constitue pas une objection. Le prophète y décrit Jérusalem, se prostituant chez (אל) les Égyptiens et les Assyriens. On notera que le verbe זנה, comme en *Nomb.*, XXV, 1b, est construit avec la prép. אל ... Mais, précisément, il s'agit ici de « voisins » (v. 26) et Jérusalem se rend chez eux (cf. v. 29). Il n'est donc pas exclu que la construction choisie conserve quelque chose de son sens primitif (attesté, peut-être, à l'état pur, en *Nomb.*, XXV, 1b).

Quoi qu'il en soit, c'est apparemment d'un autre type de mariage qu'il est question en *Ex.*, XXXIV, 16 [221]. Le texte parallèle, *Deut.*, VII, 3 (cf. *Jug.*, III, 6), envisage en effet des mariages ordinaires et la *réciprocité* entre les nations et Israël : « ta fille point ne donneras à son fils et sa fille point ne prendras pour ton fils ». Pour illustrer cette interdiction, il suffit de se reporter à l'accord entre sédentaires et semi-nomades dont *Gen.*, XXXIV nous a conservé les grandes lignes (voir en particulier les vv. 9 s., 16, 21).

Il reste qu'*Ex.*, XXXIV, 16 (le TM est, à cet égard, certainement préférable aux versions) ne parle pas de donner en mariage à l'habitant des filles d'Israël. S'il s'agit, comme nous l'avons dit, d'une alliance *imposée* et non pas d'un traité entre égaux, cette non-réciprocité va de soi. Inutile d'interdire au vainqueur de donner aux peuples soumis ses propres filles en mariage! Il est, par contre, évident que le vainqueur aura tendance à chercher « parmi les filles »[222] du pays des

[219] H. WINCKLER, *Geschichte Israels in Einzeldarstellungen* (Völker und Staaten des alten Orients, 3), II, Leipzig, 1900, p. 271, note 1 (voir encore Vol. I, 1895, p. 172, note 3; Vol. II p. 225).

[220] « Ce n'est donc pas un mariage *beena* » (R. de VAUX, *Inst. A. T.*, I, 2e éd., 1961, p. 52).

[221] On serait tenté d'en voir un indice dans la présence du verbe לקח au début de ce verset. Mais on remarquera qu'en *Jug.*, XIV, 2 Samson emploie la même formule habituelle (« *prenez*-la moi pour femme »). — לקח ל' est fréquent en J (v. g. *Gen.*, XXIV, 4, 7, 38, 40, 48, etc.).

[222] מִבְּנוֹת. L'expression apparaît en *Gen.*, XXIV, 3, 37 (J); XXVII, 46; XXVIII, 1, 2, 6; XXXVI, 2; *Ex.*, VI, 25 (les textes précédents : P); *Ex.*, XXXIV, 16 (J); *Jug.*, (XIV, 1, 2); XXI, 21 (cf. vv. 7, 18); *Esdr.*, II, 61 = *Néh.*, VII, 63; *Esdr.*, IX, 2; *Néh.*, XIII, 25. Ces deux derniers textes rappellent utilement l'acuité du problème au retour de l'Exil. Le fait n'est sans doute pas étranger à l'insistance de P, mais ici le judaïsme naissant rejoint certainement

épouses pour ses fils. Le problème n'était pas nouveau : les ancêtres l'avaient connu, mais on racontait, dans les tribus, avec quel soin jaloux les meilleurs avaient conservé la pureté de leur sang[223]. Il s'agissait maintenant d'autre chose : d'éviter, au contact de l'habitant du pays, cette « prostitution » qui représentait pour Israël, non seulement un abandon de la morale ancestrale, mais une infidélité religieuse à l'égard de Yhwh.

CONCLUSION

Ex., XXXIV, 11-16 est un texte déroutant. Apparenté à la fois au *Deutéronome* et à J, il se présente, à première vue, comme un *chaînon intermédiaire* et l'on comprend qu'on ait voulu (tout en sauvegardant, au v. 14, la version yahwiste du premier commandement) attribuer à JE ou à Rje une part importante des vv. 11 ss. Solution séduisante : elle rend compte, en effet, de la physionomie littéraire du passage et elle s'accorde bien avec ce qu'on nous dit des efforts réformateurs d'Ezéchias, roi de Juda (*II Rois*, XVIII, 4). Elle n'est même pas inconciliable avec les observations précédentes, qui ont imposé la conclusion que les consignes données et les formules utilisées remontaient pour l'essentiel à l'époque pré-monarchique ou au commencement de l'époque monarchique. Entre la « maison de Joseph » du temps de la conquête et les yahwistes fervents réfugiés en Juda après la chute de Samarie, il existe, en effet, une continuité de tradition qu'on ne trouverait pas au même degré dans les milieux judéens. Que les cercles prophétiques et lévitiques d'Israël aient gardé jalousement les lois et les consignes de leurs ancêtres semi-nomades, qu'ils aient pu les prêcher et les mettre au service de la réforme naissante (en dépit de leur anachronisme, elles n'étaient certes pas dépourvues d'actualité!), tout cela est parfaitement vraisemblable. Prophètes et lévites, Élie, Elisée, Jéhu, les Rékabites, Osée...[224] L'hypothèse, reconnaissons-le, ne manque pas de cohérence. Mais elle reste une hypothèse et le problème est de savoir si elle rend compte adéquatement des données recueillies au cours de l'enquête précédente et si celles-ci n'imposeraient pas une tout autre interprétation.

Les contacts d'*Ex.*, XXXIV, 11-16 avec le *Deutéronome* sont nombreux

des préoccupations ancestrales, oubliées pendant des siècles. *Deut.*, VII, 3 donnait à ce mouvement garantie et obligation légales.

[223] Voir en particulier *Gen.*, XXIV; XXVIII s.; XXXIV.

[224] Bref, les représentants de « l'idéal nomade ». Voir bibliographie dans R. de VAUX, *Inst. A. T.*, I, 2e éd., 1961, p. 325.

et variés. Ils tiennent à la fois au *style parénétique*, à ses procédés, à ses formules (§§ 1-4, 8, 12, 15, 19); à la présence au v. 12 (cf. v. 15) d'une mise en garde *contre les alliances avec l'habitant* (cf. *Deut.*, VII, 2) — le danger des *mariages* étant spécialement mentionné (v. 16; cf. *Deut.*, VII, 3) —; à la citation (v.13) de la consigne de *destruction des autels* (cf. *Deut.*, VII, 5); bref, à des *lois* communes, à des affinités de *style*.

Nous avons cependant constaté que les expressions de notre texte ne correspondaient que partiellement aux formules stéréotypées du *Deutéronome* (voir en particulier §§ 1-4). Des détails, apparemment insignifiants, révèlent à l'analyse l'originalité d'*Ex.*, XXXIV, 11 ss. Les formules sont plus souples, plus proches aussi de leur *Sitz im Kultus*. L'appel à l'attention lancé par l'orateur, qui parle au nom de Yhwh et non point en son nom propre (§§ 1-4), les mises en garde passionnées (§§ 8, 12, 19) et le désir de convaincre qui confèrent à son argumentation plus de *vie* que de logique (§§ 15, 19), la présence, au cœur même de la parénèse, non seulement de la citation de la consigne de destruction des autels (§ 16), mais d'un texte de base — le premier commandement (§§ 17-18) —, qui s'impose à l'orateur et l'oblige à « accrocher » ce qu'il veut dire au passage qu'il « commente », et jusqu'à l'imminence apparente de la conquête (§ 5) — qu'on pourrait expliquer comme une actualisation liturgique —, *tout* contribue à supprimer la distance entre le texte écrit que nous avons sous les yeux et l'assemblée liturgique où il fut prononcé jadis. Ainsi perçue, pour ainsi dire, à son point de jaillissement, la parénèse des vv. 11-16 ne se laisse plus emprisonner dans le cadre purement littéraire d'une composition rédactionnelle. A l'hypothèse d'une rédaction JE la parole trop vivante échappe de toutes parts.

Cette impression serait-elle donc fausse? Rien n'empêche de la contrôler, de vérifier les références et d'y relever de nombreux contacts avec J, ou plus exactement avec les *traditions* yahwistes (§§ 1? 3?, 5, 9?, *10*, 21, 22, 23). Si l'on se souvient que les §§ (8-14), 16, 17-18 sont consacrés à des reprises de textes législatifs antérieurs, on reconnaîtra que l'assignation à J de l'ensemble du texte peut se recommander de l'enquête précédente. Certes, il existe aussi quelques affinités entre notre passage et les traditions E. La plus claire est la formule de mise en garde : « garde-toi de » (§ 8). Mais quelle en est, au juste, la signification? Empruntée au langage courant, l'expression se prêtait admirablement à une utilisation parénétique (notre texte et le *Deutéronome* sont là pour le prouver). Si l'on ajoute que la conjonction *pèn* (§ 12-cf. 19) est attestée presque uniquement dans les textes J, on conviendra

qu'une affinité de ce genre ne signifie strictement rien. Dans l'hypothèse d'un texte JE, cette absence de liens évidents entre la terminologie du passage et celle des traditions élohistes ne laisserait pas d'être surprenante! Quant à interpréter comme équivalente sa parenté avec le *Deutéronome*, ce serait transformer en principe premier de l'exégèse l'idée qu'on se fait de l'origine du *Deutéronome!* Ce serait laisser passer l'occasion de confronter les *hypothèses* et les *faits* qu'elles doivent expliquer.

Dans le cas présent, le *fait* est qu'il existe une parenté entre la parénèse d'*Ex.*, XXXIV, 11-16 et les traditions J. Les *traditions*, non pas le document. La remarque est importante et, pour en manifester le bien-fondé, il y a certes beaucoup mieux que la constatation signalée au § 7 — à savoir que l'ordre suivi, dans la liste des peuples à expulser, n'est pas celui du document J. Il y a d'abord l'expression « l'habitant du pays » (cf. *Gen.*, XXXIV, 30), désignant collectivement les sédentaires, groupe social étranger au clan semi-nomade (§ 10). Ensuite : cette atmosphère de liturgie provinciale, qui transparaît au v. 15 dans le vocabulaire utilisé : « sacrifier à » (§ 21), « inviter quelqu'un » à un repas sacrificiel (§ 22), « manger » du « sacrifice ». Encore : la parenté signalée ci-dessus (§ 23) entre la tradition relative aux filles de Moab (*Nomb.*, XXV) et la mise en garde d'*Ex.*, XXXIV, 16 contre les mariages avec les filles de l'habitant. Enfin, cette terminologie d'alliance dont nous avons constaté la présence à la fois dans les traditions pré-monarchiques de Gilgal et de Sichem et dans le vocabulaire dynastique des rois de Juda (§ 9). *Ex.*, XXXIV, 11-16 est le témoin *vivant* du passage effectué par les tribus du nomadisme à la vie sédentaire, en même temps que de la continuité d'une tradition fidèlement conservée. Il n'a rien d'un texte artificiel, d'une composition purement *littéraire.*

En soulignant ce caractère *vivant* et la proximité qui existe entre *Ex.*, XXXIV, 11-16 et les traditions J, on n'entend pas, bien entendu, nier que le passage ait fait partie du *document* J. On veut seulement suggérer que le « yahwiste » — d'ailleurs si proche, en général, des traditions orales qu'il recueille — n'en est pas l'auteur. En d'autres termes : dans le « décalogue cultuel » (si décalogue il y a) que le yahwiste intégra à son épopée nationale, *le premier commandement* n'existait déjà plus sous sa forme primitive (v. 14); il était « commenté » et développé en *discours parénétique contre les alliances avec l'habitant.* Que ces précisions et ces mises en garde émanent d'un orateur qui s'adressait à « Israël » (« tu ») pour lui rappeler les exigences de l'Alliance — on peut dire en ce sens : d'un prédicateur de l'Alliance (ou de la Loi) —,

le texte lui-même l'indique [225]. Ainsi la parénèse d'*Ex.*, XXXIV, 11-16 (et plus généralement le « décalogue cultuel »)[226] provient-elle d'un des sanctuaires où se réunissait « Israël ». Nous ne disons pas : « du sanctuaire *central*, où se réunissait *l'assemblée des tribus* ». Rien, en effet, dans le texte, n'impose une telle conclusion et « Israël », nous l'avons vu (§ 24), reste « Israël » même à l'échelon municipal. Dans le sanctuaire en question, on avait senti le danger que faisaient courir à Israël les contacts de plus en plus fréquents avec l'habitant du pays, ou, plus exactement : la garantie juridique donnée à ces échanges par la conclusion d'alliances, imposées à l'habitant, mais profitant, en fait, aux deux parties. Le prédicateur s'élève avec force contre une telle pratique. Il ne saurait en être question, puisqu'on avait jadis, aux jours de la conquête, donné la consigne de détruire les autels cananéens, puisque, surtout, « tu ne te prosterneras pas devant un autre dieu ». Avec de tels contacts, la fidélité d'Israël au premier commandement serait irrémédiablement compromise. L'orateur en était sûr. Il connaissait bien la sombre histoire des filles de Moab... Il n'en dit rien à ses auditeurs, mais, dans sa mise en garde, il en reprend les termes mêmes. Elle le hantait! Donc : pas d'alliances. Pour qu'Israël reste fidèle à son Dieu, il lui faut rester séparé du Cananéen qui habite au milieu de lui. Et si, maintenant, dans telle ou telle de ses tribus, il se sent assez fort pour appliquer la vieille consigne de destruction des autels (qu'il n'avait pu jusqu'alors exécuter), qu'il renverse, brise, et coupe! Mais qu'il n'accorde pas d'alliances, fussent-elles entièrement à son bénéfice.

Ainsi, *Ex.*, XXXIV, 11-16 est beaucoup plus qu'un texte *pré-deutéronomique* au sens restreint, beaucoup plus qu'un chaînon intermédiaire (JE par exemple) entre J et le *Deutéronome*. C'est une parénèse antérieure à l'intégration des Cananéens et qui s'oppose avec passion, non pas à une « intégration » pure et simple (dont il n'est pas encore question), mais à cette « intégration » relative que serait une « vassalisation ». *Ex.*, XXXIV, 11-16 est, semble-t-il, antérieur à Salomon.

Cette conclusion, suggérée par les recherches précédentes, invite à la prudence touchant la réponse à donner à une question fort difficile

[225] Faut-il redire combien A. KLOSTERMANN, *Der Pentateuch*, N. F., 1907, pp. 348-428, avait vu juste en comparant le *Deutéronome* au vieux Code islandais et en insistant à cette occasion sur la fonction du « Gesetzessprechers »? Quoi qu'il en soit du Code islandais ancien, l'intuition de Klostermann s'est révélée étonnamment juste en ce qui concerne les origines du *Deutéronome*.

[226] Cf. G. BEER, *Pesachim (Ostern)*..., dans *Die Mischna*, hrsg. von G. BEER und O. HOLTZMANN, II, 3, Giessen, 1912, p. 23; W. BEYERLIN, *Sinaitraditionen*, 1961, pp. 98 ss — qui, cependant, considère comme tardifs les vv. 11-13, 15 s. (cf. *ibid.*, p. 100, note 1).

que N. Lohfink posait naguère[227] sous la forme suivante : à quelle date le document d'alliance, qui, après bien des remaniements, deviendra un jour notre *Deutéronome*, est-il parvenu à Jérusalem? Disons, si l'on préfère : *à quelle date les traditions pré-deutéronomiques* (en certains cas, déjà fixées sous forme de lois, voire même d'un « document d'alliance » : le Décalogue cultuel) *sont-elles parvenues à Jérusalem?* La réponse la plus conforme aux remarques précédentes rejoindrait celle de N. Lohfink : *c'est au temps de David et de Salomon* que Jérusalem a hérité, sous une forme quelconque, du patrimoine éphraïmite-israélite. Que la chute de Samarie et l'arrivée de réfugiés éphraïmites ait redonné vigueur à des traditions ancestrales qui, consignées par écrit dans le royaume de Juda, étaient restées en Israël objet de transmission orale — dans les milieux conservateurs opposés à la religion d'État de Jéroboam et des rois d'Israël —, voilà qui explique à la fois la réforme d'Ézéchias, le *Deutéronome* et la réforme de Josias. Mais, entre ces deux explications, il n'y a pas lieu de choisir. Il faut, semble-t-il, tenir *à la fois* que le « grand Israël » a permis à Jérusalem un premier contact avec les traditions pré-deutéronomiques d'Éphraïm et que l'arrivée, au VIIIe siècle, de réfugiés éphraïmites a redonné au yahwisme judéen (religion d'État lui aussi!) la vigueur charismatique qui animait les frères prophètes et les milieux lévitiques israélites, héritiers authentiques de Moïse et de la Maison de Joseph.

Jérusalem, janvier 1969 F. LANGLAMET, O. P.

P. S. — Dans les discussions ci-dessus, notamment au § 18, je n'ai pu utiliser V. MAAG, *Sichembund und Vätergötter*, dans *Hebräische Wortforschung*, Festschr. ... W. Baumgartner, *SVT*, XVI, 1967, pp. 205-218, qui ne m'était pas accessible quand ce travail a été rédigé.

Errata : p. 325, note 36, lire : *Exode*, XIII, 3-16.
p. 326, note 40, lire : p. 323.
p. 327, note 41, ligne 13, lire : *Éz.*, XXXVII, 24.
p. 337, ligne 11, lire : il ressort.
p. 339, ligne 17, lire : Cananéen.

[227] N. LOHFINK. dans *Bib*, XLIV, 1963, pp. 483 ss,

LA PLACE OU LE RÔLE DES JEUNES DANS CERTAINES COMMUNAUTÉS NÉOTESTAMENTAIRES

Il est fait plusieurs fois mention de « jeunes » dans le Nouveau Testament[1]. La plupart des commentateurs modernes n'y portent guère d'intérêt et n'y voient qu'une désignation d'âge, non de catégorie. Pourtant, certains textes (*Act.*, v, 6, 10; *I Petr.*, v, 5; *I Tim.*, v, 1-2; *Tit.*, ii, 6; *I Jn.*, ii, 13-14) semblent indiquer que les adolescents ou les hommes dans la force de l'âge constituaient un groupe distinct au sein des Églises de Palestine et d'Asie Mineure. L'historien ne peut en être surpris, connaissant le pullulement des associations religieuses et collèges familiaux, professionnels, funéraires, artistiques dans le

[1] Νέος se dit souvent des choses : une pâte nouvelle (*I Cor.*, v, 7, s'oppose à παλαιός), le vin (*Mt.*, ix, 17; *Lc.*, v, 37, 39; *Is.*, xlix, 26 = עָסִיס ; *Sir.*, ix, 10; *P. Oxy.* **729**, 19; *P. Cair. Zén.* **59349**, 7; *P. Lugd. Bat.* 13, **2**, 6; *P. Antin.* **42**, 14), les fruits (*Cant.*, vii, 30 = חָדָשׁ ; *Sir.*, xxiv, 25; *P. Lille*, **39**, 4, 11; **40**, 12; **41**, 5, 15; **42**, 4; *P. Fay.* **117**, 10; *P. Amh.* **150**, 28), la récolte (*Lév.*, xxvi, 10 : חָדָשׁ), les oiseaux (*Sag.*, xix, 11), graines et semences (*P. Rein.* **100**, 8; *P. Princet.* **147**, 24; *P. Mil.* **4**, 7; **8**, 12; *P. Mert.* **4**, 12; **6**, 20; *P. Lugd. Bat.* **2**, **10** rect. 2; *P. Rend. Har.* **80**, 32; *P. Cair. Isidor.* **91**, 11), l'année nouvelle (*P. Stras.* **91**, 18; *P. Giess.* **19**, 11; *P. Tebt.* **412**, 3; *P. Oxy.* **1299**, 5), la nouvelle lune (*P. Oxy.* **1089**, 41; cf. Fr. Preisigke, E. Kiessling, *Wörterbuch der gr. Papyrusurkunden*, Berlin, 1925, *in h.v.*). Νεώτερος « neuf, adolescent, plus jeune, moindre », traduit souvent קטן et צָעִיר (cf. *XI Q Ps.* 151 *a* 1 : μικρὸς ἤμην ἐν τοῖς ἀδελφοῖς μου, καὶ νεώτερος ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ πατρὸς μου = *Jug.*, vi, 15), et désigne le fils cadet (*Lc.*, xv, 12-13; *Gen.*, ix, 24; *I Rois*, xvi, 34; cf. *P. Brem.* **33**, 19; B.G.U., **1078**, 18), la fille cadette (*Gen.*, xix, 31, 34, 39, opposée à l'aînée : ἡ πρεσβυτέρα) ou le frère cadet (*Gen.*, xlii, 13; xliii, 13, 33; xliv, 12, 20, 23, 26; *I Chr.*, xxiv, 31; *II Mac.*, vii, 24; *IV Mac.*, xi, 14; xii, 1; cf. *P.S.I.*, **158**, 5; *B.G.U.*, **1061**, 12; **1871**, 6; *P. Ent.* **17**, 3; **18**, 3; *M A M A*, vii, 200) et la plus jeune sœur (*Ez.*, xvi, 46, 61). Après un nom propre = *junior* (*P.S.I.* **1051**, 6; Ἡράει ὁ νέος, *P. Mich.* 34, **625**, 2; Πεθέως νεωτέρου 43, **358**, D, 15; F, 30, 41; *P. Bour.* **42**, 575; *P. Brem.* **23**, 9, 20; *P. Princet.* **41**, 4; *P. Alex.* **9**, 9; *P. Strasb.* **185**, 3; **265**, 4 = « Erieus junior a, probablement, 35 ou 45 ans »; *P. Ryl.* **174** *a*, 5; *P. Beatty Panop.* **1**, 148, 309; très fréquent dans les ostraca, cf. l'index de J. Bingen, M. Wittek, *Greek Ostraca in the Bodleian Library*, Londres, 1964, III, p. 237 *a*. Pour l'épigraphie, cf. W. Dittenberger, IV, p. 456; B. D. Meritt, *Corinth.*, *VIII*, 1. *Greek Inscriptions*, Cambridge, 1931, n. **15**, 45; L. et J. Robert, *La Carie*, Paris, 1954, II, n. **28**, 2; **60**, 2). Comme dans le grec classique, νεώτερος dans la *koinè* n'a souvent aucune valeur comparative, cf. Ed. Mayser, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit*, Berlin-Leipzig, 1926, II, 1, p. 47.

monde antique [2]. Mais alors la question se poserait de savoir si cette classe de croyants n'exerçait pas quelque fonction administrative ou liturgique — à l'instar des πρεσβύτεροι — dans la vie de l'*ecclesia:* l'âge différenciant les tâches, comme on le voit à Qumrân. Aucun passage n'est probant et il ne s'agit pas d' « institution », mais les textes prennent un meilleur relief si on les lit en fonction de la mystique du groupement qui caractérise le monde grec du Ier siècle.

***

I. — La première difficulté est de déterminer l'âge des « jeunes ». Ce n'est pas que les documents littéraires, épigraphiques, papyrologiques fassent défaut; mais tantôt ils envisagent la jeunesse métaphoriquement : les *néoi* sont des travailleurs, des étudiants ou des soldats [3], tantôt ils distribuent les âges de la vie humaine selon des principes philosophiques en sept, huit, dix et même treize périodes[4], tantôt ils

[2] Cf. C. Jullian, *Juvenis, Juventus*, dans Ch. Daremberg, E. Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, III, I, p. 782; P. Girard, *Néoi, ibid.*, IV, 1, p. 59.

[3] Dans le monde grec les *néoi* sont éduqués par le gymnasiarque (cf. L. Robert, *Sur les Inscriptions d'Éphèse*, dans *Rev. de Philologie*, 1967, pp. 8, 11; H. I. Marrou, *Histoire de l'Éducation dans l'antiquité*, Paris, 1948, pp. 500 ss.), prennent place entre les éphèbes et les *paideis* dans les processions (*Inscriptions de Magnésie*, **98**, 32 sv. *SEG* XII, **511**, 12; cf. L. Robert, *Sur un décret d'Ilion*, dans *Essays in Honor of C. B. Welles*, New Haven, 1966, p. 193), sont à l'âge du mariage selon Strabon, v, 4, 12; Ménandre, *Dyscol.* 39, 792; *Act. de Paul*, 11; et Plutarque les associe aux hommes mûrs (*Pélopidas*, xii, 2; *P. Yale*, **77**, 13, à propos de bracelet oppose le bras d'une *néôtera* à celui d'une τελείας γυναικός). Philon désigne ainsi les combattants, opposés aux vieillards, aux femmes et aux enfants (*Vit. Mos.*, I, 250, 257; cf. Strabon, vi, 3, 3; Tyrtée, vii, 15 sv.; M. Rostovtzeff, *The social and economic History of the hellenistic World*, Oxford, 1941, III, pp. 1388 sv., 1524, 1590 ss.). Le *néanias* est un adolescent, dans la bouche d'un avocat du IIe s. : οὐκέτι ἔπεμπες ἐπὶ τὰ διδασκαλεῖα καὶ τὰς προσηκούσας τοῖς νεανίαις τριβάς(*P. Oxy.* **471**, 114; cf. L. Robert, *Hellenica*, XIII, p. 49) ; le νεανίσκος un travailleur (*P. Oxy.* **2190**, 50), ouvrier agricole (*P. Zen. Cair.* **59610**, 20; cf. *P. Tebt.* **884**, 69) ou du bâtiment (*P. Ross. Georg.* iv, **4** ,3); un sportif (Épictète, iv, 4, 12, Philostrate, *Gymn.* 29, 1). La jeunesse se divise en παῖδες, ἔφηβοι et νέοι ou νεανίσκοι (Ch.; Michel, *Recueil d'Inscriptions grecques*, Paris, 1900, n. **164**, 5-10; cf. P. Roussel, *Délos colonie athénienne*, Paris, 1916, pp. 195, 209). Les jeunes égyptiens soumis à la réquisition du travail dès l'âge de 14 ans sont appelés *néôteroi* (*P. Par.* **66**; cf. R. Taubenschlag, *The Law of greco-roman Egypt*, New York, 1944, p. 108, n. 50). Dans *P. Ent.* **15**, 6 : ἐγὼ νεώτερός εἰμι = je suis mineur (au sens juridique; cf. le commentaire de J. Modrzejewski, dans *Essays in honour of C. B. Welles*, New Haven, 1966, p. 163). Les éphèbes se divisent en νεώτεροι, μέσοι, πρεσβύτεροι; d'où le groupe des Ἰουδαῖοι νεώτεροι à Hypaipa (V. A. Tcherikover, *Corpus Papyrorum Judaicarum*, Cambridge, 1957, I, p. 39, n. 99). A dix-huit ans, Benjamin est un παιδάριον (*Joseph et Aseneth*, **27**, 2).

[4] Philon divise les âges de l'homme, du nourrisson au géronte, tantôt en quatre (*Quis rer. div.* 293 sv.) ou sept périodes (*Joseph*, 127-129), tantôt en huit (*Cherub.* 114), tantôt en dix stades de sept ans : « Avec les sept premières années, c'est la poussée des dents; avec le second septénaire... devient possible l'émission d'une semence fertile; avec le troisième, c'est la croissance de la barbe; avec le quatrième l'accroissement en vigueur (πρὸς ἰσχὺν ἐπίδοσις); avec le cinquième, le temps des noces; avec le sixième, l'apogée du jugement; avec le septième, l'amélioration et l'amplification à la fois de l'intellect et de la parole; avec le huitième,

n'expriment que des traditions d'école qui semble remonter à Hippocrate [5]. Ce qui est sûr, c'est que νεανίας et νεανίσκος sont synonymes [6], et que ce dernier, dans toutes les listes, est situé après l'adolescent (τὸ μειράκιον, de 14 à 21 ans) et avant l'homme à son apogée : ὁ τέλειος ἀνήρ; il s'agit donc d'un homme jeune. Enfin tous les auteurs littéraires considèrent l'évolution de l'enfance à l'âge mûr comme un progrès de l'intelligence, du jugement et de la parole [7]. Il reste que ces termes s'appliquent aux âges les plus variés, depuis le *néanias* de 17 ans (*P. Oxy.* **471**, 114) ou le *néaniskos*-enfant (παῖς, cf. PLATON, *Lysis*, 205 *b* = 206 *d-e*) jusqu'à Hérode Agrippa Ier interpellé comme ὦ νεανία par un prisonnier germain, alors qu'il avait au moins quarante ans [8]. En d'autres termes, la νεότης néo-testamentaire désigne

la perfection dans l'un et l'autre (τελείωσις); avec le neuvième vient l'équilibre et le calme; avec le dixième enfin arrive le terme désirable de la vie » (*Opif. mundi*, 103). Au § 104, Philon se réfère à la division de Solon (cf. E. DIEHL, *Anthologia lyrica graeca* [3], 1949, fr. 19) au § 105 à Hippocrate; cf. *Leg. G.* 23, on passe ἐκ παίδων εἰς μειράκιον; cf. 228 sv. PLUTARQUE, L'*E de Delphes*, 18. Juda b. Téma : « à 5 ans l'Écriture, à 10 la Michna, à 15 le Talmud, à 18 le baldaquin (= mariage), à 20 les entreprises, à 30 la vigueur, à 40 l'intelligence, à 50 le conseil, à 60 l'ancienneté (rabbinique), à 70 les cheveux blancs (la vieillesse), à 80 le grand âge; à 90 on est courbé, à 100 comme si on était mort » (dans *Pirkè Aboth*, V, 21). P. BORGEN (« *At the Age of Twenty* », dans *Revue de Qumran* 10, 1961, pp. 267-277) en rapproche *I Q S a*, I, 8-11 et *Ecclesiaste Rabba* I, 2 : 20 ans est l'âge de l'adulte responsable, au service de la Congrégation. Cf. F. BOLL, *Die Lebensalter*, dans *Neue Jahrbücher für klass. Philol.* 1913, pp. 83 sv.

[5] Selon HIPPOCRATE, *Des Semaines* 5, la nature humaine passe par sept saisons qu'on appelle âges « le bébé (jusqu'à la dentition), l'enfant (jusqu'à la production du liquide spermatique), l'adolescent (jusqu'à la naissance de la barbe), l'homme jeune (jusqu'à l'accroissement de tout le corps), l'homme fait (ἀνήρ, jusqu'à quarante-neuf ans = 7 × 7), l'homme âgé (πρεσβύτης, jusqu'à cinquante-six ans), le vieillard (γέρων) ». Sur la constitution physique des *néaniskoi*, cf. IDEM, *Du Régime*, I, 25, 1; 32, 3-33, 2. XÉNOPHON (*Cyr.*, I, 2, 2-15) ne retient chez les Perses que quatre classes d'âge : les enfants (παῖδες, jusqu'à seize ou dix-sept ans), les éphèbes qui demeurent pendant dix ans dans l'éphébie, les hommes faits et les vieillards (οἱ γεραίτεροι). A Sparte, cf. XÉNOPHON, *République des Lacédémoniens;* PLUTARQUE, *Lycurgue*, 16-17; H. MARROU, *Les classes d'âge de la jeunesse spartiate*, dans *R.E.A.* 1946, pp. 216-230. Cf. M. ROSTOVTZEFF, *The social and economic History of the roman Empire*, p. 122. Autres classifications d'un point de vue anatomique, rhétorique, juridique et religieux dans J. POLLUX, *Onom.* II, 2; J. J. WETSTEIN, *In I Jo.*, II, 13 et *Corp. Hermet.* XI, 20; cf. XIII, 11. En poésie, la vie a quatre saisons tout comme l'année; mourir à la seconde est une mort prématurée (L. JALABERT, R. MOUTERDE, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, Paris, 1950, n. **721**, 7). L. LABARBE, *L'âge correspondant ou sacrifice du* κούρειον, dans *Académie royale de Belgique. Bulletin de la classe des Lettres*, XXXIX, 1953, pp. 358-394; cf. E. GRIESSMAIR, *Das Motiv der Mors immatura*, Innsbruck, 1966, pp. 48 sv.

[6] Cf. *Dan.* I, 10 : νεανίας = I, 17; *Suz.* 40 : νεανίσκος;; de même *Act.*, XXIII, 17 et 22. A. SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart, 1948, p. 578.

[7] Cf. PHILON, *Sobr.* 9; *Cong. erud.* 81 sv.; la Septante de *Dan.*, XIII, 63 : « Si les *néôtéroi* craignent Dieu, l'esprit de sagesse et d'intelligence demeurera en eux pour toute l'éternité »; *Hébr.*, V, 12-14 (L. LIGIER, *Péché d'Adam et Péché du monde*, Paris, 1960, I, p. 183; ÉPICTÈTE, III, 9, 7-9. On rapprochera cette conception de *I Cor.*, XIII, 10-11. R. L. ROBERTS (« *That which is perfect* », dans *Restoration Quarterly* 1959, pp. 199-204) évoque *Éph.*, IV, 11-16 : l'époque de la perfection-plénitude est celle de la révélation plénière de Dieu à laquelle l'Église prépare.

[8] FL. JOSÈPHE, *Ant.* XVIII, 197 (cf. les diminutifs νεανισκάριον, ÉPICTÈTE, II, 16, 29; παιδίον νεώτερον, *Gen.*, XLIV, 20; Antiochus παιδάριον νεώτερον lorsqu'il commença à régner, *I Mac.*, VI, 54).

moins une date chronologique précise [9] que des aptitudes physiques, civiques et militaires, un rang dans la cité distinct des presbytres, apprécié souvent d'après l'aspect extérieur [10], enfin le sujet d'une fonction subalterne [11].

D'où l'ambiguïté des emplois de *néanias* (uniquement dans les *Act.*) et de *néaniskos*. Lorsque le Seigneur ressuscite le fils de la veuve de Naïn, il le désigne comme un jeune homme : Νεανίσκε... ἐγέρθητι (*Lc*, VII, 14). Mais le riche qui interroge le Maître sur le moyen d'avoir la vie éternelle est qualifié de ὁ νεανίσκος par *Mt.*, XIX, 20, 22; ce qu'il

[9] Par exemple, Paul évoque aux hiérosolymites sa *néotès* lorsqu'il était étudiant aux pieds de Gamaliel (*Act.*, XXVI, 4), et mentionne celle de Timothée épiscope d'Éphèse (*I Tim.*, IV, 12; cf. notre commentaire *in h. v.* et SAINT JÉRÔME, *Ép.* **82**, 8) qui doit avoir en 66 de trente à quarante ans. Flaminius, présenté comme νέος κομιδῆ n'a pas plus de trente ans (POLYBE, XVII, 12, 5; cf. II, 67, 5, etc.). La locution biblique ἐκ [ἀπὸ] νεότητος (נַעוּרִים), déjà dans Homère (*Il.*, XIV, 86) et que l'on retrouve dans les papyrus (*P.S.I.*, **685**, 7; *P. Tebt*, **276**, 38), englobe le commencement de l'existence (*Nomb.*, XXII, 30), le début de la vie consciente (*Gen.*, VIII, 21; *I Sam.*, XII, 2; *I Rois*, XVIII, 12; *Job*, XXXI, 18; *Ps.*, LXXI, 5, 17; *Sag.*, VIII, 2; *Sir.*, LI, 15), le stade passé au foyer paternel (*Lév.*, XXII, 13; *Nomb.*, XXX, 17; *Sir.*, XLII, 9). C'est l'aurore de l'existence morale et religieuse (*Jér.*, XXXII, 30; *Lam.*, III, 27), l'âge des cheveux noirs (*Eccl.*, XI, 10, opposés aux cheveux blancs, *Sir.*, VI, 18), l'époque du mariage (cf. « la femme de ta jeunesse », *Prov.*, V, 18; cf. II, 17; *Is.*, LIV, 6; *Mal.*, II, 14-15; *Zach.*, XIII, 5), de la camaraderie (*I Mac.*, I, 6) et de l'amitié (*Sir.*, IX, 10; cf. G. KAIBEL *Comicorum Gr. Frag*², Berlin, 1958, p. 149, 4; D. L. PAGE, *Poetae melici gr.*, Oxford, 1962, p. 31, 17); cf. Qumran, *Hymn.* IX, 31; *Sa*, I, 6.

[10] Cf. la présentation d'Alcibiade par THUCYDIDE V, 43, 2 : ἀνὴρ ἡλικίᾳ μὲν ἔτι τότε ὢν νέος ὡς ἐν ἄλλῃ πόλει. Lorsque les anges sont appelés *néaniskoi* (*Mc*, XVI, 5; *Évangile de Pierre* 37) ou *néaniai* (*II Mac.*, III, 26, 33; JOSÈPHE, *Ant.* V, 277), l'accent est moins sur la jeunesse (*Évangile de Pierre*, 36 : δύο ἄνδρας) que sur leur beauté et immortalité (cf. *Hellenica Oxyrhynchia*, **21**, 4 : υἱὸν νέον ὄντα καὶ καλόν; ARISTÉNÈTE, II, 19; DITTENBERGER, *Syl.* **1168**, 118 : νεανίσκον εὐπρεπῆ τὰμ μορφάν. *Or.* **443**, 9 : τήν τε τῶν ὑποτεταγμένων ἑαυτῷ νεανίσκων ἐνδημίαν εὔτακτον παρέχεται καὶ ἄμεμπτον; *Suppl. Epigr. gr.* II, **715**, **722**; VI, **613**; *MAMA.* IV, **162**; VI, **114**; VIII, **412**, *b*, *c* : νεανίαν καλὸν καὶ ἀγαθὸν ζήσαντα κοσμίως καὶ σωφρόνως καὶ πρὸς ὑπόδειγμα ἀρετῆς.

[11] Un jeune (הַנַּעַר ; *II Rois*, IX, 1, 4) est un courrier, un messager; (cf. *Joseph et Aseneth*, V, 1; XVIII, 1 : *néaniskos ; P. Oxy.* **1851**, 4; **1853**, 4; **1939**, 4; *P. Cair. Zen.* **59018**, 6) et en même temps un membre de la confrérie des prophètes, donc celui qui reçoit l'enseignement des maîtres. Le בָּחוּר est le jeune homme célibataire (*Ruth*, III, 10; *Eccl.*, XI, 9); tout un groupe sert Moïse (*Nomb.*, XI, 28); cf. H. LESÊTRE, art. *Jeunesse*, dans *Dict. de la Bible*, III, col. 1533 sv. Lorsque le président des Thérapeutes commente l'Écriture, « les *néoi* qui sont debout (P. GEOLTRAIN, dans *Semitica* X, 1960, p. 45 traduit » les novices ») ne sont pas moins attentifs que ceux qui sont à table »; ce sont des disciples. A Rome, les *Juvenes* qui assurent les transports du *Cursus publicus* sont de naissance libre et sont groupés en associations, des *sodalitates* (cf. SUÉTONE, *Auguste*, **49**, 5; H. G. PFLAUM, *Essai sur le Cursus Publicus*, Paris, 1940, p. 26 sv.; G. BOULVERT, *Les esclaves et les affranchis impériaux sous le haut empire romain*, Aix-en-Provence, 1964, I, p. 65). Chez THUCYDIDE, V, 50, 64, 65, 75, les *néôtatoi* et les *néôteroi* semblent constituer les deux premières classes de l'armée (C. PÉLÉKIDIS, *Histoire de l'éphébie attique*, Paris, 1962, pp. 48 sv.) — employés surtout comme éclaireurs et en patrouilles (περίπολοι) ou comme gardes —, tout comme les *néaniskoi* en Égypte forment une classe de jeunes soldats (*P. Amh.* II, **39**, 2; *P. Zén. Cair.* **59153**, **59254**; cf. J. LESQUIER, *Les Institutions militaires de l'Égypte*, Paris, 1911, p. 103, n. 9; M. LAUNEY, *Recherches sur les armées hellénistiques*, Paris, 1950, pp. 859 sv.); cf. les portails du palais d'Aséneth « gardés par dix-huit solides *néaniskoi* en armes » (*Joseph et Aséneth*, II, 18); nous disons encore aujourd'hui : les jeunes recrues ou les jeunes du contingent.

ne faut pas entendre d'un adolescent au sens actuel du mot, puisqu'il affirme avoir observé la Loi ἐκ νεότητός μου selon *Mc*, x, 20 (cf. *Lc*, xviii, 21). Il est donc un homme proprement dit, pouvant avoir de vingt-cinq à quarante ans [12]. Si le *néaniskos* qui abandonne son manteau aux mains des soldats à Gethsémani est saint Marc, il serait notablement plus jeune [13]. Lors de la lapidation de saint Étienne, Saul est νεανίας (*Act.*, vii, 58), un homme jeune; mais à Troas, le même qualificatif est appliqué à Eutyché (*Act.*, xx, 9), désigné encore comme παῖς : enfant ou adolescent (v. 12). Ce doit être l'âge du neveu de l'Apôtre à Jérusalem : celui-ci « appelant un des centurions lui dit : conduis ce jeune homme (τὸν νεανίαν) au tribun » (*Act.*, xxiii, 17; cf. v. 22 : τὸν νεανίσκον); or le v. 19 précisant : « le tribun le prit par la main » suggère qu'il s'agit d'un enfant, à peine adolescent.

Ce qui intéresse les écrivains bibliques, ce sont moins les conjonctures chronologiques et spatiales de l'existence que les éléments psychologiques, sociaux et spirituels qui définissent l'homme devant Dieu. Sous cet aspect moral et religieux, la jeunesse est d'abord l'âge où l'on reçoit l'éducation paternelle et où l'on imite l'exemple des anciens[14], on s'initie à la piété envers Dieu (*Jér.*, ii, 2; *Eccl.*, xii, 1) et l'on recherche la sagesse [15]. C'est l'aurore de la vie [16]. Normalement,

[12] Cf. S. Légasse, *L'Appel du riche*, Paris, 1966, pp. 40, 196 sv. P. Bonnard (*L'Évangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel, 1963, p. 288) voit dans la désignation νεανίσκος une allusion possible aux catéchumènes de l'Église matthéenne.

[13] *Mc*, xiv, 51. H. Waetjen (*The Ending of Mark and the Gospel's Shift in Eschatology*, dans *Annual of the Swedish Theological Institute*, Leiden, 1965, pp. 114-131) interprète ce verset en fonction de xvi, 5 et y voit un cas du cycle des Jeunes dans le N.T., reflétant l'existence d'un ordre ou d'une institution des νεανίσκοι dans l'Église primitive.

[14] *I Tim.*, v, 1-2; *Tite*, ii, 4, 6; cf. *Ps.*, lxxi, 17; *Prov.*, i, 4; *Sir.*, vi, 18; vii, 23; *II Mac.*, vi, 19; xvi, 17.

[15] A l'instar de Samuel (*I Sam.*, xii, 2), Obadyahou (*I Rois*, xviii, 12), David (*Sir.*, xlvii, 4), Salomon (v. 14), le Siracide (li, 13), Daniel (*Suz.* 45). Dans l'histoire du peuple élu, la jeunesse est souvent évoquée comme le début des offenses contre Dieu (*Is.*, xlvii, 12, 15; *Jér.*, iii, 25; xxxi, 19; cf. les péchés de jeunesse, *Ps.*, xxv, 7; *Job*, xiii, 26), telles Samarie et Jérusalem qui se prostituèrent dans leur jeunesse (*Éz.*, xxiii, 3, 8, 19, 21) ou les impies (*Sag.*, iv, 16). C'est l'âge du cœur faible (*II Chr.*, xiii, 7), de l'ignorance (*Jér.*, i, 6-7; *Sir.*, xlii, 8), de l'inexpérience (*Bar.*, iii, 20; *Eccl.*, x, 16) et où l'on s'égare (*II Mac.*, vi, 24), car « la sottise est liée au cœur du jeune homme « (*Prov.*, xxii, 15; cf. vii, 7). C'est pourquoi les anciens étaient unanimes à exalter la sagesse et la fidélité des vieillards et à déprécier la jeunesse : « La σωφροσύνη est préférable aux jeunes (νέοι) qu'aux vieux (πρεσβυτέρων), car plus que les vieux ils sont en proie aux désirs (ὑπὸ τῶν ἐπιθυμιῶν) » (Aristote, *Topiques*, iii, 2, 117 *a* 34); « Les poètes disent vrai : l'esprit des jeunes gens est flottant, mais la vieillesse a un langage plus sage que celui de la jeunesse » (Lucien, *Discours Hercule*, 4); Philon, *Abr.* 270-274; *Sacr. A. et C.* 16 et 77; d'où l'emploi péjoratif de *néôteron :* « Je crains qu'elle ne fasse quelque mauvais coup, μή τι δρᾷ νεώτερον » (Aristophane, *Assemblée*, 337; cf. M. P. Roussel, *Étude sur le principe de l'Ancienneté dans le monde hellénique*, Paris, 1942).

[16] *Ex.*, xiii, 4; xxiii, 15; xxxiv, 18; *Lév.*, ii, 14, où le premier mois de l'année, appelé *Epi* (אָבִיב), est traduit par les Septante ἐν μηνὶ τῶν νέων. Comparer le mois *Néos Sebastos* (*P. Mil.* **7**, 1; *P. Osl.* **123**, 11; *P.S.I.*, **814**, 9; *Sammelbuch*, **9190**, 3; *P. Lond.* **1912**, 13).

le plus jeune est le plus petit et l'inférieur [27], il vient en dernier selon son rang d'âge (*Gen.*, XLIII, 33; צָעִיר), il conduit les princes de Juda dans les processions solennelles (*Ps.*, LXVIII, 28), sa vertu est d'obéir et de servir [18]. D'où le paradoxe : « Que le plus grand parmi vous (ὁ μείζων = le plus élevé en dignité) soit comme le plus jeune (ὡς ὁ νεώτερος = ὡς ὁ διακονῶν) » [19].

Alors que l'empire romain divisait fondamentalement ses sujets en hommes libres et esclaves [20], Israël considérait sa population comme constituée de jeunes et de vieux, la distinction des sexes étant secondaire. *Deut.*, XXVIII, 50 décrit l'ennemi envahisseur comme « une nation au visage dur qui n'aura pas d'égards pour le vieillard et n'aura pas pitié de l'adolescent (נַעַר) »; *II Chr.*, XV, 13 prescrit : « Que soit mis à mort quiconque ne recherche pas Iahvé, Dieu d'Israël, du plus petit au plus grand, ἀπὸ νεωτέρου (קָטֹן) ἕως πρεσβυτέρου, qu'il s'agisse d'homme ou de femme » [21]. Pour exprimer la destruction totale des hiérosolymites par Antiochus, *II Mac.*, V, 13 écrit : « Ce fut une tuerie de jeunes et de vieux (νέων καὶ πρεσβυτέρων ἀναίρεσις), un massacre de femmes et d'enfants, un carnage de vierges et de nourrissons » [22]. Cette jeunesse n'est pas seulement mentionnée pour son âge ou son nombre, mais aussi pour son activité et son rôle, soit politique soit religieux. Elle constitue, en effet, une opinion publique non négligeable qui peut influencer les décisions du roi. C'est ainsi que Roboam « négligea le conseil des anciens et parla d'après le conseil des jeunes gens, κατὰ τὴν βουλὴν τῶν νεωτέρων (יֶלֶד) » (*II Chr.*, X, 14). Dans le culte, les jeunes donnent de la voix et sont exhortés à louer Iahvé :

[17] *Ps.*, CXIX, 141; le frère cadet est « sans importance » (J. DUNCAN M. DERRETT, *Law in the New Testament*, dans *NTS*, XIV, 1967, pp. 68 sv.).

[18] PHILON, *Decal.* 166-7. Sur la synonymie de διάκονοι, νεώτεροι, νεανίσκοι, cf. M. GUERRA Y GOMEZ, *Diaconos helenicos y biblicos*, dans *Burgense*, IV, Burgos, 1963, pp. 82, 106, 140.

[19] *Lc*, XXII, 26 = *Mc*, X, 43; comparer *Manuel de Discipline*, V, 23; VI, 2 : l'inférieur (קָטָן) obéit au supérieur. Au plan moral, les auteurs inspirés exhortent les Jeunes à ne pas être inférieurs aux anciens (*Job*, XIII, 2; XXXII, 6; *Sag.*, VIII, 10; *Is.*, LXV, 20; cf. *IV Mac.*, XVI, 17; XI, 14 : « Je suis par l'âge plus jeune que mes frères, mais par la raison je suis du même âge »; PHILON, *Sacr. A. et C.* 42 : « Quoique le plus jeune par la naissance (νεώτερος), tu seras considéré comme l'aîné (πρεσβύτερος) et jugé digne de la préséance ». C'est une belle ambition et une gloire pour les *néoi* d'avoir une âme d'homme fait ou virile (*II Mac.*, XV, 17 : ἐπανδρῶσαι).

[20] GAÏUS, *Institutes*, I, 9 sv.

[21] Cf. *Jer.*, XXXI, 34 (= *Hébr.*, VIII, 11) : « Tous me connaîtrons, du petit jusqu'au grand, ἀπὸ μικροῦ αὐτῶν καὶ ἕως μεγάλου αὐτῶν ». A Pâques « tout le peuple, jeunes et vieux pareillement (ὁ λεὼς ἅπας, πρεσβύται καὶ νέοι), offre des milliers de victimes » (PHILON, *Spec. leg.* II, 145).

[22] Cf. *II Mac.*, V, 24. Le commentateur d'Habacuc comprend que les Kittîm « font périr beaucoup de gens par l'épée : adolescents, adultes et vieillards, femmes et enfants » (*p. Hab.*, VI, 11).

« jeunes gens [23] et vous aussi vierges, vieux avec les jeunes, πρεσβῦται μετὰ νεωτέρων (*ne'arîm*) » [24]. A l'époque messianique, l'effusion de l'esprit de Dieu ne sera plus réservée à quelques privilégiés, mais sera universelle (*Joël*, II, 28-32 = III, 1). A la Pentecôte, saint Pierre constate la réalisation de cette annonce : « Je répandrai de mon Esprit sur toute chair : vos fils et vos filles prophétiseront; vos jeunes gens (οἱ νεανίσκοι ὑμῶν) verront des visions, vos vieillards songeront des songes » (*Act.*, II, 17; cf. X, 44). Chacune de ces catégories n'est mentionnée que comme élément constitutif et valable du peuple élu : tout disciple du Christ peut être inspiré quel que soit son âge ou son sexe. Mais on peut se demander si, dans l'élaboration vivante de la constitution de l'église de Jérusalem, où les presbytres exercent dès les premiers jours un rôle hiérarchique certain (*Act.* XI, 30; XV, 2, 4, 22; XVI, 4), ne s'est pas constitué spontanément un rapprochement entre les jeunes convertis, dont la masse devait être imposante (cf. V, 14; VI, 7), et si, selon la mentalité et l'usage de leurs contemporains, ces adolescents et ces jeunes hommes n'ont pas assumé des charges ou des services qui convenaient à leur condition?

II. — Effectivement, on sait l'influence de l'organisation qumranienne sur celle de la communauté hiérosolymite. Or, ce qui frappe

[23] בָּחוּר, âge où commence la maturité, correspondant à *bethoulah* pour les filles; deviendra un terme technique : époque où l'on se met à l'étude du talmud. Cf. N. A. DAHL, *Das Volke Gottes* [2], Darmstadt, 1963, pp. 158 sv.

[24] *Ps.*, CXLVIII, 12. Le chant, expression d'allégresse était soutenu par des instruments de musique (harpes, cithares, cymbales, *I Chr.*, XV, 16 sv.); liturgique, il était une fonction de la classe supérieure des Lévites (FL. JOSÈPHE, *Ant.* XX, 216 : τῶν δὲ Λευιτῶν... ὅσοιπερ ἦσαν ὑμνῳδοί; cf. J. JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus*, Paris, 1967, pp. 283 sv., 288), notamment des fils de Asaph (*Esdr.*, II, 41; *I Chr.*, XVI, 9; XXV, 1, 7; cf. E. GERSON-KIWI, *Musique*, dans *DBS*, V, col. 1422, 1435), et s'exprimera dans l'Église en psaumes, hymnes, cantiques, sur la terre (*Éph.*, V, 19), comme au ciel (*Apoc.*, V, 9; XIV, 3). On sait que dans les célébrations cultuelles des Thérapeutes, le président chantait un hymne dont les antiennes et refrains étaient repris par tous les religieux; puis les *néoi* présentaient la table; enfin durant la veillée sacrée, hommes et femmes se distribuaient en deux chœurs qui se répondaient (PHILON, *Vit. cont.* 80, 81, 83-88). Dans le monde grec, il y a des ὑμνῳδοὶ νεώτεροι (G. MIHAILOV, *Inscriptiones graecae in Bulgaria repertae*, Sofia, 1956, I, 17, 3) et une section musicale des Dionysiastes presbytres : ὑμνῳδοὶ πρεσβύτεροι, οἱ περὶ τὸν μέγαν θεὸν Διόνυσον (à Istros, cf. J. et L. ROBERT, *Bulletin épigraphique*, dans *RÉG.*, 1955, pp. 243-244), « section musicale de la *speira* des Dionysiastes presbytres » (cf. D. M. PIPPIDI, *Epigraphische Beiträge zur Geschichte Histries*, Berlin, 1962, pp. 163 ss.). A Teos, sous Tibère, le réglement prescrit que les éphèbes devront chanter des hymnes en l'honneur de Dionysos, à l'ouverture et à la fermeture de son temple (F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris, 1955, n. XXVIII, 7). A Éphèse et à Stratonicée, ce ne sont pas les hymnodes, mais les éphèbes ou οἱ παῖδες qui chantent les hymnes pendant la cérémonie (*ibid.*, p. 82). Aux panathénées, les éphèbes chantent un péan à la déesse (PAUSANIAS, I, 30, 1); à Delphes, les enfants chantent l'hymne pendant les théoxénia (DITTENBERGER, *Syl.* **450**, 4). A Magnésie du Méandre, παῖδες et παρθένοι prennent part aux cérémonies religieuses en l'honneur de Zeus et d'Artémis (*ibid.* **695**, 29)... Dans tous les cas, les « jeunes » constituent un groupe auquel est attribuée une fonction propre dans le culte des dieux.

chez les Sectaires du désert, c'est que toutes les capacités juridiques, militaires, religieuses et sacerdotales soient déterminées en fonction de l'âge [25]. On n'admet de témoin en matière criminelle qui n'ait au moins vingt ans (*Doc. Dam.*, x, 1), comme juges que des hommes de vingt-cinq à soixante ans (x, 14); l'intendant qui s'occupe de tous les camps aura de trente à cinquante ans (xiv, 9). Le prêtre préposé à la tête des Nombreux aura de trente à soixante ans. Conformément à l'âge requis des Lévites pour exercer leurs fonctions dans la maison de Iahvé (*Nomb.*, iv, 3; viii, 23; *Esdr.*, iii, 8), la *Règle de la Congrégation* retient les âges de vingt, vingt-cinq et trente ans pour s'intégrer à la sainte communauté et en exécuter les travaux [26]. Après avoir défini l'accueil que la communauté réservera aux arrivants « depuis les jeunes jusqu'aux femmes » (*IQS a*, i, 4), elle répartit les emplois : à dix ans, l'Israélite entre « dans la catégorie des jeunes » [27]; à vingt, il passe parmi les enrôlés, à vingt-cinq il prend place parmi les éléments stables de la congrégation, à trente, il statue sur les procès et a un rôle de commandement. Lorsqu'il est avancé en âge, on lui donnera une charge en proportion de sa force (*ibid.*, i, 8-19). Les « jeunes » sont donc assimilables à des novices dans un ordre religieux [28], et il est précisé qu'on les instruit et qu'on les forme en proportion de leur âge (i, 7). On s'étonne moins de voir l'importance qu'on attache à celui-ci en cas de guerre; force physique et courage moral ne semblent avoir leur plénitude qu'entre quarante et cinquante ans; ce sont donc parmi ces hommes que l'on choisira les combattants; tandis que « les hommes de la règle... qui ont de vingt-cinq à trente ans » seront consacrés aux services auxiliaires (*Guerre*, vii, 1-3; viii, 1-4).

Parmi ces derniers, *Guerre*, vii, 3 nomme « les déshabilleurs des tués » et « les purificateurs du terrain » qui rendent le sol pur en le débarrassant des cadavres. Les premiers sont mentionnés dans *I Sam.*, xxxi, 8

[25] Cf. Bo Reicke, *The Constitution of the Primitive Church in the Light of Jewish Documents*, dans K. Stendahl, *The Scrolls and the New Testament*, New York, 1957, pp. 149 ss.; S. H. Siedl, *Qumran eine Mönchsgemeinde im Alten Bund*, Rome, 1963, pp. 262 ss. Ordre d'ancienneté analogue dans les sessions rabbiniques, cf. B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, Upsal, 1961, pp. 246 ss.

[26] *IQS a*, i, 8, 12, 13; cf. *Doc. Dam.* x, 6. B. Gärtner, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament*, Cambridge, 1965, pp. 7 ss.

[27] *IQS a*, i, 8. C'est ainsi que J. Carmignac (*Les Textes de Qumran*, Paris, 1961, I, p. 18) traduit יִבָּא בַטֹּב.

[28] Cf. *IQS*, vi, 14 ss. (où le *paqîd* apparaît comme un maître des novices examinant leurs dispositions pour qu'ils se convertissent à la fidélité; Fl. Josèphe, *Guerre*, ii, 137 ss.). Si l'épiscope ne doit pas être un néophyte (*I Tim.*, iii, 6), aucune limite d'âge n'est fixée pour les presbytres, de sorte que l'expression qu'emploie Aurelius Capito à Philippes pour se désigner : πρεσβύτερος νέος τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας peut s'entendre — n'ayant aucun parallèle connu — aussi bien d'un prêtre récemment ordonné que d'un prêtre jeune (cf. J. Coupry, M. Feyel, *Inscriptions de Philippes*, dans *BCH*, 1936, p. 47).

(= *I Chr.*, x, 8), les seconds par *Éz.*, xxxix, 12, 14, 16. Ces fonctionnaires peuvent-ils nous éclairer sur οἱ νεώτεροι de la communauté de Jérusalem qui « enveloppèrent [le corps d'Ananias] et l'ayant emporté ils l'ensevelirent » (*Act.*, v, 6) et οἱ νεανίσκοι qui procèdent de même à l'égard du cadavre de sa femme (v. 10)? Ces hommes jeunes sont des *thanatopraxistes*[29]. Leur changement de désignation dans un intervalle si rapproché montre qu'il ne s'agit pas d'une « catégorie » officielle[30], qui serait d'ailleurs anachronique en cette période si primitive de l'Église[31]; mais la double présence de l'article invite à y voir un groupe défini, ne serait-ce que celui des jeunes gens ou des adultes, auxquels incombent normalement les corvées matérielles, surtout celles qui entraînent des impuretés rituelles comme le contact des cadavres[32], par opposition aux *presbyteroi* qui exercent des fonctions spirituelles. Mais toute la péricope offre des rapprochements certains avec la vie communautaire qumranienne[33], notamment la mise en commun des biens[34], le mensonge au Saint-Esprit[35], les sanctions prises contre les délinquants : « S'il se trouve quelqu'un qui fraude sur

[29] *Act.*, v, 9 : saint Pierre avertit Saphire : « les pieds de ceux qui ont enseveli ton mari (τῶν θαψάντων) sont à la porte et ils t'emporteront ». A la mort de Jean-Baptiste, ce sont ses *mathètai* qui « prirent son cadavre et l'ensevelirent » (*Mt.*, xiv, 12).

[30] C'est pourtant encore l'opinion de R. B. Rackham, *The Acts of the Apostles* [5], Londres, 1953, p. 67. Mais F. J. F. Jackson, K. Lake ont raison : « Il n'y a sûrement pas ici de suggestion d'inhumateurs professionnels » (*The Beginnings of Christianity*, iv, p. 51).

[31] Bonne analyse de E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*[2], Paris, 1926, *in h.l.*; cf. J. Renié, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1949, *in h.l.*; E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* [10], Göttingen, 1956, p. 198, n. 4.

[32] Comparer Jéroboam, intendant des gens de corvée (*I Rois*, xi, 28) et l'intervention des *juvenes* près des morts (*Actes de Pierre*, 25; *Actes de Paul* = épisode de Myre, édit. L. Vouaux, Paris, 1913, p. 240). En Égypte, la manipulation des cadavres d'animaux sacrés fait contracter une impureté aux embaumeurs (*Gnomon de l'Idiologue*, art. 93); F. de Visscher, *Le Droit des Tombeaux romains*, Milan, 1963, pp. 33, 51. Cités et gouvernements ont été soucieux de réglementer les funérailles : transport du corps enveloppé, avant le lever du soleil, cortège silencieux, durée du deuil, etc. A Thasos, c'est l'agoranome, chargé de la police de la voirie, qui doit veiller à l'ἐκφορά (convoi funèbre) et au respect des lois funéraires, cf. J. Pouilloux, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos*, Paris, 1954, n. **141**, pp. 371 ss. « que personne n'ait le droit de célébrer en l'honneur des *Braves* de cérémonies funèbres; sinon que l'on soit en état d'impureté religieuse » (lignes 4-5).

[33] Parfaitement relevés par J. Schmitt, *Contribution à l'étude de la Discipline pénitentielle dans l'Église primitive à la lumière des textes de Qumran*, dans *Les Manuscrits de la Mer Morte. Colloque de Strasbourg*, Paris 1957, pp. 100 ss.; suivi par Et. Trocmé, *Le « Livre des Actes » et l'Histoire*, Paris, 1957, pp. 198 ss.

[34] *IQS*, i, 11-13; cf. M. Black, *The Scrolls and Christian Origins*, Londres, 1961, p. 38; A. R. C. Leaney, *The Rule of Qumran and its Meaning*, Londres, 1966, p. 122; H. Braun, *Qumran und das Neue Testament*, Tübingen, 1966, pp. 146 ss.; J. Munck, *The Acts of the Apostles*, New York, 1967, Append. iv.

[35] *Act.*, v, 3 : ψεύσασθαί σε τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον (pour les parallèles profanes, cf. J. J. Wetstein). Or le code pénitentiel de Qumran envisage comme première faute la fausse déclaration de sa fortune : « mentir, frauder : יְשַׁקֵּר » (*IQS*, vi, 24; cf. vii, 6; *Doc. Dam.* xiv, 20) = mentir au sujet des avoirs, et *Doc. Dam.*, v, 11; vii, 3-4 dénonce les rebelles comme profanant ou souillant l'esprit de leurs saintetés. Cf. S. E. Johnson, *The Dead Sea Manual of Discipline and the Jerusalem Church of Acts*, dans K. Stendahl, *op. c.*, pp. 131 ss.

sa fortune consciemment, on l'exclura de la purification des Nombreux et on le punira du quart de son pain »[36]. Dès lors, il n'est pas abusif de supposer que si Luc (et Pierre) désignent par « les jeunes », les chrétiens qui remplissent l'office de nécrophores, c'est parce que les Qumraniens attribuaient ce service aux « deshabilleurs des tués » et « purificateurs du terrain », âgés de vingt-cinq à trente ans. Les communautés palestiniennes devaient comprendre ce vocabulaire. A Beth-Shearim, qui sera une nécropole centrale des juifs palestiniens et des pays voisins, une inscription mentionne la fonction permanente d'un Samuel ramassant les morts, les enveloppant et les couchant dans l'arcosolium : Ῥιβ Σομωῆλος συστέλλοντος καὶ Ἰουδᾶ κοιμῶντος[37]. Or le verbe συστέλλω, spécialement aimé des médecins, notamment Dioscoride[38], est précisément employé dans *Act.*, v, 6 de l'acte des jeunes qui enveloppent d'un linceul le corps d'Ananie. Quant aux lecteurs grecs, ils se souvenaient des funérailles grandioses que les Syracusains avaient réservées à Timoléon : un vote du peuple avait désigné des *néaniskoi* pour porter le lit funèbre (Plutarque, *Timol.* **39**, 2). Une pompe analogue entoura les obsèques de Paul-Émile : « Ceux qui étaient jeunes et vigoureux se chargèrent à tour de rôle du lit funèbre et le transportèrent ; les plus vieux les suivaient » (Idem, *Paul-Ém.* **39**, 8). Cet office qu'assurent aujourd'hui les intimes du défunt ou de grands dignitaires, même s'ils ne tiennent plus que les cordons du poèle, l'antiquité gréco-sémitique le confiait aux *néoi*[39]. Il était donc normal et de bon ton que les jeunes convertis de cette première Église — comprenant plus de cinq mille membres (*Act.*, iv, 4; cf. ii, 41) — se soient présentés ou aient été requis pour l'accomplir. Mais cette

[36] *IQS*, vi, 25; cf. vii, 3-4; *Doc. Dam.* ix, 11; xiv, 21. Les exégètes se sont toujours étonnés de la sévérité de Pierre contre les délinquants (cf. les commentaires patristiques dans A. Boudou, *Actes des Apôtres*, Paris, 1933, pp. 97 ss.); mais P. H. Menoud (*La mort d'Ananias et de Saphira*, dans *Mélanges M. Goguel*, Neuchâtel-Paris, 1950, pp. 146-154) a montré que notre récit traduit l'émotion produite par le premier trépas qui a frappé des membres de la communauté eschatologique, infidèles à leur vocation. Le v. 11 contient le premier des vingt-trois emplois du mot *ecclesia* dans *Act.* (cf. L. Cerfaux, *La Théologie de l'Église suivant saint Paul*[2], Paris, 1965, pp. 98, 176). Pour la *Quellenkritik*, cf. J. Dupont, *Les Sources du Livre des Actes*, Desclée de Brouwer, 1960; J. Jeremias, *Abba*, Göttingen, 1966, pp. 238 ss.

[37] B. Lifshitz, *Fonctions et Titres honorifiques dans les Communautés juives*, dans *RB*, 1960, p. 62.

[38] Au sens d'envelopper d'un bandage, cf. W. K. Hobart, *The medical Language of St Luke*, Dublin-Londres, 1882, pp. 37 ss.

[39] Cf. A. Schlatter, *The Church in the New Testament Period*, Londres, 1955, pp. 75 ss. A Cymé, en Ionie, *néoi* et éphèbes sont députés à la nécrophorie (*CIG.* **3524**, 51). Sur les innombrables collèges funéraires de l'antiquité, cf. J. P. Waltzing, *Étude historique sur les Corporations professionnelles chez les Romains*, Louvain, 1895-1900, I, pp. 141, 212, 256 ss.; IV, pp. 203 ss.

diaconia officielle[40], d'après les textes cités, suppose que les jeunes chrétiens existaient déjà comme un groupe conscient de lui-même, distinct et reconnu au sein de la communauté.

III. C'est ce que confirmerait, dans un contexte très différent, les exhortations pastorales de saint Pierre à de nombreuses « communautés de maison » d'Asie Mineure, peu avant l'an 64. Ayant fixé leurs devoirs aux esclaves (*I Petr.*, II, 18 sv.), aux épouses (III, 1 sv.), aux maris (vv. 7 sv.), aux citoyens (II, 13 sv.; III, 14 sv.; IV, 12 sv.) et aux charismatiques (IV, 10 sv.), notre auteur demande aux Presbytres de se conduire en vrais bergers, parfaits modèles du troupeau (V, 1-4). Il ajoute : ὁμοίως, νεώτεροι, ὑποτάγητε πρεσβυτέροις (v. 5). La concision de cette proposition rend sa signification incertaine[41], et l'une des difficultés est d'identifier ces *néôteroi*. On y a vu, sur la base de *Act.*, V, 6, des auxiliaires et comme des diacres des Anciens (O. Holtzmann, U. Holzmeister, J. Moffatt), les laïcs par opposition au clergé (Bède, Estius, Th. Calmes, H. Windish, R. Leconte), des adolescents pleins d'initiative et de ferveur, mais souvent audacieux et turbulents[42], invités à la discrétion et à l'obéissance (R. Knopf, A. M. Hunter, R. C. H. Lenski, A. Charue, E. G. Selwyn, R. Franco, K. H. Schelkle). Chacune de ces interprétations peut se soutenir, mais la relation d'opposition *presbyteros-néôteros* invite à considérer les « jeunes » comme constituant une classe distincte d'adultes, non seulement groupés d'après leur âge et leur caractère, mais tenant leur place distincte et exerçant un certain rôle dans la vie de l'Église. A la suite de J. Monnier[43] et en replaçant cette épître dans son *Sitz im*

[40] La vie précède les dénominations et les catégories officielles. Si *Act.* VI relate l'institution du diaconat (exclusivement recruté parmi les hellénistes), il semble bien que des chrétiens « hébreux » servaient déjà auparavant les veuves de Jérusalem (cf. *Codex Bezae*, *Codex Floriacensis*, cités par J. Lécuyer, *Les Diacres dans le N. T.*, dans *Le Diacre*, coll. *Unam Sanctam* 59; Paris, 1966, p. 23). Les ministères de ces serviteurs devaient être déjà assez différenciés, et les jeunes d'*Act.* V sont préposés à un office spécial. F. W. Beare (*The first Epistle of Peter*, Oxford, 1947, p. 175) a raison de ne pas dissocier les notions d'âge et de fonction.

[41] Cf. C. Spicq, *Les Épîtres de saint Pierre*, Paris, 1966, p. 170 : comment les jeunes doivent-ils être « semblablement « soumis aux Anciens qui commandent? L'adverbe peut n'être qu'une suture littéraire, sans relation significative avec ce qui précède, et introduisant une parénèse (cf. III, 1, 7). On le rapportera plutôt au verbe d'introduction de la section : « j'exhorte » (v. 1). Les *presbyteroi* du v. 5 sont probablement les mêmes que ceux des vv. 1-4 : les autorités ecclésiastiques (Ch. Bigg, R.C.H. Lenski, R. Franco), mais pourraient être aussi les parents âgés, les vieillards (cf. *I Tim.*, V, 1; cf. G. Wohlenberg, E. G. Selwyn, C.E.B. Granfield). Cf. W. Förster, *Palestinian Judaism in New Testament Times*, Edimbourg, 1964, p. 125.

[42] Les papyrus en signalent en prison (*P. Mich. Zén.*, XXIV, **85**, 3). Le droit romain diminuait leur responsabilité délictuelle (B. Perrin, *La responsabilité pénale du mineur de vingt-cinq ans en droit romain*, dans *Mélanges A. Piganiol*, Paris, 1966, III, pp. 1455-1465).

[43] J. Monnier, *La première Épître de l'Apôtre Pierre*, Mâcon, 1900, p. 234.

Leben, nous évoquerions volontiers les associations ou collèges de *néoi* ou de *néaniskoi* qui pullulaient dans les cités de Grèce et d'Asie Mineure [44]. Ces « synodes de jeunes » étaient fortement constitués, sous l'autorité d'un gymnasiarque ou d'un néanischarque [45], avec secrétaire et trésorier; si leur activité est surtout sportive (course, entraînement militaire), elle est aussi intellectuelle, poursuivant l'éducation morale et civique de l'éphébie [46]. Ils tiennent une place officielle dans la vie de la cité : reçoivent des subventions, frappent des monnaies, ont des finances propres, participent aux processions à leur rang [47], célèbrent leurs propres fêtes, expriment leur culte à Hermès et Héraclès, divinités de l'éducation physique [48], accordent statues et honneurs, voire constructions, à leurs bienfaiteurs [49]. Non

[44] L'archéologie et les fouilles enrichissent constamment notre connaissance (cf. J. P. Waltzing, *op. c.*, IV, pp. 216 ss.). M. Collignon (*Les Collèges de* νέοι *dans les cités grecques*, dans *Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux*, II, 1880, pp. 135-151) mentionnait dix-huit cités dont les inscriptions prouvaient l'existence de *néoi* groupés; F. Poland (*Geschichte der griechischen Vereinswesen*, Leipzig, 1909) en comptait cinquante-six; A. Forbes (*Néoi*, Middleton, 1933, p. 4) en dénombre soixante-dix dont cinquante-cinq en Asie Mineure; et ce nombre s'accroît, cf. les références données dans notre *Théologie morale du Nouveau Testament*, Paris, 1965, II, pp. 536 n. 3; D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor*, Princeton, 1950, II, p. 854; V. Chapot, *La Province romaine proconsulaire d'Asie* [2], Rome, 1967, pp. 154 ss.; L. Robert, *La Carie*, p. 220; Ch. Picard, *Éphèse et Claros*, Paris, 1922, pp. 294, 340.

[45] Nombreux textes dans *Corpus Inscriptionum Regni Bosporani*, Moscou-Leningrad, 1965, v. *index*, p. 837; cf. B. Latyschev, *Inscriptiones Regni Bosporani* [2], Hildesheim, 1965, II, n. **445**, 7. P. Foucart, *Les Associations religieuses chez les Grecs*, Paris, 1873, p. 242, n. **67**, 8; *Inscriptions de Lindos*, Index, II, col. 1184; *de Didyme*, Index, p. 359. Selon *P. Hib.* **196** (= *Sammelbuch*, **9559**), le gynéconome confirmait l'appartenance du jeune homme à une famille de citoyens.

[46] Nombreuses inscriptions dans L. Robert, *Hellenica* XIII, 1965, pp. 49 ss.; cf. V. Chapot, *op. cit.*, pp. 153 ss.; cf. p. 220; P. Petit, *La Paix romaine*, Paris, 1967, pp. 184 ss..

[47] Cf. *Inscriptions de Priène*, **99**, 21; **104**, 11; **108**, 369; **111**, 311; **113**, 115; **117**, 80; de *Magnésie*, **98**, 38; cf. C. M. Tazelaar, ΠΑΙΔΕΣ ΚΑΙ ΕΦΗΒΟΙ, dans *Mnemosyne*, 1967, pp. 127-153.

[48] Par exemple le collège des jeunes oints (νεανίσκοι ἀλειφόμενοι), publié par V. Arangio Ruiz et A. Olivieri, *Inscriptiones Graecae Siciliae et infimae Italiae* [2], Rome, 1965, pp. 133 ss.; cf. les versements d'huile faits τοῖς νεωτέροις, (*P. Got.* **18**, 3; *Inscriptions de Pergame*, **158**, 24). A Théadelphie : συνόδου νεανίσκων ἐκ τοῦ Ὀσιριείου, *Sammelbuch*, 5022. La bibliographie sur les *Collegia Juvenum* est donnée par A. R. Hands, *Charities and social Aid in Greece and Rome*, Londres, 1968, p. 171, n. 151.

[49] A Ombos (cf. *B.G.U*, **1256**, 6), à Nacoléa (*MAMA*, V, **205**; cf. VI, **48**, **67**, **173**, **360**), à Aphrodisias (VIII, **484**); à Panticapée (R. Cagnat, *I.gr.R.* I, n. **883**, 11) à Lesbos : Ἔδοξεν τοῖς νέοις (*SEG.* III, **710**, 3 ss.)... Les jeunes d'Éphèse décident d'honorer leur gymnasiarque Diodôros : « Il s'est occupé de la bonne forme des *néoi*, les engageant aux exercices et accordant la plus grande importance à une activité zélée physique et intellectuelle pour que la dignité des *néoi* soit augmentée par la parole et l'action de façon conforme à la noblesse et à la gloire attachées au lieu depuis les ancêtres; il s'est occupé des autres affaires concernant le gymnase avec la haine du mal et l'amour du bien. En échange de quoi les éphèbes et les *néoi*, ayant à cœur de déposer les remerciements méritiés ont décidé pour l'honorer d'un honneur insigne de dresser sa statue dans le gymnase, en exhortant tous (ainsi) à rivaliser dans les actions les plus belles » (trad. L. Robert, *Sur des Inscriptions d'Éphèse*, dans *Revue de Philologie*, 1967, pp. 11 ss.). Sur le *gymnasiarque des néôtéroi*, cf. Idem, dans *Documents de l'Asie Mineure méridionale*, Paris-Genève, 1966, p. 84, n. 1. *MAMA*, VI, 173; D. Magie, *op. l.*, p. 1521.

seulement leur autonomie juridique, financière et sociale est patente, mais leur prestige est reconnu. Une inscription de Pergame désigne cette association comme « auguste » : ἡ σεβαστὴ σύνοδος τῶν νέων (n. **440**, 17; cf. **274**, 7)... Il n'est pas question de dépister parmi les chrétiens du Ier siècle quelque confrérie ou organisation ayant une consistance analogue [50], encore que chaque pays et chaque ville aient des clubs de jeunesse assez différenciés [51]. Mais si l'on se souvient d'une part que dans la société antique le gouvernement et le conseil *(boulè)* appartiennent aux anciens, les jeunes n'ayant pas droit à la parole, d'autre part que les jeunes hommes apparaissent un peu partout de nature bouillonnante, impétueuse et impatiente d'intervenir dans la vie publique [52], on comprend que la pastorale chrétienne ait rappelé — conformément aux règlements des clubs laïcs [53] — le devoir des jeunes de se montrer soumis, courtois, déférents envers les supérieurs ecclésiastiques. Le libellé si rapide de *I Petr.* a l'avantage de reconnaître dans les *néôteroi* une catégorie compacte de chrétiens dont le comportement réagit sur la vie de l'Église entière (cf. v. 5 : πάντες = tous

[50] Au IIIe s. avant notre ère, existait à Gortyne un groupement appelé « La Jeunesse-ἁ νέοτας » qui a eu un pouvoir judiciaire et a joué peut-être même un rôle politique subversif, *Inscriptions de Crète*, IV, **162**, 8; **163**, 8 = DITTENBERGER, *Syl.* **525**; cf. R. DARESTE, B. HAUSSOULLIER, TH. REINACH, *Recueil des Inscriptions juridiques grecques*², Rome, 1965, II, p. 330.

[51] A Pompéi, les *juvenes* se groupent entre fils de la bourgeoisie argentée (R. ÉTIENNE, *La Vie quotidienne à Pompéi*, Paris, 1966, pp. 408 ss.; cf. E. N. GARDINER, *Athletics of the Ancient World*, Oxford, 1930, pp. 124 ss.), mais une inscription tunisienne de 88 de notre ère, à Mactar, veille surtout à engranger l'annon : « La jeunesse de la cité de Mactar, les fidèles de Mars Auguste ont élevé sur le sol public une basilique et deux greniers avec leurs propres revenus et sous la surveillance de deux des leurs... » (G. CH. PICARD, *Civitas Mactaritana*, dans *Karthago*, VIII, 1957, pp. 77-95). A Gortyne, le corps des Jeunes est chargé de surveiller l'agora, constitue un tribunal et inflige des amendes (cf. *supra*, n. 50). Sur les fonctions de police (L. ROBERT, *La Carie*, Paris, 1954, II, p. 282, n. **162**) et la participation à la vie municipale, cf. M. LAUNEY, *Recherches sur les Armées hellénistiques*, Paris, 1950, II, p. 861. A Crocodilopolis, neuf *néaniskoi* sont envoyés comme négociateurs régler les suites d'une échauffourée avec les habitants d'Hermonthis (*P. Gizeh*, 10351; dans *Arch. Pap.* I, pp. 57 ss.). La bibliographie sur la situation juridique de ces associations est donnée par R. TAUBENSCHLAG, *The Law of greco-roman Egypt*, Varsovie, 1948, II, p. 65; cf. TH. REINACH, *Un code fiscal de l'Égypte romaine*, Paris, 1921, pp. 170 ss.; V. CHAPOT, *op. l.*, pp. 156, 220.

[52] Conflits entre *presbyteroi* et *néôteroi*, cf. THUCYDIDE, IV, 92, 7; à Termessos (DIODORE DE SICILE, XVIII, 46-47; cf. L. ROBERT, *Documents de l'Asie Mineure méridionale*, p. 55); à Tarse au Ier s. (DION CHRYSOSTOME, XXXIV, p. 43; *Fouilles de Delphes*, III, 1, **238**; D. MAGIE, *Roman Rule in Asia Minor*, pp. 600, 635) etc.

[53] Le règlement de la confrérie de Zeus Hypsistos au Ier s. avant notre ère, prescrit à tous ses membres d'obéir au président et condamne les factions : ὑπακούσεν δὲ πάντας τοῦ τε ἡγουμενοῦ (*P. Lond.* **2710**, 10, 13; cf. C. ROBERTS, TH. C. SKEAT, A. D. NOCK, *The Gild of Zeus Hypsistos*, dans *Harvard theological Review*, 1936, pp. 39-88). La prescription pétrinienne de rester à sa place et déférent, est beaucoup plus délicate : ὑποτάσσειν (cf. II, 13, 18; III, 1, 5, 22); ce verbe technique de la morale du N.T. (31 fois dans les Épîtres) exprime un aspect majeur de la spiritualité pétrinienne; que chacun reste à sa place, toujours subordonnée de quelque manière. On rapprochera le premier principe de la *Règle de la Congrégation :* les novices s'adjoignent à la Communauté « pour marcher sous la dépendance des prêtres, fils de Sadoq » (*I Q S a*, I, 2)

les croyants). Leur existence prouve combien les communautés de croyants étaient déjà structurées et fortes, assumant dans les relations fraternelles et hiérarchiques les catégories traditionnelles du monde ambiant [54]. Saint Polycarpe s'inspirera visiblement de Pierre en prescrivant aux jeunes gens de Philippes d'être soumis aux presbytres et aux diacres [55]; c'est que les conjonctures sociologiques étaient identiques.

IV. — Que les *néôteroi* constituent une classe distincte dans la communauté chrétienne, c'est ce que confirme quelques années plus tard l'injonction que saint Paul donne à Tite à leur égard : τοὺς νεωτέρους ὡσαύτως παρακάλει σωφρονεῖν [56]. L'intérêt de ce texte est double. D'une part, il s'inscrit dans une catéchèse relative à différentes catégories de croyants, à éduquer selon « le sain enseignement » (v. 1) : les vieillards (πρεσβύτας v. 2), les femmes âgées (πρεσβύτιδας v. 3), les jeunes mariées (vv. 4-5), les jeunes gens (v. 6) et les esclaves (vv. 9-10); d'autre part, il est le seul texte biblique homogène (cf. *I Tim.*, v, 1-2, 11, 14) qui répartisse les croyants par groupe d'ancienneté ou de jeunesse, la grâce s'adaptant à la nature. Cette harmonisation serait un trait du génie apostolique de saint Paul, puisque cette parénèse s'adresse à des Crétois, et l'on sait que c'est en Crète, plus qu'en toute autre région de la Grèce, qu'existèrent des classes d'âge [57]. Alors que les vertus prescrites aux vieillards et aux femmes sont nombreuses, un seul trait caractériel s'applique aux jeunes chrétiens : la pondération ou la mesure, la discrétion, la réserve : σωφρονεῖν [58].

[54] E. A. Judge (*The social Pattern of the christian Groups in the first Century*, Londres, 1960, pp. 30 ss., 54 ss.), cherchant à discerner les stratifications sociales à l'intérieur des communautés chrétiennes, a bien vu que ces groupes de croyants étaient fortement structurés et hiérarchisés à l'instar d'une famille, mais — sans parler des factions et des schismes (*I Cor.*, I, 12; XI, 21; cf. XII, 23) — des sélections spontanées étaient inévitables entre pauvres et riches (*Jac.*, II, 2), lévites, prêtres (*Act.*, IV, 36; VI, 7) et laïcs, pharisiens (XV, 5), galiléens et hiérosolymites, jeunes et âgés : on s'assemble par affinités; cf. J. N. Sevenster, *Do you know Greek?*, Leiden, 1968, pp. 32 ss.

[55] Polycarpe, *Philip*,. V, 3 (l'exhortation aux *néôtéroi* s'insère entre les devoirs prescrits aux épouses, aux veuves, aux diacres, et ceux des presbytres). L'auteur de l' « Histoire de mâr Mari » décrit Séleucie aux Ier-IIe s. : « Il y avait trois assemblées : une des vieillards, une des jeunes gens et une de petits garçons; c'est ainsi qu'ils avaient établi leurs assemblées » (J. B. Abbeloos, *Acta sancti Maris*, dans *Analecta Bollandiana* IV, 1885, pp. 90-91). Exemple d'union de *presbyteroi* et de *néôteroi* à Cos, cf. G. P. Carratelli, *Nuovi Documenti della Romanizzazione di Cos*, dans *Synteleia V. Arangio-Ruiz*, Naples, 1964, II, pp. 816-819.

[56] *Tite*, II, 6 (J. Roloff, *Apostolat-Verkündigung-Kirche*, Gütersloh, 1965, p. 255). On rapprochera Clément de Rome : « Aux *néoi*, vous recommandiez modération et gravité — μέτρεια καὶ σεμνά » (*Cor.*, I, 3).

[57] Cf. H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939, pp. 421 ss., 463 ss.

[58] Autres emplois néo-testamentaires, *Mc*, V, 15 = *Lc*, VIII, 35; *Rom.*, XII, 3; *II Cor.*, V, 13; *I Petr.*, IV, 7. Sur ce verbe, cf. H. North, *Sophrosynè*, Ithaca, 1966, pp. 21 ss., 259 ss.; H. D. Betz, *Lukian von Samosata und das Neue Testament*, Berlin, 1961, p. 206, n. 5.

Le verbe est intraduisible, tant il est dense, exprimant toute la sagesse morale grecque de contrôle de soi dans tous les domaines [59]; il s'agit autant de bon sens et de prudence que de tempérance qui a horreur des excès. La définition du vertueux est : équilibre moral et maîtrise de soi [60]. Les *néôteroi* en sont dépourvus et ils les acquièrent progressivement [61] à l'école des maîtres [62]. Alors que les femmes âgées étaient chargées d'éduquer les plus jeunes sur leurs devoirs domestiques (II, 4, καλοδιδασκάλους), les hommes jeunes sont envisagés hors du cadre familial, sous une forme plus ou moins collégiale de compagnonnage, sinon de club ou d'hétairie : contrairement aux tendances anarchiques et immodérées de leur tempérament, ils se signaleront par la santé de leur jugement, leur conduite décente, leur bon ordre et correction dans la communauté ecclésiale [63]. De même que la classe des esclaves chrétiens « orne » l'Évangile par leurs vertus qui donnent un bel éclat à la vérité et à la force de la doctrine (v. 10), les jeunes chrétiens révèlent aussi au monde l'efficacité de la grâce se greffant sur une nature normalement turbulente, audacieuse et contestatrice [64].

[59] Avec saint Jérôme et la majorité des modernes, il faut vraisemblablement rattacher περὶ πάντα qui commence le v. 7 à σωφρονεῖν qui termine le v. 6.

[60] Cf. EURIPIDE, *Hipp.* 731 : σωφρονεῖν μαθήσεται.

[61] Cf. ANTIPHON, *III Tetral*, **4**, 2. CLÉMENT DE ROME, *Cor.*, XXI, 5. La femme d'Ischomaque dit à son mari : « Mon affaire à moi, m'a dit ma mère, c'est d'être sage (σωφρονεῖν) » (XÉNOPHON, *Économ.* VII, 14; cf. IX, 19; cf. ARISTOPHANE, *Lysistr.* 473; G. E. BEAN, *The Inscriptions of Side*, Ankara, 1965, n. **121**, *b* 2). MÉNANDRE, *Dyscol.* 526 : νεανίας ἐγώ τις = je suis un novice, débutant, inexpérimenté. Cf. A. N. BERTRAND (art. *Jeunesse*, dans *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, I, p. 659) qui considère *Prov.* (notamment les neuf premiers chapitres) comme un recueil de maximes spécialement destinées à l'éducation de la jeunesse.

[62] Comparer les traits du jeune homme bien élevé par Zénon, dans A. J. FESTUGIÈRE, *Le Dieu cosmique*, Paris, 1949, pp. 292 ss. Avec des adultes, la pédagogie de l'exemple est plus efficace que celle de la doctrine; en tout cas, ne peut s'en dissocier. Aussi bien, saint Paul prescrit immédiatement à Tite de se montrer en toutes choses un modèle de belles œuvres (v. 7), c'est-à-dire de parfaites réalisations vertueuses, qui ont de l'éclat, donc visibles et séduisantes. La *Catena* de J. A. Cramer glose : ὑπόδειγμα ἀρετῆς, ἡ τοῦ βίου λαμπρότης.

[63] Une fois de plus, les *Pastorales* christianisent un thème littéraire ou moral de l'époque hellénistique; en l'espèce, la supériorité des qualités intellectuelles et vertueuses sur les forces physiques (cf. les textes cités par B. BILINSKI, *L'Agonistica sportiva nella Grecia antica*, Rome, 1961, pp. 114 ss.), ou bien se conforment aux clichés littéraires : l'adolescent est téméraire, manque de mesure (cf. νεανίας = trop audacieux; J. TAILLARDAT, *Les images d'Aristophane*, Paris, 1962, pp. 168, n. 320), est un exalté, surtout dans la passion amoureuse (chez Plaute, cf. J. P. CÈBE, *La caricature et la Parodie dans le monde romain*, Paris, 1966, pp. 54, 59, 129; chez Lucien, cf. J. BOMPAIRE, *Lucien écrivain* Paris, 1958, pp. 219, 355 ss.). Ce serait donc un *topos* de la *diatribè*, analogue à celui des « contes de vieilles femmes » (cf. J. TAILLARDAT, *Suétone. Des termes injurieux*, Paris, 1967). D'où PLUTARQUE, *Praec. ger. reip.* 13 : τοὺς νέους... σωφρονίζειν.

[64] Philon fait de l'esprit de révolte le propre de la jeunesse (*Sobr.* 16, 23; cf. *Sacr. A. et C.* 51). Lorsque saint Paul prescrit à Timothée : τὰς δὲ νεωτερικὰς ἐπιθυμίας φεῦγε (*II Tim.* II, 22), on comprend spontanément toutes les impulsions irréfléchies et déréglées : amour des plaisirs, des disputes, rivalité, ambition, impatience. En parallèle à l'*hapax* biblique νεωτερικός « juvénile », on cite *III Mac.*, IV, 8 : ἀντὶ εὐωχίας καὶ νεωτερικῆς ῥαθυμίας (cf. FL. JOSÈPHE, *Ant.* XVI, 399; *P. Oxy.* **1449**, 22, 56 : « un miroir nouveau style »). Mais cet adjectif dérive du verbe νεωτερίζω intransitif : « produire du neuf, innover », et avec l'accusatif : « diriger d'une nouvelle

V. — C'est à peu près selon la même acception qu'à la fin du siècle, saint Jean s'adresse aux pères et aux adultes, authentiques chrétiens, fils de lumière, et qui ne doivent à aucun prix aimer le monde ni ce qui est dans le monde. Avant d'introduire cet interdit, l'auteur leur rappelle de façon solennelle leurs privilèges : « Je vous écris, [mes] enfants (τεκνία), parce que vos péchés vous sont remis à cause de son Nom. Je vous écris, pères (πατέρες), parce que vous avez connu celui qui est dès le commencement. Je vous écris, jeunes (νεανίσκοι) parce que vous avez vaincu le Mauvais. Je vous ai écrit petits enfants (παιδία) parce que vous avez connu le Père. Je vous ai écrit, pères (πατέρες) parce que vous avez connu qui celui est depuis le commencement. Je vous ai écrit, jeunes (νεανίσκοι) parce que vous êtes forts et que la Parole de Dieu demeure en vous et que vous avez vaincu le Mauvais [65] ». Les commen-

manière », fréquemment avec une implication de violence (exemples dans Liddell-Scott), en usant de mesures contraignantes (cf. *P. Oxy.* **237**, VI, 3) : susciter un mouvement révolutionnaire (Fl. Josèphe, *Guerre*, I, 4; cf. l'acception de νέος « contraire »dans Hérodote V, 19, 2 : νεώτερα πρήγματα = révolution; cité par Behm, dans G. Kittel, *TWNT*, IV, 900). Dès lors, l'adjectif qualifiant les *épithumiai* bien déterminées (l'article τάς) des jeunes évoquerait plutôt l'appétit de nouveauté, l'aversion de la routine, l'intransigeance, l'agitation et le manque de mesure (Boudou, Barclay, Gealy), qui sont tout l'opposé du πνεῦμα σωφρονισμοῦ d'un bon supérieur de communauté (*II Tim.*, I, 7). Il faut y ajouter quelque chose d'intempestif et d'excessif, voire même d'agressif qui caractérise le zèle des jeunes (cf. C. Spicq, *Théologie morale du N.T.*, II, p. 520, n. 5). Bo Reicke, s'appuyant sur *néotérizo* « bouleverser » (*IV Mac.*, III, 21), estime que l'adjectif *néôterikai* évoquerait dans notre texte la « passion révolutionnaire » des Zélotes (*Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Berlin, 1965, p. 228), dont Phinées demeure pour les rabbins le modèle et l'idéal (cf. M. Hengel, *Die Zeloten*, Leiden, 1961, pp. 159 ss.). Cela conviendrait bien au contexte, qui prohibe les luttes et querelles (μάχας, μάχεσθαι, *II Tim.*, II, 23-24), mais non au caractère timide, sinon lymphatique de Timothée, buveur d'eau (*I Tim.*, V, 23), plutôt porté à une réserve excessive. — Par contre, en qualifiant l'alliance dont Jésus est le médiateur de *néa* (*Hébr.*, XII, 24), au lieu de l'habituel *kainè* (cf. XI, 15), l'auteur veut probablement souligner, non son caractère récent et d'éternellement jeune, mais ce qu'elle a de surprenant, d'extraordinaire, voir de révolutionnaire par rapport à l'ancienne institution qu'il vient d'évoquer (XII, 18 ss.).

[65] *I Jo.*, II, 12-14. Nous suivons à peu près la quasi totalité des traducteurs modernes de l'Épître qui entendent ὅτι au sens causal (Vulg. *quoniam*) expliquant la raison de γράφω-ἔγραψα. J. Chaine est très affirmatif « ὅτι ne peut avoir que le sens explicatif » (*Les Épîtres catholiques*, Paris, 1939, p. 160), mais A. E. Brooke était plus hésitant (*Johannine Epistles*, Edimbourg, 1912, p. 44); R. Schnackenburg traduit « Ich schreibe euch, dass... » (*Die Johannesbriefe*, Freiburg, 1953, p. 106), et B. Noak (*On I John II*, 12-14, dans *NTS*, VI, 1960, pp. 236-241; de même J. Bonsirven, *Épîtres de saint Jean* [2], Paris, 1954, pp. 109 ss.), s'appuyant sur le précédent de Bengel *(quod)*, défend fort intelligemment la signification déclarative, introduisant l'objet, le contenu de ce qui est écrit; l'épître serait une sorte d'homélie, qui met par écrit la proclamation de la foi; γράφω est pour : λέγω ὑμῖν ὅτι. C'est fort possible, mais en ce sens, on ne comprend guère que le vieil apôtre donne une telle accentuation à des réalités de vie intérieure cachée à des chrétiens anonymes. De plus, l'usage johannique n'est pas favorable à cette acception de ὅτι après le verbe « écrire ». — Par ailleurs, on interprète très diversement le changement du présent γράφω à l'aoriste ἔγραψα (cf. A. Plummer, *The Epistles of S. John*, Cambridge, 1890, p. 98; R. Schnackenburg, *op. cit.*, p. 109). Le mieux est d'y voir une variante stylistique pour accentuer la pensée et rompre la monotonie; beaucoup y voient un aoriste épistolaire (*Philip*, II, 25, 28; *Philém.* 12); d'autres une référence à l'Évangile, à une lettre antérieure perdue (cf. H. Windisch, *Die katholischen Briefe* [3], Tübingen, 1951, p. 115), ou à la première partie de l'Épître (γράφω ne se trouve que I, 4; II, 1, 7, 8; ἔγραψα n'est écrit que par la suite, II, 21, 26, V, 13; cf. A. Charue, *Les Épîtres catholiques*,

tateurs s'accordent aujourd'hui pour voir dans la dénomination τεκνία, παιδία, l'ensemble des fidèles, aimés par le vieil Apôtre, et appartenant à une génération beaucoup plus jeune que la sienne [66]. Au sein de ces communautés dont il est responsable comme un père de ses enfants, saint Jean distingue seulement deux catégories : les chrétiens âgés qu'il désigne d'une manière inhabituelle comme des pères, puis les *néaniskoi* [67]. Ces appellations ne sont pas celles des *Haustafeln* pauliniennes, déterminant au sein des familles les devoirs respectifs des parents et des enfants [68], mais celles de groupes d'âge (cf. *Tite*, II, 1-6). Toutefois, pour une oreille juive, le terme de πατέρες ne signifie pas tant « vieux, vieillards » que des hommes d'expérience, éminemment respectables (*I Tim.*, V, 1), ayant une autorité sociale ou morale, responsables et guides d'autres hommes qui en reçoivent le trésor de l'éducation et de la connaissance religieuse [69]. Rien ne s'opposerait donc à ce que la dichotomie johannique soit celle des ministres de l'Église et des laïcs (cf. *Lc.*, XXII, 26 et *I Petr.*, V, 1, ὁ συμπρεσβύτερος). Ce que le texte dit explicitement, c'est d'une part que tous les chrétiens sont purifiés de leurs péchés et ont la même foi dans la paternité de Dieu — ce qui est bien l'apport essentiel du Fils de Dieu incarné —, d'autre part qu'à chaque âge ou chaque fonction hiérarchique (?) de l'Église correspondent des vertus ou des réalisations chrétiennes appropriées; acquis méritoire qui donne une raison de persévérer et de refuser tout compromis avec le monde et ses concupiscences.

Paris, 1938, p. 529). Reste aussi l'hypothèse d'une pause de dictée. Reprenant sa lettre après le premier ternaire, Jean se répète, mais en écrivant au passé...

[66] τεκνία exclusivement johannique (*Gal.*, IV, 19 est douteux) est un diminutif qui implique une nuance affective de tendresse (*I Jn.*, II, 1, 12, 28; III, 7, 18; IV, 4; V, 21). C'est la désignation des plus proches disciples du Seigneur (*Jn*, XIII, 33). Dans notre épître, c'est un aveu d'authenticité chrétienne, et lorsqu'il est suivi de μου une reconnaissance de paternité. παιδίον fait également partie du vocabulaire d'un vieillard (*I Jn*, II, 18, seul autre emploi dans l'Épître), accuse davantage la différence d'âge : les petits, qui ont encore besoin d'être éduqués (*I Cor.*, XIV, 20), mais vient également du Seigneur (*Jn*, XXI, 5) qui lui a donné une nuance affective égale à la précédente.

[67] Le binôme biblique est « anciens - jeunes » (cf. *I Petr.*, V, 5; *Job*, XXXII, 6; *Ps.*, XXXVII, 25; *Sir.*, XXV, 3; XLII, 8; *Sag.*, IV, 16; *Jn*, XXI, 18; *Ep. Arist.* 14). Dans les décrets honorifiques ce dernier vocable est opposé à τέλειος (L. Robert, *Documents de l'Asie Mineure méridionale*, Genève-Paris, 1966, p. 82, n. 1.)

[68] *Col.*, III, 21; *Éph.*, VI, 4; cf. K. Weidinger, *Die Haustafeln. Ein Stück urchristlicher Paränese*, Leipzig, 1928, p. 73.

[69] *Jug.*, XVII, 10 : « Deviens pour moi un père et un prêtre »; XVIII, 19. Les prophètes Élie et Élisée sont appelés par leur disciple : « Mon père, mon père » (*II Rois*, II, 12; XIII, 14; cf. VI, 21). S'adressant aux hiérosolymites, saint Paul les interpelle : « Hommes frères et pères, écoutez ce que j'ai à vous dire » (*Act.*, XXII, 1). Le premier mot vise la parenté et l'égalité de race; le second ne doit pas viser les hommes âgés de l'auditoire, mais les personnages officiels, les autorités : scribes et docteurs, prêtres, sanhédrites etc...; cf. *Mt.*, XXIII, 9; *I Cor.*, IV, 15 : « Quand vous auriez dix mille pédagogues dans le Christ, du moins pas plusieurs pères, car... c'est moi qui vous ai engendrés »; Pères = Ancêtres (*Act.*, VII, 19); = enseignants (*Pirqê Aboth*). Nombreux textes et élucidation dans P. Gutierrez, *La Paternité spirituelle selon saint Paul*, Paris, 1968.

Aux Pères, qui sont normalement parvenus à la maturité spirituelle, appartient essentiellement la connaissance de la vérité révélée (v. 8; le verbe ἐγνώκατε est répété, vv. 13-14), ils ne sauraient donc se laisser aller aux engouements de l'erreur, ni séduire par le prestige des idoles (dernier mot de la lettre). Quant aux *néaniskoi*, qui seuls nous intéressent ici, ce sont des victorieux, qui ont triomphé du Mauvais : νενικήκατε τὸν πονηρόν [70]. La formule, deux fois répétée (vv. 13-14; cf. IV, 4), n'est pas seulement johannique [71], mais appartient à la catéchèse traditionnelle comme expression de fidélité, depuis *Mt.*, VI, 13 (cf. V, 37) et *I Cor.*, XV, 57, jusqu'à *Apoc.*, II, 10-11, et correspond aux conditions synoptiques d'accès aux royaume des cieux : on lutte pour entrer par la porte étroite [72], il faut avoir assez de force pour se frayer l'accès [73]. C'est dire que nos « jeunes » sont considérés comme des combattants et dans toute la force de l'âge [74]. Leur victoire, qui est celle de la foi orthodoxe, simplement mentionnée au v. 13, est justifiée au v. 14. D'une part, elle vient de Dieu, car « la Parole de Dieu

[70] *Ponèros* peut être masculin ou neutre (cf. *I Jn*, III, 12; V, 19). Ici, il s'agit vraisemblablement du diable (הָרַע mais cette désignation est très peu usitée par les Rabbins, cf. P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament*, Munich, 1922, I, pp. 422 ss., 665), chef de ce monde (*Jn*, XII, 31; XIV, 30; XVI, 11). La méchanceté ou la perversité de celui-ci vient de son prince (*Éph.*, VI, 12; *II Thess.*, III, 3; avec le commentaire de B. Rigaux, *Saint Paul. Les Épîtres aux Thessaloniciens*, Paris, 1956, *in h. l.*). Par la *métanoia*, on ne reconnaît que Jésus-Christ comme *Kyrios*, il s'ensuit qu'on ne peut pactiser avec le monde, empire de Satan et des antichrists.

[71] *I Jn*, V, 4 : « Tout ce qui est engendré de Dieu vainc le monde, et voici la victoire qui a vaincu le monde, notre foi »; cf. *Jn*, XVI, 33; *Apoc.*, II, 7 (8 fois dans les sept Lettres); XII, 11; XXI, 7. Le verbe νικάω au parfait (théologique) de saint Jean exprime à la fois la nuance chronologique de victoire déjà acquise et dont les résultats demeurent, puis la qualité absolue de cette « survictoire » (cf. *Rom.*, VIII, 37) qui exclut toute appréhension de quelque contre-attaque de l'ennemi : l'âme possède dès maintenant la vie éternelle (*Jn*, III, 36; V, 24; VI, 47, 54; XVII, 3) et goûte la paix de Dieu.

[72] *Lc*, XIII, 24 (ἀγωνίζεσθε);cf. Fr. Mussner, *Praesentia salutis*, Düsseldorf, 1967, pp. 113-124.

[73] *Mt.*, XI, 12 (βιάζεται) avec notre commentaire dans *Théologie du N.T.*, Paris, 1965, II, p. 529, n. 2, et de J. Hering, *Remarques sur les bases araméennes et hébraïques des Évangiles synoptiques*, dans *RHPR* 1966, p. 28. Cf. ἀποβιάζεσθαι = s'emparer de force, dans *P. Petr.* III, 26, 11 (= *P. Lugd. Bat.* XIV, pp. 114-115; cf. *C. Ord. Ptol.* **9**, 5-6; **43**, 16; **47**, 33-34; **53**, 84). Comprenant βιάζεται à la voix moyenne courante dans les papyrus, A. M. Hunter traduit : Le royaume de Dieu use de sa force » (*Introduction à la Théologie du N.T.*, Paris, 1968, p. 32).

[74] Cf. Goliath « homme de guerre depuis sa jeunesse » (*I Sam.*, XVII, 33); les vingt *néaniai* dont les exploits sont relatés par *II Mac.*, X, 35. Les *néoi*, *néaniskoi*, *néôteroi* sont constamment des soldats et des attaquants dans l'épigraphie et les documents littéraires de l'époque hellénistique; cf. Philon (*Vit. Mos.* I, 250, 257 = distincts des vieillards, des femmes et des enfants); J. Pouilloux, *La forteresse de Rhamnonte*, Paris, 1954, n. **17**, 7 (soldats athéniens sur un navire garde-côte); Idem, *Choix d'Inscriptions grecques*, Paris, 1960, n. **4**, 39; J. Delorme, *Gymnasion*, Paris, 1960, pp. 428, 469 ss.; Plutarque (*Pélopid.* XII, 2 : rassemblement des meilleurs des hommes jeunes et des hommes mûrs); c'est une désignation de qualité; cf. *P. Frib.* **7**, 11 (M. Gelzer, *Ptolemäische Kleruchenurkunde*, dans *Sitzungsberichte der Heidelberg Akademie der Wissenschaften*, Heidelberg, 1914, 2, p. 65).

demeure en vous »[75], d'autre part, ils l'ont gagnée par leur vigueur et leur vaillance : ὅτι ἰσχυροί ἐστε (v. 14). Ici encore, on pourrait se référer à l'enseignement du Maître sur le plus fort qui enchaîne le fort : la victoire sur Béelzéboul [76]; mais le terme convient éminemment aux jeunes [77] et leur est appliqué par l'A. T. comme leur attribut propre : dans le dénombrement de l'armée de David « Sadoc [est] un jeune preux valeureux (נַעַר) » (*I Chr.*, XII, 28); Judas Maccabée était « belliqueux dès son jeune âge » [78]. Dans la galerie des héros de la foi, *Hébr.*, XI, 34 mentionne ceux qui devinrent « vaillants au combat ». Si donc Jean distribue les membres de l'Église en jeunes et âgés, il attribue à chaque catégorie les vertus appropriées à son âge : les *teknia* purifiés du péché ont l'innocence qui convient aux enfants [79]; les pères ont l'expérience et la connaissance de la vérité qui sont le propre de la maturité; les jeunes de vingt à quarante ans sont vigoureux, valeureux et militants [80].

***

Il ne faut pas trop trancher ces catégories d'âges et de vertus, puisque pères et jeunes sont envisagés par Jean au sein de la communauté chrétienne comme τεκνία et παιδία, et qu'il n'est pas exclu que les premiers soient des higoumènes et les seconds tous les fidèles. Aucun de nos textes n'est juridique et n'est assimilable à quelque

[75] Cf. *Jn*, XV, 7; *Ps.*, CXIX, 9 : « Comment un jeune homme purifie-t-il sa voie? En observant tes paroles ».

[76] *Mt.*, XII, 29 = *Mc*, III, 27; *Lc*, XI, 21-22. Fréquemment dans le N.T., ἰσχυρός s'oppose à une autre force : Jean-Baptiste et Jésus (*Mt.*, III, 11 = *Mc*, I, 7; *Lc*, III, 16); Paul et les Corinthiens : ἡμεῖς ἀσθενεῖς, ὑμεῖς δὲ ἰσχυροί (*I Cor.* IV, 10); les chrétiens et le Seigneur (X, 22), Dieu et les pécheurs (*Apoc.*, XVIII, 8). Il s'agit donc autant de dignité que de puissance : cf. les riches et les puissants de la terre (*Apoc.*, VI, 15; XIX, 18), Babylone((XVIII, 10).

[77] L'abstrait עֲלוּמִים « puberté ,jeunesse » signifie la force juvénile, d'où : « être viril » (*Is.*, LIV, 4; *Job*, XX, 11; XXXIII, 25; *Ps.*, LXXXIX, 46). Dans le grec profane, νεανίας, νεανισκός ont le sens de « frais, fort, gaillard, audacieux », voire téméraire (J. TAILLARDAT, *Les images d'Aristophane*, Paris, 1962, p. 123, n. 244; p. 168, n. 320) et s'opposent à γέρων « baderne » (*ibid.*, pp. 260 ss.).

[78] *I Mac.*, II, 66, ἰσχυρὸς δυνάμει ἐκ νεότητος αὐτοῦ; cf. XVI, 2; *IV Mac*, II, 3 : νέος ὢν καὶ ἀκμάζων. Mais c'est Iahvé qui donne la vigueur; sans lui « les jeunes sont épuisés, les athlètes chancellent » (*Is.*, XL, 30). Voir l'âge des morts dans la communauté juive romaine, relevé par H. J. LEON, *The Jews of ancient Rome*, Philadelphie, 1960, p. 229; cf. AMMIEN MARCELLIN, XIV, 2, 12 : *omne juventutis robur* (cf. XV, 12, 3).

[79] Sur *I Sam.*, XIII, 1 : « Saül avait un an lorsqu'il devint roi » (omis par LXX), le Targum glose : « Saül, lorsqu'il commença à régner, était comme l'enfant d'un an qui n'a pas de péchés » (H. J. SCHOEPS, *Symmachus und der Midrasch*, dans *Bib.*, 1948, pp. 34-35).

[80] Ben Zoma disait : Qui est fort? Celui qui soumet son instinct, suivant qu'il est dit (*Prov.*, XVI, 22) : « il l'emporte sur le guerrier (fort) celui qui est patient, et sur un conquérant de ville, celui qui domine son esprit » (*Pirqè Abot*, IV, 1).

Constitution ou Code de l'Église; le vocabulaire lui-même est celui de l'usage courant et n'est pas susceptible d'une interprétation précise, sûre et uniforme. On sait aussi que les divers ministères « hiérarchiques » au Ier siècle n'étaient pas désignés par des vocables appropriés, mais par les termes courants de la langue juive (presbytres) ou grecque (épiscopes, diacres, présidents). Cependant l'âge et des vertus spécifiées intervenaient dans le choix des chargés de fonction (*I Tim.*, III, 2-12; *Tite*, I, 7-9), de sorte que petits et grands peuvent correspondre à jeunes et vieux, subordonnés et supérieurs. Le premier des textes analysés (*Act*,. V, 6, 10) fait précisément mention des *néaniskoi* comme d'un groupe déterminé et pour exercer une fonction qui ne saurait être assumée par les *presbytres*. Ceux-là sont subordonnés à ceux-ci selon *I Petr.*, V, 5. Ils ont encore des progrès à faire selon *Tite.*, II, 6, alors que saint Jean loue leurs vertus. Ce rappel des données des textes montre qu'il n'y a pas accord entre eux; dans chacun les « jeunes » sont des individualités distinctes que seuls les destinataires ont compris; mais ce n'étaient ni des abstractions, ni uniquement des hommes d'un certain âge, ni encore moins des catégories d'évolution spirituelle plus ou moins poussée (saint Augustin, *in I Jo.*).

Dans tous les cas, et à l'instar du monde contemporain, ils comptent dans la vie commune des chrétiens, comme une catégorie importante; le silence du N.T. à leur égard ne doit pas faire déprécier leur nombre, leur cohésion dans chaque Église locale et leur apport humain et religieux [81]. Ce qui est sûr, c'est d'une part que tout chrétien est rajeuni et rénové par la grâce [82], et d'autre part que ces répartitions d'âge ou de charges, loin de nuire à l'unité du corps de l'Église, sont finalement assumées et « organisées » (πρὸς τὸν καταρτισμόν) dans leur spécification même [83], en s'assimilant tous ensemble au Christ « cet Homme parfait, dans la force de l'âge » (*Éph.*, IV, 13).

C. Spicq, O. P.

[81] Comparer les *dikaioi*, en qui D. Hill voit « a semi-distinct class in the early Church » (ΔΙΚΑΙΟΙ *as a quasi-technical Term*, dans *NTS*, XI, 1965, pp. 296-302).

[82] *Rom.*, VI, 4; VII, 6; XII, 2; *I Cor.*, V, 7; *II Cor.* IV, 16; *Tite*, III, 5 (cf. C. Spicq, *Théol. N.T.*, I, pp. 105 ss.). Saint Augustin : « Que lque soit l'âge de chacun, et fût-on arrivé à la dernière décrépitude, on est jeune devant Dieu quand on se convertit à Lui après avoir reçu le renouvellement que donne la grâce » (*In Ps.* 118; V, 2).

[83] Cf. le libellé du décret honorifique d'Aphrodisias : ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος καὶ ἡ γηρουσία καὶ οἱ νέοι ἐτείμησαν κτλ. (*M A M A*, VIII, 479).

LA GENÈSE LITTÉRAIRE DE LA *RÈGLE DE LA COMMUNAUTÉ*

« Un amalgame de fragments, les plus disparates, que les copistes ne se sont même pas donné la peine de grouper de façon logique »[1]. Rares sont ceux qui souscriraient à ce jugement que porte H. E. del Medico sur IQS. Moins nombreux encore ceux qui, avec P. Guilbert, maintiendraient « l'unité incontestable de la Règle de la Communauté : unité dans le plan, dont toutes les parties se développent selon une ordonnance qui, pour n'être pas 'cartésienne', révèle cependant une logique certaine... unité aussi dans la langue, vocabulaire, syntaxe et stylistique »[2]. L'opinion de la majorité des savants se situe quelque part entre ces deux extrêmes, mais le vague de leurs déclarations sur son caractère composite est loin d'être satisfaisant. Qu'ils aient raison, les preuves accumulées par J. Becker[3] et A. R.C. Leaney[4] le montrent, mais ni l'un ni l'autre de ces deux auteurs ne propose une théorie qui expliquerait de manière cohérente la genèse de la forme actuelle de la *Règle de la Communauté*. Le présent article a pour objet d'exposer une hypothèse destinée à résoudre le problème de cette évolution.

J'emploie le mot « évolution » à dessein, car je ne crois pas que IQS soit une compilation, c'est-à-dire une œuvre faite d'emprunts à des sources diverses par un auteur unique à un moment donné. A mon sens IQS s'est formé par additions successives à un noyau primitif. Ce développement a connu quatre stades principaux qui, au surplus, peuvent être mis en relation avec les périodes d'occupation de Qumran. La *Règle de la Communauté* reflète donc l'histoire des Esséniens à l'époque où s'est fondée leur secte. La présente étude, s'efforcera de décrire ces stades dans l'ordre chronologique, en commençant par le plus ancien.

Je tiens à remercier le Père Couroyer pour sa traduction de mon article et le Professeur John Strugnell pour les suggestions qu'il m'a faites.

[1] *L'énigme des manuscrits de la Mer Morte*, Paris, 1957, p. 160.
[2] *Le plan de la Règle de la Communauté*, dans *RQ*, I, 1958-59, p. 343.
[3] *Das Heil Gottes*, Göttingen, 1964, pp. 39-42.
[4] *The Rule of Qumran and its Meaning*, London, 1966, pp. 111-116.

***

STADE I : VIII, 1-16*a* + IX, 3-X, 8*a*.

Le début de cette section a disparu, ainsi que les dernières lignes de la colonne VII. Il est clair néanmoins qu'il est question de quinze hommes qui doivent posséder certaines vertus (VIII,1-4*a*). Puis viennent, immédiatement après, les mots בהיות אלה בישראל « quand ceux-ci existeront en Israël » (répétés en VIII, 12*b* et IX, 3*n*). Il est naturel d'interpréter ces propositions temporelles, de même que les autres disséminées dans toute cette section (cf. VIII, 11*b*; IX, 5*b*), comme des allusions au temps où ce groupe vertueux sera devenu une réalité. Nous avons donc ici une vision de l'avenir qu'on ne retrouve pas ailleurs dans IQS. L'auteur envisage l'établissement d'une communauté. Cette manière de voir, que E. Sutcliffe [5] a exposée le premier, a été adoptée par Wernberg-Møller, Guilbert et Leaney dans leurs commentaires de la *Règle*. Cette section est le noyau autour duquel le reste de la *Règle* s'est aggloméré. C'est le Manifeste qui a cristallisé l'idéal du mouvement pré-qumranien et conduit à l'établissement de la communauté de Qumran. Cet idéal est exprimé dans les trois sections qui commencent par les mots « quand ceux-ci existeront en Israël » (VIII, 4*b*, 12*b*; IX, 3*a*), fondamentaux pour l'idée que la communauté se fait d'elle-même. Ces sections sont dominées par le thème de sainteté sacertotale, sainteté à laquelle l'idée de séparation est intrinsèquement liée. Il s'ensuit que, lorsqu'on trouvera des hommes capables de vivre cet idéal, « ils se sépareront du milieu de l'habitation des hommes de perversion pour aller au désert » (VIII, 13).

Dans cette perspective l'importance du rôle du *maskîl* est évident. C'est lui qui est responsable du choix et de la formation des candidats. Il n'est donc pas surprenant de trouver dans un Manifeste une série de points le concernant (IX, 12-X, 8*a*). Le plus important a trait à la célébration exacte des temps sacrés (X, 1-8*a*). Il est très probable que ce calendrier cultuel a existé séparément à une certaine époque. On a soutenu, il est vrai, qu'il n'avait aucun rapport avec le contenu de la colonne IX [6], mais des restitutions, très plausibles et généralement

[5] *The First Fifteen Members of the Qumran Community : A Note on 1QS 8 : 1 ff.*, dans *JSS* IV, 1959, pp. 134-138. Les conclusions de cette étude n'ont pas été remises en question par l'opinion de G. VERMES (*The Dead Sea Scrolls in English*, London, 1962) et A. DUPONT-SOMMER (*Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris, 1959, p. 105, note 4) qui maintiennent que 1QS VIII traite d'un collège suprême à l'intérieur des *rabbîm*.

[6] Cf. I. Rabinowitz, *Sequence and Dates of the Extra-Biblical Dead Sea Scrolls and the, 'Damascus' Fragments*, dans *VT*, III, 1953, p. 175, note 2; A. R. C. LEANEY, *Rule*, p. 233.

acceptées, faites à la fin de la colonne IX, donnent une suite si naturelle qu'elles laissent subsister peu de doute sur la continuité des colonnes IX et X [7]. Quelle qu'en soit l'origine, le calendrier cultuel a été inséré dans IQS lorsque la colonne IX a été rédigée. Il renferme cependant dans sa forme actuelle un certain nombre d'interpolations qui seront examinées quand nous traiterons du Stade IV.

L'admonition « qu'il ne réprimande pas les hommes de la fosse ni ne se dispute avec eux; mais qu'il cache les maximes de la Loi au milieu des hommes de perversion » (IX, 16*b*-17*a*), montre clairement que la section traitant des devoirs du *maskîl* a le même *Sitz im Leben* que VIII, 1-IX, 11. Les contacts verbaux avec VIII, 13 sont patents et, ici également, on a l'impression que la retraite au désert n'a pas encore eu lieu, car le *maskîl* est supposé vivre au milieu des hommes pervers. Il ne doit pas leur prêter attention, mais se consacrer à « ceux qui choisissent la voie » (IX, 17*b*) et qui, ce qui précède le montre bien, sont des candidats qui doivent être pesés, jugés et exercés (IX, 14-16*a*). Cela entre parfaitement dans la perspective, visant l'avenir, de VIII, 1 ss. On retrouve précisément la même atmosphère dans IX, 19*b*-20 « Voici le temps de frayer la voie *pour aller au désert*, c'est-à-dire de les instruire de tout ce qui a été trouvé ». Ici, il est question non de la préparation de la voie du Seigneur qui se fait *dans* le désert (cf. VIII, 13-14), mais de la préparation requise pour aller au désert, préparation réalisée par la formation d'hommes capables de vivre l'idéal proposé en VIII, 1 ss. Tout au plus y a-t-il un jeu de mots sur les paroles d'*Is.*, XL, 3 que l'un des manuscrits trouvés dans la Grotte 4 a essayé de rapprocher du texte biblique « C'est le temps de préparer le chemin *dans* le désert » (4QS^{d}, contre 1QS et 4QS^{e}).

Si nous ajoutons aux instructions destinées au *maskîl* une note concernant l'autorité finale dans la future communauté (IX, 7), une directive sur la séparation de la propriété (IX, 8-9*a*) et une admonition à faire en sorte que les maximes de la Loi et les « ordonnances premières » gardent leur pleine valeur jusqu'à la venue des personnages eschatologiques (IX, 9*b*-11), nous avons tout ce qu'on peut raisonnablement attendre dans un Manifeste de cette sorte.

Dans ce Manifeste les hommes jugés capables de vivre l'idéal sont appelés, de façon constante, אנשי היחד « les hommes de la communauté » (VIII, 11; IX, 5, 7, 10, 19) [8]. La comparaison de 1QS IX,

[7] Cf. M. Weise, *Kultzeiten und kultischer Bundesschluss in der 'Ordensregel' vom Toten Meer* Leiden, 1961, pp. 5-7.

[8] Les Allemands, pour traduire יחד employé comme substantif, ont forgé un néologisme 'Einung' — qui serait traduit en américain par un terme tout aussi bizarre 'Togetherness'. Je préfère, malgré sa faiblesse, garder « communauté ».

9*b*-11 et de CD xx, 30-33 fait naître l'impression que ce titre nous reporte à une époque antérieure à la fondation de Qumran.

CD	*1QS*
Qui n'auront pas élevé la main contre ses préceptes de sainteté...	Et de nulle maxime de la Loi ils ne sortiront pour aller dans toute l'obstination de leur cœur.
Et qui se seront laissé former dans les ordonnances premières par lesquelles ont été jugés les hommes de la communauté.	Et ils seront régis par les ordonnances premières dans lesquelles les hommes de la communauté commencèrent à être instruits.
Et qui auront prêté l'oreille à la voix du Maître de Justice.	
Et n'auront pas répliqué aux préceptes de justice en les entendant.	

Gert Jérémias identifie les « ordonnances premières » avec l'enseignement du Maître de Justice [9]. Je pense, pour ma part, qu'il est plus naturel de comprendre le texte comme posant quatre critères distincts de jugement. Seul celui qui aura satisfait aux quatre pourra se réjouir lors de la Visite. Dans cette manière d'envisager les choses, les « ordonnances premières » sont antérieures au Maître de Justice et, du même coup, le titre « hommes de la communauté » qui leur est associé. J'émettrais l'idée que le titre était en usage dans le mouvement qui a donné naissance à la communauté de Qumran (cf. CD I, 7-12). Si ce mouvement doit être identifié avec la « congrégation des Assidéens » (*I Macc.*, II, 42) comme beaucoup l'ont suggéré, il a dû recevoir son identité de l'attachement à un ensemble de principes qui, après la venue de Maître de Justice, a pris le nom « d'ordonnances premières » pour les distinguer de celles qu'il promulgua lui-même. Nous savons par *1QpHab* de quelle profonde déférence on faisait preuve à l'égard du Maître de Justice. Il est donc assez surprenant de voir CD le reléguer à la troisième place. Ce fait ne devient compréhensible que si le Maître de Justice en personne a insisté sur le respect à accorder aux « ordonnances premières ». C'est précisément ce que nous trouvons dans le Manifeste, et son silence sur le Maître de Justice peut bien dénoter qu'il en est l'auteur. L'appel que renferme le Manifeste aurait été, tout naturellement, adressé en premier aux membres du mouvement auquel il était associé, « les hommes de la communauté », et il est très improbable que

[9] *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, Göttingen, 1963, p. 164.

ses conceptions aient été en contradiction flagrante avec les principes (« les ordonnances premières ») de ce groupe. En faisant ressortir la validité permanente de celles-ci, il souligne l'harmonie fondamentale du passé qu'ils ont vécu et de l'avenir auquel il les convie.

La seule objection majeure faite à l'hypothèse selon laquelle VIII, 1-16*a* + IX, 3-X, 8*a* forme le noyau autour duquel le reste de IQS s'est aggloméré est tirée de 4QS^{e}, le plus ancien manuscrit connu de la *Règle de la Communauté*. Selon Milik, en effet, VIII, 15*b*-IX, 11 manquent dans ce manuscrit[10]. Cela oblige à envisager la possibilité de l'insertion de cette section à une époque plus tardive, mais rien ne permet de transformer cette possibilité en probabilité. En fait, les témoignages dont on dispose laissent supposer que VIII, 15*b*-IX, 11 a été omis par le copiste de 4QS^{e} (ou avait déjà été supprimé de l'exemplaire qu'il utilisait). Dans un certain nombre de cas, les variantes fournies par 4QS^{e} sont moins bonnes que celles de IQS [11]. De plus IX, 3-5 présente des contacts si étroits avec VIII 4*b* s. qu'il est difficile de nier leur origine commune. Enfin, on peut avancer une raison valable pour rendre compte de l'omission de VIII. 15*b*-IX; 11 : ce paragraphe reprend une législation tombée en désuétude sur des points inclus dans les colonnes V-VII (Stade III) et, sur un point, il contredit la législation plus récente (comparer IX, 7 et V, 2-3). Ce dernier argument montre quelle difficulté on aurait à trouver un motif convaincant à son insertion.

Stade II : VIII, 16*b*-19 et VIII, 20-IX, 2.

Le *Sitz im Leben* exigé par VIII, 1-16*a* + IX, 3-X, 8*a* ne convient pas à la section VIII, 16*b*-IX, 2 qui se trouve au milieu du Manifeste. C'est un morceau de législation pénale tout à fait hors de situation dans son contexte actuel. Selon le thème fondamental du Manifeste, la vraie communauté exige, pour prendre naissance, l'existence de quinze idéalistes. Dans ces conditions, il est impossible que l'auteur puisse, en même temps, légiférer sur un manquement grave commis par l'un de ces personnages. Une législation telle qu'on la trouve ici requiert une certaine expérience de la vie de communauté, donc un *Sitz im Leben* complètement différent de celui où la communauté n'est encore qu'en projet.

[10] *RB*, LXVII, 1960, p. 413; cf. *Ten Years of Discovery in the Judean Desert*, London, 1959, pp. 123-124.

[11] Cf. C. Hunzinger, *Beobachtungen zur Entwicklung der Disziplinaordnung der Gemeinde von Qumran*, dans *Qumran-Probleme*, édité par H. Bardtke, Berlin 1963, pp. 244-245.

Un autre argument, tiré de la terminologie servant à désigner les membres de la communauté, renforce le précédent. Le titre « hommes de la communauté », si fréquent au Stade I, n'apparaît qu'une seule fois et cela sous la forme « un homme des hommes de la communauté » (VIII, 16*b*). Cela donne à penser que le terme « hommes de la communauté » a une valeur beaucoup plus stéréotypée qu'au Stade I. Le titre le plus courant dans cette section est אנשי הקודש « les hommes de sainteté » (VIII, 17, 20, 23). Cette nouvelle appellation, simple description en IX, 8, est particulièrement adéquate si le groupe s'est déjà séparé du Judaïsme officiel, ce qu'implique l'argument fondé sur le *Sitz im Leben.*

La législation pénale n'est pas homogène. La formule d'introduction en VIII, 20 divise la section en deux parties qui diffèrent entre elles. VIII, 16*b*-19 est la plus tolérante en ce qu'elle ne traite que de la violation délibérée de « tout ce qui est prescrit ». La durée de la punition (« qu'il ne touche pas à la purification des hommes de sainteté, et qu'il ne sache rien de tout leur conseil ») n'est pas fixée. Le délinquant peut retourner dès que la communauté a une preuve suffisante de son repentir. En VIII, 20-IX, 2, cette même punition est infligée à quiconque a agi par inadvertance et l'exclusion, précise-t-on, doit durer deux ans.

Il est délicat d'assigner une date relative à ces deux éléments. J'inclinerais cependant à voir en VIII, 16*b*-19 le plus ancien. VIII, 20-IX, 2 est non seulement de tendance légèrement plus casuistique, mais il établit un critère administratif de repentir. Au surplus, le titre qui caractérise cette section apparaît sous la forme « un homme des hommes de sainteté » (VIII, 23). Il semble que nous ayons là un autre exemple du genre d'évolution noté plus haut à propos des « hommes de la communauté ».

Le caractère très limité de ces deux morceaux législatifs porte à croire que la communauté était réduite et encore proche de ses origines. On voit clairement, si on considère l'admonition de VIII, 15-16*a*, le pourquoi de l'insertion de ces morceaux législatifs dans le Manifeste.

STADE III : V, 1-13*a* + V, 15*b*-VII, 25.

La solution de continuité entre les colonnes IV et V est généralement admise. La colonne V commence par ce titre solennel : « Et voici la règle pour les hommes de la communauté », qui en décrit très exactement le contenu. Il faut noter que l'ancien titre donné aux membres prend un nouveau relief, mais sa signification est immédiatement

précisée par « ceux qui sont volontaires pour... ». Il est instructif de comparer cette définition de la communauté (v, 1-7*a*) avec celle qui a été esquissée au Stade I. L'élément qui a la place d'honneur au Stade I, à savoir la *signification* de la communauté telle qu'elle est exprimée dans les sections commençant par les mots : « quand ceux-ci existeront en Israël » (viii, 4*b*, 12*b*; ix, 3) est ici relégué presque à la fin (cf. v, 5*b*-6). Dans la présente définition l'élément principal est *l'autorité* : « pour devenir une communauté ... sous l'autorité des fils de Sadoq, les prêtres qui gardent l'alliance, et sous l'autorité de la majorité des hommes de la communauté, ceux qui se sont attachés à l'alliance » (v, 2-3). Ceci dénote l'institutionalisation, caractéristique d'une étape tardive dans le développement d'une communauté. Il est important de noter également que la structure de l'autorité est ici plus démocratique qu'au Stade I. Là, tout pouvoir est aux mains des prêtres : « *Seuls* les fils d'Aaron commanderont en matière de droit et de biens; c'est sous leur autorité que sortira le sort pour toute décision concernant les hommes de la communauté » (ix, 7). Ici cette autorité est partagée par les membres de la communauté.

Cette institutionalisation et cette démocratisation donnent à penser que la communauté s'est fortement accrue depuis la mise par écrit des Stades I et II. Le contenu des colonnes v-vii confirme cette impression. Elles incorporent le genre de législation détaillée qu'exige une communauté bien développée, stable, existant depuis déjà quelques années. Les règles très précises pour l'admission de nouveaux membres (vi, 13*b*-23) et pour la conduite d'une assemblée générale, ainsi que la tendance casuistique de la législation pénale (vi, 24-vii, 25), en sont une preuve suffisante.

On peut également percevoir un certain développement dans la conscience que la communauté prend d'elle-même. Le fait que l'absolu היחד « la communauté » se rencontre douze fois au Stade III, contre une seule fois à chacun des Stades I et II, en est un indice. L'usage de ברית « alliance » fournit une preuve plus concluante encore. Ce mot se rencontre deux fois au Stade I, « une alliance de justice » (viii, 9), « une alliance selon les commandements éternels » (viii, 10). L'intention polémique est claire. On condamne implicitement la manière dont Israël répond à l'alliance. On doit en conclure que la vraie réponse à la générosité de Dieu se trouve dans la communauté, mais cela n'est pas dit explicitement. L'unique allusion, au Stade II se trouve dans un texte assez compliqué כול איש מאנשי היחד ברית היחד « tout homme parmi les hommes de la communauté, l'alliance de la communauté » (viii, 16). Le premier היחד est absent de 4QS^{d},

et on comprend aisément son addition à IQS, si אנשי היחד était déjà devenu une formule stéréotypée, comme on l'a suggéré plus haut. Dans le texte originel « la communauté » s'oppose donc aux « hommes de l'alliance ». A ce stade, la communauté avait pleinement conscience d'être la vraie réponse à l'alliance. Néanmoins l'addition du היחד final fait supposer que le titre « les hommes de l'alliance » pouvait être mal compris. Dans l'intention de l'écrivain, il était limité à la communauté, mais il avait conscience que quelques-uns de ses lecteurs pourraient lui supposer une plus grande extension. Cette légère incertitude a complètement disparu au Stade III où le mot ברית se lit seize fois. Devenir un membre de la communauté, c'est entrer dans l'alliance (v. 8, 20; VI, 15). L'identification a été poussée si loin que « l'alliance de Dieu » (V, 8) peut être également décrite comme « leur [les prêtres?] alliance » (V, 9). « La communauté de l'alliance éternelle » est le fondement du véritable Israël (V, 5). A ce stade, la conscience que la communauté a de son caractère unique est solidement établie et exprimée dans les institutions (cf. V, 8 s.).

Cette prise de conscience plus profonde de sa propre réalité s'accompagnait, cependant, d'une certaine étroitesse. Au stade I, la raison d'être de l'existence des membres de la communauté était « d'obtenir le pardon en faveur du *pays* » (VIII, 6). Au Stade III cependant « Ils expieront pour *tous ceux qui sont volontaires* pour la sainteté en Aaron et pour la maison de vérité en Israël, *ainsi que pour ceux qui se joignent à ceux-ci pour vivre en communauté*, et pour participer aux procès et jugements destinés à condamner tous ceux qui transgressent un précepte » (V, 6-7). Un certain retour sur soi se laisse voir.

Selon Milik, 4QS^{bdg} donnent une rédaction différente de la colonne V, rédaction qu'il qualifie de « plus courte et plus intelligible »[12], « et sans doute plus primitive »[13]. On ne connaît jusqu'ici que la première ligne de cette rédaction : *mdrš lmśkyl 'l 'nšy htwrh hmtndbym* ...[14], et l'on attend avec impatience sa publication complète. La nature même du contenu des colonnes V-VII rend extrêmement improbable qu'elles aient été rédigées d'un seul jet. Des recensions partielles doivent avoir reflété le développement de la pratique de la communauté. Nous en avons la preuve dans le code pénal (colonne VII) où des retouches attestent qu'on pouvait se procurer des exemplaires différents[15].

[12] *RB*, LXVII, 1960, p. 412.
[13] *RB*, LXIII, 1956, p. 61.
[14] *RB*, LXIII, 1956, p. 61.
[15] Cf. M. Martin, *The Scribal Character of the Dead Sea Scrolls*, I, Louvain, 1958, pp. 46-48; P. Guilbert, *Deux écritures dans les colonnes VII et VIII de la Règle de la Communauté*, dans *RQ*, I, 1958-59, pp. 199-211.

Cependant, il semble clair qu'à l'exception d'une interpolation relevant du Stade IV, les colonnes v-vii, dans leur forme actuelle, sont une codification consistante des pratiques en vigueur à Qumran à une certaine époque. Quelques auteurs, pourtant, ne l'admettent pas. Van der Ploeg soutient que v, 20-25 et vi, 13-23 sont des doublets [16], alors que Becker les tient pour « zwei Texte zum gleichen Sachverhalt, die aber je selbstständig sind und auch in den Aussagen sich nicht decken, so dass man vermuten kann, dass hier verschiedene Stadien innerhalb der Entwicklung der Sekte ihren Niederschlag gefunden haben » [17]. Malheureusement, ces affirmations sont gratuites et les textes, tels que je les comprends, traitent de deux choses différentes. vi, 13-23 concernent certainement l'admission de nouveaux membres. Il est non moins certain que v, 24-25 vise la revue annuelle du statut d'un membre. Le *Sitz im Leben* de v, 20-23 est moins clair, mais le fait qu'il traite de l'inscription des membres selon leur ordre montre qu'il doit être associé au second, plutôt qu'au premier. Il n'y est pas question d'acceptation ou de rejet, comme c'est explicitement le cas en vi, 18-23.

Leaney, lui non plus, n'admet pas l'unité des colonnes v-vii. Il soutient que vi, 1-8*a* est fait de lois destinées à de petites communautés dispersées, alors que les règles contenues dans vi, 8*b* s. concernant la communauté plus nombreuse qui vivait à Qumran [18]. Je ne pense pas que cette manière de voir se puisse soutenir. vi, 8*b*-13*a* se réfère formellement à l'assemblée des *rabbîm*, terme qui se rencontre à la fois dans vi, 1 et vi, 7. Le principal argument de Leaney pour affirmer que vi, 1-7 légifère pour la secte lorsque ses membres vivaient en petits groupes dispersés est le mot מגור qui, « usually suggests a more or less temporary lodging » [19]. Il semble oublier que de tels « lieux de séjour » sont tout à fait en situation à Qumran. Comme le P. de Vaux l'a montré, les bâtiments fouillés à Qumran « comportent surtout des locaux d'usage commun, salles de réunion, ateliers, magasins, mais très peu de pièces adaptées au logement... Il y a une disproportion évidente entre le nombre des tombes et le nombre possible des habitants des bâtiments... On peut en conclure que certains membres du groupe habitaient les chambres creusées dans la marne ou les grottes les plus commodes de la falaise, mais que d'autres vivaient à proximité

[16] *Bibl. Or.*, VIII, 1951, col. 114.
[17] *Das Heil Gottes*, p. 42.
[18] *Rule*, pp. 185-186; cf. P. Guilbert dans *Les Textes de Qumran*, I, Paris, 1961, p. 44, note 72.
[19] *Rule*, p. 180.

dans des huttes ou sous des tentes »[20]. Ce n'est pas une hypothèse gratuite parce que « une crevasse cachait... les supports et tout le mobilier d'une hutte ou d'une tente »[21]. Il ne faut pas perdre de vue que la *Règle* ne nous livre pas tous les détails de la vie à Qumran, et on ignore la fréquence des réunions de l'ensemble de la communauté.

Avant d'aborder le Stade IV, je crois utile de faire remarquer que la grande majorité des contacts significatifs entre 1QS*a* et 1QS se situent au Stade III. Leur genre ne nous permet pas de dire que 1QS*a* a été écrit par le personnage indéterminé qui a mis par écrit le Stade III de 1QS. L'hypothèse suivante (quelque peu différente de celle de Barthélemy, l'éditeur de 1QS*a*)[22] explique peut-être mieux leur relation. Comme 1QS, 1QS*a* est une règle, mais pour l'avenir (cf. I, 1), non pour le présent, comme c'est le cas pour 1QS. Pour que la projection dans le futur d'une situation puisse obtenir quelque créance, elle doit être, d'une certaine manière, un prolongement logique du présent. Cette exigence psychologique est encore plus impérative dans le cas d'un document religieux, car un avenir qui différerait par trop du présent pourrait être interprété comme un manquement à l'orthodoxie. Ainsi, en bref, 1QS*a* envisage la communauté que reflète le Stade III de 1QS comme reportée à une époque idéale de l'avenir. Certains changements sont considérés comme admis, mais la réalité est au fond la même; par exemple qu'on pense que des femmes et des enfants formeront plus tard une part de la communauté à venir (1QS*a* I, 1), mais elle aura exactement la même structure d'autorité que 1QS (cf. 1QS*a*, I, 2).

Stade IV.

Ce Stade est de beaucoup le plus complexe et, pour la clarté, il sera nécessaire de distinguer entre les interpolations insérées dans les Stades I-III et les additions faites au début et à la fin du document qui est au terme de ces trois Stades. Les additions sont elles-mêmes très complexes, car elles groupent des éléments primitivement indépendants. Le contenu de ce Stade est donc d'une grande variété. Cette variété, cependant, est mise au service d'un but unique qui réalise l'unité de ces divers composants et légitime le postulat de leur appartenance à un seul et même niveau littéraire. Cette intention principale est le désir de rallumer la ferveur décroissante de la communauté,

[20] *L'archéologie et les manuscrits de la Mer Morte*, London, 1961, pp. 45-46.

[21] *Ibid.*, p. 46.

[22] « Si l'on accepte de voir en Hasidim et Esséniens deux états successifs d'un même mouvement, la Règle de la Congrégation s'appliquerait bien à ce mouvement envisagé au moment des luttes maccabéennes » (*Discoveries in the Judean Desert*, I, London, 1956, p. 108).

d'infuser à la « lettre » de la *Règle* un nouvel « esprit ». Avant d'examiner les textes eux-mêmes, il est bon de remarquer que l'affirmation d'une diminution de ferveur de la communauté n'est pas pure hypothèse. Un texte du *Document de Damas* en fournit la preuve explicite : « Tel est aussi le cas de quiconque est entré dans la congrégation des hommes de la perfection de la sainteté et s'est découragé de pratiquer les préceptes des justes; c'est l'homme qui a fondu au milieu de la fournaise. Quand apparaîtront ses œuvres, il sera renvoyé de la congrégation » (CD xx, 1-3).

Les additions.

(i) *Colonnes I-IV :* La première partie de la colonne i est assez semblable au début de la colonne v. Toutes deux commencent par un titre suivi d'une série d'infinitifs. On trouve la même construction au début des *Proverbes*. Ceci confirme ce qu'on a dit plus haut sur v, 1 en tant que début de la *Règle* à l'un des Stades de son histoire, et fait croire que i, 1 est le commencement de la Règle dans sa forme définitive, ce que corrobore une remarque de Barthélemy signalant que les trous d'aiguille sur le côté droit de la colonne i correspondent exactement à ceux qu'on voit sur un fragment du titre où se lisent les mots « Rè]gle de la communauté... » [23].

Les colonnes i et v présentent cependant d'importantes différences. Celle-ci a pour titre « Voici la règle pour les hommes de la communauté » et ce qui suit y correspond parfaitement. Le titre de colonne i, restitué d'après 4QS*a*, se lit « ...le livre de la Règle de la communauté ». Ce titre devait évidemment s'appliquer à l'ensemble du document dans sa forme actuelle, et la présence du mot « livre » montre que l'auteur avait conscience que le mot « règle » ne pouvait s'appliquer avec précision aux additions qu'il avait faites. L'une des premières questions traitées dans la colonne v est celle de la détermination de l'origine de l'autorité dans la communauté. On ne trouve rien de tel dans la colonne i qui est consacrée exclusivement à ce que la communauté exige de ses membres. Ces exigences sont tout d'abord exprimées sous forme générale (i, 1-7*a*), puis plus concrètement en fonction de la communauté (i, 7*b*-11*a*). La pensée en vient alors à considérer un peu plus en détail l'engagement total attendu de ses membres, engagement exprimé d'abord de manière positive (i, 11*b*-13*a*) puis négative (i, 13*b*-15). L'accent est mis sur la consécration totale à l'idéal qu'incarne la communauté.

[23] *Discoveries in the Judean Desert*, I, p. 107.

La section suivante (I, 16-II, 25*a*) est extraite de la liturgie de l'entrée dans la communauté. Elle a sûrement existé séparément avant d'être incorporée dans la *Règle* et faisait probablement partie de la cérémonie annuelle du renouvellement de l'alliance. Une des raisons que je peux voir à son insertion à cet endroit est qu'elle reflète diverses réactions vis-à-vis de l'idéal proposé en I, 1-15. Ces réactions sont présentées en fonctions de bénédictions et de malédictions liturgiques. Les prêtres bénissent (II, 1*b*-4*a*) « tous les hommes du lot de Dieu » définis comme « ceux qui vont de façon parfaite en toutes ses voies » et demandent à la fin que Dieu leur accorde « l'éternel bonheur ». En opposition à ce groupe figurent « tous les hommes du lot de Bélial » que les Lévites maudissent (II, 4*b*-10). Il semblerait que ces malédictions visent ceux qui sont hostiles à la communauté et rejettent totalement son idéal. Les prêtres et les Lévites s'unissent pour maudire un troisième groupe (II, 11-18) [24], peut-être le plus important en ce qui concerne notre étude parce qu'il se compose de membres de la communauté, mais qui sont bien loin de vivre conformément à son idéal. « Maudit soit-il, avec les idoles de son cœur, quand il passe, celui qui entre dans cette alliance, tout en laissant devant ses pas ce qui le fait trébucher dans l'iniquité de se détourner (de Dieu). Voici qu'en entendant les paroles de cette alliance, il se bénit en son cœur, en disant : Que la paix soit à moi, alors que je vais dans l'obstination de mon cœur » (II, 11*b*-14*a*). Cette malédiction a évidemment pour but de les effrayer pour les faire changer de conduite. Wernberg-Møller a prétendu que la malédiction des Lévites seuls s'adressait à certains éléments indésirables *à l'intérieur de* la communauté [25]. Il peut avoir raison, mais je préfère être un peu moins affirmatif, car les points de contact entre les deux malédictions peuvent également s'expliquer dans l'hypothèse où le sort des membres imparfaits est assimilé à celui des ennemis le plus implacables de la communauté; une appartenance purement matérielle ne servirait de rien pour le pardon et le salut. On trouve ce genre d'assimilation dans l'interpolation en V, 13*b*-15*a*.

Il est malaisé d'expliquer la présence de II, 19-25*a* à moins d'y voir

[24] Le passage de la deuxième personne à la troisième personne en II, 11 peut être une indication que II, 11-18 aurait été ajouté après la composition de II, 1*b*-10. Cette impression est renforcée par le fait que II, 1*b*-10 a un parallèle en 1QM (XIII, 1-6 — probablement sa source), tandis que II, 11-18 n'en a pas. Toutefois, la présence de II, 19-25*a* rend pratiquement certain que II, 11-18 faisait partie du document liturgique quand celui-ci a été incorporé dans 1QS. Si cette hypothèse est juste, nous avons une indication supplémentaire sur l'état spirituel de la communauté.

[25] *A Reconsideration of the Two Spirits in the Rule of the Community (1QS III, 13 - IV, 26)*, dans *RQ*, III, 1961-62, pp. 436-437.

un fragment du document liturgique, comme le début de II, 19 le donne à penser. II, 19-23 peut se comprendre comme une rubrique liturgique pour un rite qui — et c'est le plus probable — avait lieu au cours de la fête du renouvellement de l'alliance. Les lignes suivantes (24-25*a*) justifient théologiquement l'acceptation des règles de préséance et, en même temps, par leur évocation de l'idéal de la communauté, font la jonction avec la section suivante.

La liaison ne se fait que par mode d'opposition, car II, 25*b*-III, 12 se rapporte à quelqu'un qui ne se conforme pas à l'idéal de la communauté. La lacune en fin de colonne II introduit un élément d'incertitude. Il paraît cependant clair, d'après la suite, que toute cette section se rapporte à quelqu'un qui a le droit de participer aux rites de la communauté. Je préfère donc adopter les restitutions proposées par Dupont-Sommer : « Mais quiconque méprise d'entrer [dans les voies de Di]eu pour aller dans l'obstination de son cœur ne [passera] pas [dans] sa vraie [com]munauté » (II, 25*b*-26) [26]. On peut présenter l'ensemble de la section sous forme de diptyque :

Refus d'une véritable adhésion (II, 26)
  Refus de l'enseignement (III, 1)
    Opiniâtreté (III, 3)
    Inefficacité de l'eau lustrale (III, 4)
      Impur (III, 5)
        Attitude à l'égard de la communauté (III, 6-7)
      Purifié (III, 7)
    Humilité (III, 8)
    Efficacité de l'eau lustrale (III, 9)
  Acceptation de l'enseignement (III, 10)
Acceptation de l'adhésion (III, 11-12)

Cette esquisse ne vise qu'à indiquer « grosso modo » l'équilibre des deux parties de la section, non à suggérer qu'elle à été mise de propos délibéré en forme de chiasme. Cette section a un but catéchétique : elle essaie d'inculquer une attitude morale opposée au légalisme. On a souvent fait remarquer que le point central est une mise en garde contre la croyance en la vertu magique des ablutions [27]. Sans humilité de cœur à l'égard des préceptes divins (III, 8) tels que l'enseignement de la communauté les reflète (III, 1, 6, 10), il ne sert de rien de se soumettre aux rites de purification (III, 4-6). Cette mise en garde suppose

[26] *Écrits esséniens*, p. 92. Lohse, Guilbert, Leaney, and Brownlee restituent « ...d'entrer dans *l'alliance* de Dieu », mais cela conduit à une tautologie, étant donné l'identification de l'alliance et de la communauté établie dans le Stade III.

[27] Cf. P. Wernberg-Møller, *art*, *cit.*, p. 438.

que le légalisme s'était introduit dans la communauté dont quelques membres se contentaient d'un minimum d'observances extérieures.

Ainsi donc II, 25*b*-III, 12 continue le thème de la section précédente. Le dualisme des bénédictions et des malédictions se reflète dans celui de l'humilité et de l'orgueil. Le juste est celui qui « marche en perfection dans toutes les voies de Dieu » (II, 2 et III, 9*b*-10). Il est illuminé (II, 3 et III, 7) et se voit promettre une récompense éternelle (II, 4 et III, 11-12). La même correspondance se retrouve au point de vue négatif : entêtement (II, 14 et II, 26; III, 3); absence de pardon des péchés (II, 8 et III, 4); exclusion de la communauté (II, 16 et III, 2). Malédictions et menaces peuvent avoir été des manières désuètes d'exhorter moralement; elles peuvent néanmoins avoir un effet très salutaire sur les tièdes.

L'interprétation de la section suivante — la fameuse instruction sur les deux esprits (III, 13-IV, 26) — divise les chercheurs en deux camps : elle est comprise soit dans un sens cosmologique, soit dans un sens anthropologique. Certains donnent à רוח, dans cette section, le sens de puissance angélique cosmique. D'autres, par contre, soutiennent qu'il s'agit d'un instinct moral intérieur à l'homme. L'interprétation anthropologique a pour elle IV, 16 et IV, 23*b*-26, mais l'autre peut, à juste titre, arguer des fonctions assignées aux anges de lumière et de ténèbres. Ces deux conceptions extrêmes ont en commun le défaut d'interpréter l'instruction entière en fonction d'une conclusion tirée d'une seule de ses parties. Peut-être était-ce inévitable puisque, jusqu'à présent, on avait considéré III, 13-IV, 26 comme formant une unité littéraire [28].

Une analyse minutieuse de cette section montre que ce présupposé est faux et que le texte actuel est l'aboutissant d'un développement qui a passé par trois stades [29]. Le titre (III, 13-15*a*) n'en décrit exactement la structure et le contenu que jusqu'à IV, 14. L'impression d'une division à cet endroit est corroborée par le fait que neuf mots qui se rencontrent plus d'une fois en III, 13-IV, 14 ne se trouvent pas dans IV, 15-26 et que dix mots utilisés plus d'une fois dans IV, 15-26 ne figurent pas dans III, 13-IV, 14. Des différences de style correspondent à ces différences de vocabulaire. Les propositions causales introduites par כיא, fréquentes dans IV, 15-26, n'ont pas de paralèlles dans III, 13-IV, 14. Il nous est donc loisible, en nous basant sur les seules

[28] Cf. par exemple l'analyse structurée proposée par J. Licht, *An Analysis of the Treatise on the Two Spirits in DSD*, dans *Scripta Hier.*, IV, 1958, p. 100.

[29] Dans ce paragraphe et le suivant, je ne fais que résumer l'analyse détaillée et convaincante de Peter von der Osten-Sacken, *Gott und Belial*, Göttingen, 1969, pp. 17-27.

considérations littéraires, de séparer III, 13-IV, 14 du reste de l'instruction.

Les preuves contre l'unité littéraire de IV, 15-26 sont moins fortes, mais quelques indices donnent à penser que IV, 23*b*-26 est une addition postérieure. Alors que le thème de IV, 18*b*-23*a* est le jugement eschatologique, IV, 15-18*a* et IV, 23*b*-26 envisagent seulement la période qui précède la Fin. Il est cependant significatif que toutes les idées du premier passage sont reprises dans le second, mais dans l'ordre inverse et dans une perspective tout à fait différente. On est ainsi amené à conclure que IV, 23*b*-26 est une réinterprétation de IV, 15-18*a*.

L'instruction sur les deux esprits est, par conséquent, un texte composite dont les trois parties sont : (1) III, 14-IV, 14, (2) IV, 15-23*a* et (3) IV, 23*b*-26. Examinées successivement elles laissent percevoir une évolution très claire dans la manière dont le dualisme était compris dans la communauté de Qumran. Dans III, 13-IV, 14, le dualisme est envisagé dans une perspective cosmologique. L'homme est prédestiné à la sphère d'influence de l'ange de lumière ou à celle de l'ange de ténèbres. Entre les deux catégories, la dichotomie est absolue. On entrevoit un point de contact possible entre les deux dans III, 21*b*-24*a*. Il y est dit, en effet, que l'ange de ténébres peut égarer les fils de lumière, mais cette éventualité est aussitôt niée par l'insistance mise sur la protection efficace accordée à ceux-ci par Dieu et par son ange de vérité (III, 24*b*). La seconde partie (IV, 15-23*a*) traite encore principalement des catégories d'êtres, mais sa préférence pour l'opposition Vérité/Perversité dénote une plus grande perception de la possibilité d'un certain dualisme à l'intérieur même du domaine de la lumière. Tout homme participe à la fois à la vérité et à la perversité (IV, 16). Les perspectives optimistes de III, 13 ss n'en sont pas moins maintenues parce que, dans le mystère de la providence divine, la Vérité finira par l'emporter (IV, 20). Dans la troisième partie (IV, 23*b*-26) cet optimisme a fait place à une mise en garde voilée. Ce n'est plus désormais le monde, mais le cœur de l'homme qui est le champ clos où les esprits se livrent bataille : « Jusqu'à ce moment, les esprits de vérité et de perversité sont en conflit; dans le cœur de l'homme ils marchent dans la sagesse ou dans la folie » (IV, 23*b*-24*a*). La pensée demeure au plan anthropologique. L'homme doit choisir entre le bien et le mal; il peut marcher dans la sagesse ou la folie. Dieu connaît déjà la récompense de chacun, mais l'intéressé n'en sera informé qu'au jour de la visite, quand le jugement sera rendu « pour tout vivant selon son esprit » (IV, 26).

Ce n'est pas ici le lieu de discuter les sources de III, 13-IV, 14 ou les

facteurs qui ont modifié l'expression de son dualisme dans IV, 15-23*a*. En IV, 23*b*-26, nous trouvons les éléments qui rattachent l'instruction sur les deux esprits à son contexte actuel dans la *Règle*. En mettant l'accent sur un aspect que III, 13-IV, 14 et IV, 15-23*a* 15 ne soulignaient pas suffisamment, ce passage établit fermement le dualisme des deux esprits sur un plan moral, ce qui jette une vive clarté sur le problème de la responsabilité humaine. Même dans la perspective de la prédestination divine l'homme est maître de son destin. Il dépend de lui que l'esprit de vérité ou celui de perversité prédomine en lui. Nous rejoignons ici le thème de II, 25-III, 12 dont la structure rappelle la relation chiastique de IV, 23*b*-26 à IV, 15-18*a*. Il est difficile de dire si IV, 23*b*-26 a été ajouté pour adapter le document dualiste à son contexte actuel, ou si le document a été inséré à cet endroit parce que sa teneur avait déjà été modifiée par l'addition de IV, 23*b*-26. De toute manière, il est certain que le même type de situation de la communauté qui a inspiré la composition de II, 25*b*-III, 12 est à l'origine de l'addition de IV, 23*b*-26.

Bien que d'origines différentes, les divers éléments que renferment les colonnes I-IV ont un type commun qui évoque un *Sitz im Leben* bien défini. Nous percevons une communauté dont la ferveur première est passée et en danger de tomber dans le légalisme. Il semble très probable que les colonnes I-IV aient été destinées à servir de préface exhortative à une *Règle* préexistante dont l'esprit avait été perdu de vue. Une question, cependant, demeure. Pourquoi l'auteur juge-t-il particulièrement à propos de citer tout au long un texte purement liturgique (I, 16 - II, 18)? Il aurait pu parvenir à ses fins d'une autre manière; comparer, par exemple, les diverses réactions vis-à-vis de l'idéal de la communauté énumérées dans CD XIX, 32*b*-XX, 13. Je me permettrais de suggérer qu'il emploie le même procédé que Paul dans l'Épître aux *Colossiens*. Là, parmi les arguments qu'il utilise dans sa campagne contre l'hérésie qui infecte la communauté, Paul cite un hymne tiré de la liturgie du Baptême. Son but est de faire reprendre conscience aux Colossiens de l'engagement qu'ils avaient pris lors de leur entrée dans la communauté chrétienne [30]. En faisant appel à un hymne associé au baptême, Paul provoque un choc non seulement intellectuel, mais émotionnel en évoquant les souvenirs de la ferveur et de l'enthousiasme des débuts. L'auteur des colonnes I-IV n'a-t-il pu avoir pareille intention dans l'esprit? Son texte a été extrait de la liturgie de la fête du renouvellement de l'alliance au cours de laquelle,

[30] Cf. E. Käsemann, *A Primitive Christian Baptismal Liturgy*, dans *Essays on New Testament Themes*, London, 1965, p. 166.

apparemment, de nouveaux membres étaient admis dans la communauté. Le parallélisme avec le contexte baptismal évoqué par Paul est très étroit.

(II) *L'Hymne final (X, 9-XI, 22)* : Le caractère d'hymne qu'on reconnaît généralement à la conclusion de la *Règle* invite à le comparer aux *Hodayot*. Cette collection comprend deux groupes d'hymnes bien distincts qu'on peut désigner, pour plus de commodité, comme « Hymnes du Maître » et « Hymnes de la Communauté ». Les caractéristiques littéraires distinctives du premier groupe ont été étudiées par G. Jérémias [31]. Des 39 mots caractéristiques de ce groupe, on n'en retrouve que 6 dans l'hymne final de 1QS, proportion si faible qu'elle est insignifiante. De plus l'hymne final ne contient pas le thème fondamental commun à tous les « Hymnes du Maître » : l'orateur est un intermédiaire de révélation.

Il nous faut dès lors tourner notre attention vers les « Hymnes de la Communauté ». Les limites de ce groupe ont été déterminées par Heinz-Wolfgang Kuhn qui a également analysé ses traits littéraires spécifiques [32]. Pour faciliter sa comparaison avec ce groupe d'hymnes il faut distinguer, dans 1QS x, 9-xi, 22 les diverses *Gattungen* [33]. *a*) *Introduction* (x, 9). Elle n'a pas de parallèle dans les « Hymnes de la Communauté » où la formule habituelle est : « Je te rends grâces, ô Adonaï » (1QS iii, 19; xi, 3 - les seuls exemples non endommagés). Pour l'expression cf. 1QH xi, 23. — *b*) *Promesses* (x, 10-xi, 2*a*). Cf. 1QH x, 20-22; xi, 5-7*a*; xii, 3*b*-11*a*; xiv, 17. — *c*) *Déclaration de salut* (xi, 2*b*-9*a*). Kuhn définit cet élément comme « eine Heilsschilderung im Stil des beschreibenden und berichtenden Lobes » (*op. cit.*, p. 171), qui correspond à cet élément des « Hymnes de la Communauté » qu'il caractérise simplement de « Der Hauptteil » (p. 29). C'est une simple affirmation de l'expérience du salut et on n'y perçoit pas de constructions ou de traits constants. On peut dire cependant que dans cet élément des « Hymnes de la Communauté » le style « Vous-Moi » prédomine, alors qu'ici c'est le style « Lui-Moi ». Cf. 1QH xiv, 13*b*-18*b*; i, 7-21*b*, 27*b*-34*b*; x, 22-32*a*, xi, 27*b*-36. — *d*) *Réflexion sur la misère de l'homme* (xi, 9*b*-11). : « Elendsbetrachtung » dans la terminologie de Kuhn. C'est une simple méditation sur la fragilité de la condition

[31] *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, pp. 169-173.

[32] *Enderwartung und gegenwärtiges Heil*, Göttingen, 1966, pp. 21-26.

[33] La division suivante coïncide sur plusieurs points avec celle proposée par G. Morawe dans *RQ*, IV, 1963-64, p. 330. Je ne sais pas encore si 1QS x, 8b est le début de l'hymne ou une suture rédactionnelle qui unirait celui-ci au calendrier. Selon H. Goedhart (*De Slothymne van het Manuel of Discipline*, Rotterdam, 1965) et H.-W. Kuhn (*op. cit.*, p. 170), x, 9 est le début de l'hymne.

humaine. Dans les « Hymnes de la Communauté », elle est normalement introduite par une particule interrogative. Ici on peut lire la ligne 10 comme une question. Cf. 1QH III, 23*b*-25; XI, 19-22*b*. — *e*) *Paroles confiantes* (XI, 12-13*a*). Cet élément n'est pas constant dans les « Hymnes de la Communauté », mais cf. 1QH XVI, 15. — *f*) *Déclaration de salut* (XI, 13*b*-15*a*). Une seconde déclaration de ce genre dans un seul et même hymne n'est pas habituelle, mais n'est pas non plus sans parallèle, cf. 1QH I, 7-21*b*, 27*b*-34*b*. — *g*) *Prière* (XI, 15*b*-17*a*). Elle non plus n'est pas un trait habituel, mais cf. 1QH XVII, 23-25. — *h*) *Réflexion sur la misère de l'homme avec doxologie* (XI 17*b*-22), « Niedrigkeitsdoxologie » dans la terminologie de Kuhn. Elle ne diffère de *d*) plus haut que par une note d'étonnement à propos de la bonté divine (Cf. 1QH XIII, 14*b*-18*b*; I, 21 *b*-27*b*; VII, 28-33; X, 2-12; X, 32-XI, 2; XII, 24*b*-36).

Il résulte de cette comparaison que toutes les formes littéraires qu'on rencontre dans l'hymne final de 1QS se retrouvent dans les « Hymnes de la Communauté ». On peut donc en conclure qu'ils partagent le même *Sitz im Leben*. Kuhn démontre de manière très convaincante que ce *Sitz im Leben* des « Hymnes de la Communauté » était la fête annuelle du renouvellement de l'alliance ou la cérémonie d'admission de nouveaux membres [34]. Les références à une louange faite en commun par des hommes et des anges évoquent un contexte liturgique (cf. 1QH III, 22 s; XI, 14, 25 s; fragment 10, ligne 6 s), et la présence des « Réflexions » le précise encore davantage car, dans l'Ancien Testament, ces éléments se rencontrent dans des contextes où il est question du renouvellement de l'alliance [35]. Dans 1QH XIV, 8-22, qui offre des parallèles assez étroits avec IQS I, 16-II, 25*a*, la relation entrée dans l'alliance/admission dans la communauté est particulièrement claire. Le *Sitz im Leben* de l'hymne final de 1QS est donc le même que celui de 1QS I, 16-II, 25*a*. Ce contact est renforcé par le rapport entre 1QS I, 22-23 et XI, 9 noté par M. Weise : « Les Lévites narreront les *iniquités* des fils d'Israël et toutes leurs *rébellions* coupables et leurs *péchés* » (I, 22-23); « mes *iniquités*, ma *rébellion*, mon *péché* » (XI, 9) [36].

Cependant, 1QS X, 9-XI, 22 diffère des « Hymnes de la Communauté » sur deux points importants. Il fait ressortir de manière exceptionnelle un élément (les « Promesses ») qui apparaît sous une forme beaucoup plus brève dans les « Hymnes de la Communauté », et il y manque un

[34] *Op. cit.*, pp. 29-33.
[35] Cf. *Ex.*, XXXIV; *Esdr.*, IX-X; *Néh.*, IX-X; cf. K. BALTZER, *Das Bundesformular*, Neukirchen, 1964², pp. 48 ss.
[36] *Kultzeiten*, p. 79, note 2.

élément que Kuhn considère comme l'un des traits les plus caractéristiques de ce groupe : la « confession sotériologique ». Cet élément est toujours introduit par la formule : « Et moi, je sais (j'ai su) que... », e.g. « Et j'ai su qu'il y avait de l'espérance pour celui que tu as formé de la poussière en vue de l'assemblée éternelle. Et l'esprit pervers, tu l'a purifié d'un grand péché, pour qu'il se tînt en faction avec l'armée des saints et qu'il entrât en communion avec la congrégation des fils du ciel » (1QH III, 20*b*-22*a*; cf. XIV, 12*b*-13; XI, 7-14; XI, 17*b*-18; XIII, 18*b*-19).

On peut concilier ces différences avec les similitudes notées plus haut si l'on suppose que 1QS X, 9-XI, 22 était un hymne réservé à l'usage d'un groupe particulier lors de la fête du renouvellement de l'alliance, alors que les « Hymnes de la Communauté » étaient récités par l'ensemble de la communauté. Ce groupe particulier serait constitué par ceux qui allaient être admis comme membres au cours de la cérémonie. De ce point de vue, l'absence de la confession sotériologique ne surprend guère, car elle convient mieux à ceux qui font déjà partie de la communauté. C'est également dans cette perspective qu'on donne aux « promesses » leur pleine valeur. Considérées comme un tout elles exprimaient la complète soumission à la volonté divine inculquée en 1QS I, 1-15, et leurs parties distinctes reflètent les composants du serment d'admission (1QS V, 8 s) malgré le petit nombre des contacts verbaux.

Si cette hypothèse est juste, il devient possible d'expliquer pourquoi cet hymne a été placé à la fin de la Règle. Son but devait être le même que celui suggéré pour les colonnes I-IV : évoquer chez le lecteur la ferveur avec laquelle il avait pris l'engagement auquel il essaie maintenant de conformer sa vie. La tension entre le « Déjà » (XI, 2-9*a*) et le « Pas encore » (XI, 9*b*-11) évoque le dualisme que pénètre les colonnes I-IV.

Les Interpolations.

(I) *V, 13b-15a :* La brusque coupure à V, 13*b* a été signalée par van der Ploeg[37] et Becker[38]. Malheureusement ils ne vont pas plus loin. Il est sûr qu'il y a, à cet endroit, un changement brusque de la troisième personne du pluriel à la troisième personne du singulier, changement qui se maintient jusqu'à la citation d'*Ex.*, XXIII, 27 à la ligne 15. De plus cette section peut être éliminée de son contexte actuel sans que celui-ci en soit affecté de manière essentielle. Si on la prend iso-

[37] *Bibl. Or.*, VIII, 1951, col. 114.
[38] *Das Heil Gottes*, p. 42.

lément, rien ne donne à penser qu'elle s'applique à ceux qui sont tout à fait hors de la communauté. La question envisagée paraît être que la purification rituelle n'a aucune efficacité sans la conversion intérieure. Il faut éviter le genre de personne visée, car elle présente un danger subtil : la citation d'*Ex.*, XXIII, 27 suggère qu'elle est en quelque manière « fausse ». Ces indications convergentes laissent entendre que le texte s'applique à un membre de la communauté qui n'est pas sincère. Brownlee [39] et Leaney [40] soulignent le parallèle avec 1QS III, mais n'en tirent aucune conclusion. Si le *Sitz im Leben* que j'ai proposé pour les colonnes I-IV et l'hymne final est valable, cette insertion s'explique facilement. Le déclin de la ferveur dans la communauté a contraint à avertir les membres du manque de sincérité de certains de leurs frères. Ceux-ci sont assimilés aux adversaires actifs de la communauté et, implicitement, les deux subiront le même sort (ligne 13*a*).

(II) *X, 4b et 6a :* Ces interpolations ont été détectées par M. Weise qui apporte les preuves nécessaires [41]. L'effet de X, 4*b* (« quand elles [les saisons] se renouvellent c'est un grand jour pour le saint des saints et un signe de renouveau [litt. ouverture] de ses éternelles faveurs ») est d'actualiser le calendrier cultuel (X, 1-8) pour le public à qui 1QS s'adressait. Il y a une allusion indirecte à un certain manque de ferveur dans la liturgie de la communauté. X, 6*a* (« Par l'offrande des lèvres, je le bénirai selon la prescription gravée pour toujours ») souligne le caractère obligatoire du calendrier liturgique en termes familiers à la communauté (cf. 1QS X, 11*b*) et en même temps laisse sous-entendre la qualité de la réponse attendue. Le motif de ces deux insertions est donc le même et elles trahissent la préoccupation au sujet de la qualité de la vie de communauté qui imprègne tous les textes attribués au Stade IV.

***

Est-il possible de mettre les niveaux littéraires détaillés ci-dessus en rapport avec l'histoire de la Palestine et de leur donner, du même coup, une date absolue? On ne peut répondre par l'affirmative que si 1QS peut être mis en relation avec la situation concrète de la commu-

[39] *The Dead Sea Manual of Discipline*, New Haven, 1951, p. 21, note 38.
[40] *Rule*, p. 172.
[41] *Kultzeiten*, pp. 38, 48, 56.

nauté de Qumran. Il faut, pour cela, faire appel à la paléographie et à l'archéologie.

La paléographie, en situant 1QS entre 100 et 75 av. J.C.[42], nous donne un *terminus ante quem* pour le Stade IV. Nous n'avons donc à considérer que les périodes *Ia* et *Ib* de l'occupation de Qumran[43]. Ces périodes sont faciles à décrire. A la période *Ia*, quelques pièces de dimensions modestes furent construites autour de trois citernes (la citerne ronde Fer II qui avait été curée, et deux autres citernes récemment construites). Tout porte à conclure que le groupe qui vivait là à cette époque était peu nombreux. A la Période *Ib*, la transformation est caractérisée par une reconstruction totale. L'endroit a dû être presque entièrement modifié pour loger un nombre beaucoup plus grand d'habitants. Ceux-ci ne pouvaient plus se contenter de l'eau de pluie qui avait suffi aux besoins des premiers occupants et on installa un réseau vaste et compliqué de canaux et de citernes.

Il est assez difficile de dater ces Périodes. C'est un axiome en archéologie que les plus anciennes phases d'une occupation ne laissent pratiquement pas d'objets. La datation de la Période *Ia* dépend donc de celle de *Ib*. La fin de cette dernière période est fixée par la destruction causée par le tremblement de terre de 31 av. J.-C. Les principaux objets datables découverts dans ses niveaux sont des monnaies — 1 de Jean Hyrcan (134-104) et 143 d'Alexandre Jannée (103-76). Les bâtiments de la Période *Ib* étaient certainement utilisés sous le règne d'Alexandre Jannée, mais R. de Vaux concède que leur construction a pu commencer pendant les dernières années de Jean Hyrcan. De toute manière la Période *Ia* doit être placée sous Jean Hyrcan, sans qu'on puisse dire si elle commença tôt dans son règne.

Le *Sitz im Leben* requis par le Stade III s'accorde parfaitement avec la croissance soudaine de la communauté à la fin du règne de Jean Hyrcan ou au début de celui d'Alexandre Jannée. L'accroissement en nombre exigeait inévitablement une législation plus détaillée. Pourquoi cette grande affluence juste à ce moment précis? Milik suggère qu'elle était due à la persécution religieuse dirigée contre les Pharisiens, persécution qui eut lieu vers la fin de Jean Hyrcan[44]. Une remarque faite en passant par Milik peut étayer cette hypothèse. Il fait remarquer que le Pharisaïsme était beaucoup plus démocra-

[42] Cf. F. M. Cross, *The Development of Jewish Scripts*, dans *The Bible and the Ancient Near East* (Albright Festschrift), New York, 1961, p. 198, note 116.

[43] Pour ce qui concerne l'archéologie de Qumran, cf. R. de Vaux, *L'archéologie et les manuscrits de la Mer Morte*, pp. 3-19.

[44] *Ten Years of Discovery in the Judean Desert*, pp. 88-89.

tique que le mouvement hasidéen, ancêtre immédiat des Esséniens [45]. Un afflux de Pharisiens expliquerait donc l'évolution du Stade I, qui réserve toute l'autorité aux seuls prêtres (IX, 7), au Stade III où les laïcs en ont leur part (V, 2-3). L'hypothèse d'un afflux de *Pharisiens* n'est pourtant pas absolument nécessaire pour expliquer le Stade III : le développement subit, au début de la Période *Ib*, y suffit. Toutefois, si Milik a raison, son hypothèse explique de manière satisfaisante le pourquoi de la nécessité du Stade IV. La crainte et un désir de sécurité ne sont pas des motifs suffisants pour entretenir un degré idéal de ferveur. D'ailleurs, l'accroissement en nombre d'un groupe religieux entraîne presque toujours un abaissement de qualité. Au minimum le Stade IV ne demande à être daté que de quelques années après le Stade III. Il tombe, par conséquent, tôt dans la période *Ib*, donc dans les débuts du règne d'Alexandre Jannée, ce qui s'accorde parfaitement avec la date fournie par l'étude paléographique.

Le *Sitz im Leben* requis par le Stade II correspond très nettement à la première période d'occupation de Qumran *(Ia)*. Une communauté restreinte n'avait pas besoin d'une législation considérable. Le Stade I doit, par conséquent, être antérieur à la fondation de Qumran, ce qui est précisément le *Sitz im Leben* réclamé par le texte; c'était le Manifeste qui a conduit à l'établissement de la communauté dans le désert.

Ainsi, bien que dépourvu d'une structure très précise, 1QS n'est pas une simple collection de matériaux réunis au petit bonheur. Le Manifeste originel a reçu les additions qu'exigeaient les changements dans la situation de la communauté à laquelle il avait donné naissance [46].

Jérusalem, Mars, 1969. Jérôme MURPHY-O'CONNOR, O.P.

[45] *Op. cit.*, p. 91.

[46] Mon article était achevé quand j'ai pu avoir connaissance de l'importante étude de A. M. DENIS, *Évolution de structures dans la secte de Qumran* (dans *Aux origines de l'Église*, Recherches bibliques VII, Louvain 1965), dans laquelle les pages 34-47 sont consacrées à 1QS. Je suis heureux de constater que nous sommes du même avis sur certains points importants : (a) l'unité foncière de I, 1 - III, 12 « où on lit comme un prologue général » (p. 34) — mais il n'a pas remarqué que cette introduction se prolonge en III, 13 -IV, 26; (b) la coupure en V, 13; (c) le caractère archaïque de VIII-IX, et (d) le fait que ce dernier texte a été perturbé par des interpolations, e.g. VIII, 16-IX, 2. Je ne suis plus d'accord avec Denis lorsqu'il pense que 1QS VIII, 10*b*-12*a* est une interpolation (p. 43, note 1). La valeur de son deuxième argument : « le vocabulaire est celui des codes », repose sur la validité de sa première observation : « la phrase rompt la suite du contexte ». A mon avis le texte dans son état présent donne une suite assez naturelle. VIII, 1-4*a* définit les qualités du noyau de la nouvelle communauté, et VIII, 4*b*-10 est une description théologique de son rôle au milieu du peuple élu. Dès lors, il n'est pas étonnant de trouver l'exigence d'une mise à l'épreuve des vertus des membres (VIII, 10*b*-12*a*), avant que l'auteur parle de la fondation au désert (VIII, 12*b* ss). Je crains que Denis n'ait été influencé dans sa conclusion par le (faux) présupposé que les titres יחד et אנשי היחד n'auraient pas été antérieurs à Qumran.

CHRONIQUE ARCHÉOLOGIQUE

*(fin)**

Haṣor

Communication de Y. Yadin. — Après dix ans d'interruption [1], la cinquième campagne de fouille s'est poursuivie à Haṣor depuis la mi-juillet jusqu'à la fin d'octobre 1968. En ce qui concerne les installations hydrauliques, la fouille se poursuit encore au moment où est rédigé ce rapport (mi-avril 1969). Le but des fouilles de cette saison était d'éclaircir un certain nombre de problèmes qui n'avaient pas été résolus au cours des quatre campagnes précédentes, et aussi d'ouvrir quelques secteurs nouveaux en vue de mieux connaître quelques éléments essentiels ayant trait à l'organisation de Haṣor, dans les diverses périodes de son histoire.

Chantier A. — Dans la saison de fouilles de 1958, on découvrit dans le chantier A les vestiges d'une structure importante dont la porte était constituée par des orthostates. Cette structure fut découverte sous les fondements d'une porte salomonienne; nous l'avions alors attribuée au niveau XIV, comme elle continue sous une forme ou une autre dans le niveau XIII (c'est-à-dire XIVe-XIIIe siècle av. J.-C.). La surface restreinte où a été découvert le bâtiment ne permit pas de nous prononcer avec évidence sur la relation précise des vestiges des bâtiments découverts au-dessus, ni sur le plan et la destination de ce bâtiment. L'un de nos buts était de résoudre ces problèmes importants. Les fouilles de cette saison jetèrent une lumière importante sur l'ensemble des problèmes en relation avec le bâtiment et nous obligèrent à modifier quelques-unes de nos conclusions précédentes. — 1° Il apparut tout d'abord que le bâtiment avait été détruit et était devenu inutilisable dès le RB I (c'est-à-dire aux XVIe-XVe siècles)! Sur le plancher du bâtiment, il y avait beaucoup de tessons recouverts par d'épais éboulis de briques. Les vases appartiennent à la période en question. — 2° Il devint clair que le bâtiment était un temple de plan rectangulaire avec une entrée à l'est; à côté du mur occidental,

* Cf. *RB*, 1969, pp. 386-426.

[1] Cf. *RB*, 1960, pp. 371-375; 1962, pp. 473-475.

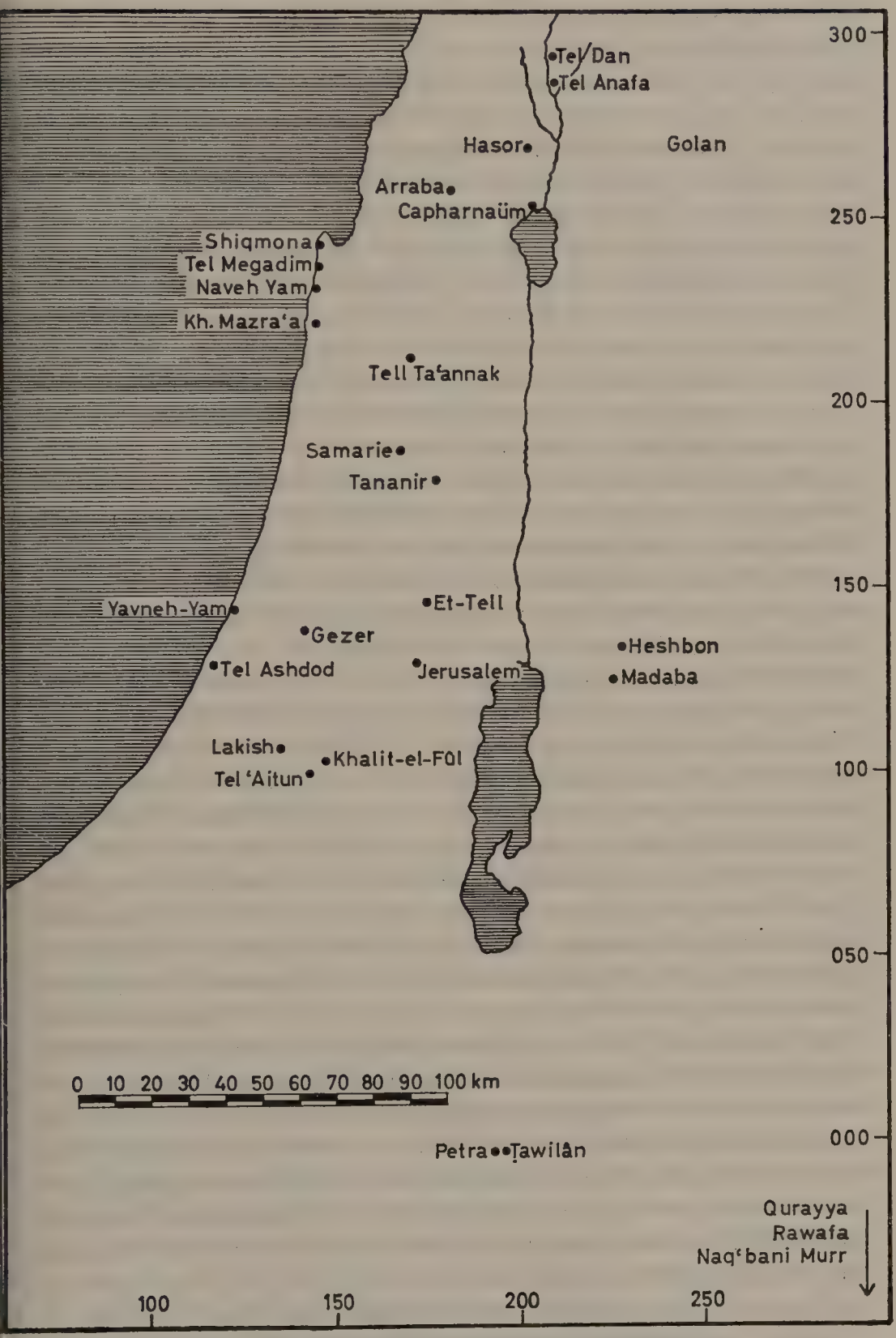


Fig. 1. — Sites étudiés dans la Chronique Archéologique.

on découvrit un petit podium en briques, couvert d'un enduit, et à côté de lui un grand nombre de vases d'offrande. Ce temple organiquement lié au grand palais voisin était de toute évidence un temple royal. Et cela, contrairement aux autres temples trouvés à Haṣor dans la ville basse. De même, il devint clair que durant les XIVe et XIIIe siècles, le temple ne fut pas restauré. Cependant, l'endroit demeura sacré, car on découvrit aux alentours beaucoup d'installations cultuelles (peut-être même des vestiges de sanctuaires) édifiées à la fin de l'époque du Bronze. A la même époque, il faut rapporter aussi la série de stèles et de vases d'offrande découverts au cours de la campagne de 1958 à côté de l'entrée à orthostates à un niveau plus élevé que celui du seuil de cette entrée. Cette conclusion relative à la date de la *structure à orthostates* nous a obligé à modifier nos conceptions sur la date du *premier* usage des orthostates à Haṣor. On peut dire que cet usage a commencé au plus tard au XVe siècle. D'où la nécessité de rapporter à cette époque les orthostates sculptés en forme de lions. D'autre part, ce fait ne modifie pas nos conclusions précédentes relatives à la date des deux derniers temples du chantier H, XIVe-XIIIe siècles, ainsi qu'il a été établi grâce aux tessons et aux autres nombreuses trouvailles recueillis sur la surface des temples. La fouille dans le chantier A nous a aussi aidé à éclaircir un autre problème que nous voulions résoudre au cours de cette campagne, c'est-à-dire : la stratification du MB II dans la ville haute. Déjà au cours des fouilles précédentes nous demeurions incertains sur ce sujet. Aussi avions-nous ajouté un astérisque (*) pour signaler les couches antérieures au MB II. Les présentes fouilles ont prouvé qu'il faut encore ajouter deux phases à cette époque. La première, antérieure au niveau XVII (appelée « pré-XVII »), et la deuxième postérieure au niveau XVI (appelée « post-XVI »). La couche pré-XVII se distingue par des bâtiments pauvres et par des sépultures sous les sols des maisons. Les tessons appartiennent à la fin de l'époque du MB II A, ou à l'époque de transition vers le MB II B. La couche post-XVI n'avait été identifiée jusqu'à présent (de même dans le chantier B de la fouille précédente) que grâce à l'aide de sépultures isolées, dans des jarres qui furent trouvées parmi les ruines de la ville XVI. Les tessons appartiennent à la fin de l'époque du MB II. Nous pouvons en conclure qu'après la destruction de la grande ville, quelques habitants continuèrent à habiter sur le tell dans des huttes ou des gîtes provisoires, ou tout au moins qu'ils enterrèrent leurs morts sur le tell.

Chantier M. — Le deuxième problème que nous avons essayé d'éclaircir au cours de cette campagne concernait l'extension de la

ville salomonienne (niveau X). Ainsi qu'il apparut clairement au cours des campagnes 1957-58, la porte du niveau X était construite au centre du tell, tandis que le mur à casemates qui la prolongeait se continuait du nord au sud dans le sens de la largeur du tell. Notre conclusion était que la ville salomonienne s'étendait seulement sur la moitié occidentale du tell. Les fouilles dans le chantier prouvèrent clairement que les villes israélites depuis le niveau VIII (époque d'Achab environ) s'étendaient sur toute l'étendue du tell, entourées qu'elles étaient d'un mur massif à saillant et à redans. Notre conclusion avait été mise en doute par quelques chercheurs qui faisaient remarquer qu'il se pouvait très bien que la porte et le mur à casemates ne fussent pas le mur extérieur de la ville salomonienne, mais seulement comme une sorte de fortification de l'acropole. Dans le but d'éclaircir ce point essentiel et important, nous avons décidé d'ouvrir dans la présente campagne un secteur nouveau — chantier M — en bordure nord du tell. Le secteur fut choisi au point de jonction théorique de la ligne du mur hypothétique, en bordure nord du tell, et de la continuation hypothétique du mur à casemates. A cet endroit, la fouille apporta une réponse décisive qui confirma les conclusions antérieures. Au point de rencontre, on a constaté que le mur à casemates ne va que vers l'ouest, tandis que, vers l'est, aboutit jusqu'à lui un mur de remplissage construit plus tardivement (pl. XXIV).

Chantier BA. — L'un de nos buts était, ainsi que nous l'avons dit, de préciser la stratification du MB II. Pour cela, nous avons choisi le chantier BA qui avait déjà été partiellement fouillé au cours de la campagne de 1958. Lors de la présente campagne, le chantier fut agrandi de quelques carrés. Cette fouille permit de fixer avec plus d'évidence l'ordonnance de la stratification générale depuis la fin du Fer jusqu'au début du MB II B. Les conclusions générales sont analogues à celles qui s'imposèrent dans le chantier A (cf. ci-dessus). Il faut en particulier signaler la découverte de silos creusés dans le sol et entourés de pierres, du niveau XII (début de l'installation israélite), avec au dedans quelques ustensiles intacts. Une telle trouvaille enrichit le corpus relativement pauvre de cette époque importante.

Chantier N. — Lorsqu'on creusa les fondations du musée de Haṣor, il y a quelques années, à l'endroit du campement de la mission, on découvrit un canal bien construit en pierres non taillées, lequel était couvert de dalles de pierres grossières et imposantes. Le canal fut découvert à une profondeur d'environ deux mètres sous la surface actuelle; sa direction générale était nord-sud. Cette surprenante découverte souleva de nombreux problèmes relatifs à sa destination. Condui-

sait-il l'eau aux champs ou à la ville? Servait-il au drainage des eaux? La grande quantité de tessons du MB découverte aux alentours témoignait que cette entreprise appartenait dans son ensemble à l'époque de l'existence de la ville basse. Pour éclairer tous ces problèmes, nous avons réalisé un grand nombre de coupes dont le résultat fut d'éclaircir les points suivants : 1° Le sens général de l'écoulement du canal était sud-nord, autrement dit en direction des champs cultivés de Haṣor. — 2° A l'angle sud-est du campement de la mission, entrait dans le canal principal un canal secondaire qui, en faisant un large arc de cercle, se dirigeait vers le chantier F. — 3° Le premier canal continuait vers le sud en direction générale de la porte neuve qui fut découverte dans le chantier P (cf. *infra*). — 4° Au nord du point de jonction, le canal unique continuait sur quelques dizaines de mètres vers le nord et s'achevait de façon inattendue. De tout ce qui a été dit, on peut conclure que nous sommes en présence d'un réseau de drainage des plus perfectionnés et des plus anciens parmi ceux trouvés dans le pays, du début du MB II B et ultérieurement, avec des réparations de l'époque du RB. Une conclusion très importante provient du fait que l'un des canaux s'étendait au-delà du chantier F. C'est peut-être là l'explication des tunnels et des canaux ramifiés qui furent ici découverts lors de la campagne de 1957.

Chantier P. Porte de la ville basse. — Déjà dans le tome I de *Ḥazor* (p. 2), nous avons entrevu la possibilité que l'une des portes de la ville basse se trouvait dans l'angle entre la ligne orientale de la ville basse et la limite nord de l'arête orientale; à cet endroit passe la route qui conduit vers le nord à Metullah; quand fut construite cette route dans les années 1920, on détruisit des structures importantes dont on pouvait voir quelques restes dans la section des deux côtés de la route. A la demande du Ministère du Travail et du Département des Antiquités, nous avons effectué dans le secteur quelques sondages préliminaires pour préparer un élargissement ultérieur de la route. La fouille restreinte a réussi à mettre au jour les restes des portes qui furent construites à cet endroit et aussi, en particulier, à nous occuper d'une question de la plus haute importance, le lien technique entre les structures de la porte et les remparts de terre, problème inconnu jusqu'ici. La fouille a prouvé qu'ici, comme dans le chantier, existaient des portes à toutes les époques du MB II et du RB, les unes sur les autres. Il apparut que la tour occidentale de ces portes était à l'ouest du tracé de la route actuelle, tandis que, au delà de la porte, y compris les tours orientales, tout a été démoli complètement lors de la construction de la route. La structure des portes ressemble en général à celle des portes

du chantier K : porte à six pilastres et grandes tours d'encadrement, une de chaque côté.

Comme il a été dit, la découverte importante dans ce secteur consiste dans la jonction entre la porte et le rempart de terre. Il apparut que la jonction était constituée par une série de marches et de terrasses en pierres qui s'élevaient depuis la porte vers le sommet du rempart. Ces degrés servaient de fondement à un mur de briques imposant et épais. Il est clair que la « jonction » fut construite en deux étapes; la première appartient au MB II B, et la deuxième, au RB I.

Chantier L. — Installation hydraulique souterraine. — Le couronnement de cette 5e campagne est sans aucun doute la découverte de cette installation d'époque israélite. Les dimensions du puits sont plus du double de celles du puits de Megiddo; les sondages réalisés par l'auteur de ces lignes ces dernières années à Megiddo, où il fut démontré que cette installation hydraulique datait du IXe siècle[1], ainsi que la correspondance générale des niveaux israélites à Haṣor et à Megiddo, exigeaient aussi à Haṣor l'existence d'une installation analogue. L'endroit le plus propice à cette installation était à la limite sud du tell en face des sources jaillissant dans le vallon. On pouvait distinguer à cet endroit une faible dépression à la surface du terrain. La moitié de la puissance de travail de la mission, lors de cette 5e campagne, fut consacré à l'examen de cette possibilité. En raison de nombreuses difficultés techniques furent ici employées, en plus des ouvriers, de puissantes grues et excavatrices. Pour le moment, — à peu près vers la fin de la fouille à cet endroit —, on peut dire que les faits principaux liés à cette découverte sont les suivants : l'installation hydraulique se compose de trois éléments principaux, 1° le puits; 2° le tunnel; 3° la structure d'accès au puits.

Le *puits* (pl. XXV *a*) est creusé à sa partie supérieure dans les anciens niveaux de Haṣor, en les traversant jusqu'au niveau du rocher. Cette partie est bordée de murs de soutènement géants faits de grandes pierres brutes. La partie inférieure est creusée tout entière dans le roc, en suivant sa pente naturelle nord-sud. De là vient que les murs de soutènement sont plus hauts dans le sud, et que la taille est plus profonde dans le nord. Le long des murs du puits sont taillées des marches dont la largeur a environ 3 m en moyenne. Il y a en tout 5 volées de marches. Les dimensions de l'ouverture supérieure du puits construit ont 13 m et 18 m; celui-ci va se rétrécissant (à cause des marches) vers le fond (avec environ 6 m sur 10); tout le sol est

[1] Cf. *RB*, 1968, pp. 398 ss.

fait dans toute sa largeur de marches qui descendent d'est en ouest; celles-ci représentent en fait la cinquième volée de marches.

Le *tunnel* (pl. XXV *b*) taillé à partir de la paroi occidentale en direction de l'ouest n'est que la continuation en ligne droite de la cinquième volée de marches; il continue sur une pente de 30 m environ, tandis que son sol est fait de marches taillées. La largeur du tunnel et sa hauteur ont environ 5 m. A son extrémité, on a découvert un bassin d'eau claire. Dans cette partie fut taillée, semble-t-il, une sorte de piscine, qui, au moment où est écrite cette communication, n'a pas encore été déblayée. La profondeur totale de l'installation hydraulique, depuis le haut du tell, est de 45 m environ : 30 m pour le puits lui-même, et encore 15 m pour le tunnel. Le niveau de l'eau se trouve à la hauteur du niveau de l'eau des sources qui jaillissent à l'extérieur du tell. Il est clair que ceux qui ont foré ce tunnel connaissaient bien la structure géologique du secteur. En effet, ce tunnel a été creusé en direction de l'ouest (à l'intérieur du tell), et non en direction du sud, vers les sources. Ils obtinrent ainsi un grand avantage, car toute l'installation hydraulique était entièrement cachée et se trouvait profondément insérée dans le roc, à l'intérieur de la surface du tell.

A l'extrémité orientale du puits a été découverte une grande *structure* par laquelle on pouvait descendre depuis la ville vers le puits creusé. Par le moyen de deux rampes d'accès, la première du sud au nord, la deuxième (après un tournant de 180 degrés) du nord au sud. La pente est douce et le sol est couvert de couches de calcaire tassé. Le passage de la structure d'accès au puits lui-même se fait par une porte monumentale dont les montants sont construits en grandes pierres taillées selon la taille israélite caractéristique.

Il est très difficile de dater une telle installation. Il est plus facile de fixer la date la plus récente du dernier usage de cette installation. Une attention particulière a été accordée à ce problème dès le début des fouilles. La première étape de la fouille a été réalisée par une tranchée nord-sud; de plus, dès le début de la fouille, nous avons ouvert un chantier supplémentaire au bord de la dépression en rapport avec la limite sud du tell. Là on a pu supposer que l'on découvrirait le mur à casemates de Salomon qui pouvait servir de point de départ à la datation des niveaux environnants. L'intention principale était de localiser et de dater le niveau le plus récent atteint par ceux qui travaillaient au creusement et au forage du puits.

Ces coupes ont beaucoup contribué à l'éclaircissement des problèmes posés par la stratification de Haṣor. Grâce à elles, nous avons aussi pu fixer la date du creusement de l'installation. Il est clair que les

structures supérieures qui furent « sectionnées » appartiennent au niveau X, c'est-à-dire à l'époque de Salomon. Ainsi donc, l'installation hydraulique a été faite ultérieurement. A côté de la « structure d'accès » on a découvert un certain nombre de structures du type à « quatre aires », l'une sur l'autre. La plus ancienne qui atteint la structure d'accès appartient au niveau VIII. D'où la conclusion que cette installation fut creusée dans le niveau VIII — niveau de l'apogée de l'occupation israélite à Haṣor — et que cette installation est contemporaine de celle de Megiddo. A la lumière d'une comparaison entre les structures des canaux de Haṣor et de Megiddo et celle qui a été trouvée à Gezer, on peut penser que la datation de cette dernière peut être fixée aussi au début du premier millénaire.

Toute la partie évidée du puits a été trouvée pleine de débris; au fond, on a découvert des tessons caractéristiques du niveau V, c'est-à-dire de la fin de la Haṣor israélite fortifiée. De plus, une épaisse couche de cendres se prolonge obliquement de haut en bas. Sans aucun doute, cette cendre provient de la couche de la grande destruction de Haṣor, découverte dans le niveau V. D'où la conclusion — et c'est aussi logique — que l'installation hydraulique fut en service jusqu'à la chute de Haṣor en 732. Durant son existence, cette installation subit des réparations, surtout par suite d'un écroulement partiel (principalement dans la structure d'accès), écroulement qui se produisit sans doute à l'époque du niveau VI, par suite d'un tremblement de terre dont nous trouvons aussi des traces en d'autres secteurs.

Au-dessus des éboulis les plus hauts du puits, nous avons découvert des structures de deux sortes et appartenant à deux niveaux, témoignant d'une occupation postérieure à la mise hors de service du puits. A cette époque (niveaux I-IV), la faible dépression fut utilisée comme lieu de rassemblement des eaux de pluie en guise de réservoir. Un phénomène semblable a été aussi découvert à Megiddo. Quand on aura achevé le déblaiement du tunnel, le Service des Parcs Nationaux sera chargé de garder et de restaurer les murs de soutènement et de préparer le lieu pour la visite des touristes.

Capharnaüm

Communication du R. P. V. Corbo, O.F.M. — La première exploration archéologique de Capharnaüm, depuis l'acquisition des ruines en 1894 par la Custodie franciscaine de Terre Sainte, avait été effectuée par la Deutsche Orient-Gesellschaft sous la direction des professeurs H. Kohl et C. Watzinger, dans le seul secteur de la synagogue. Le

monument n'ayant pas été complètement exploré en 1905, la Custodie de Terre sainte reprit aussitôt la fouille dont la direction fut confiée au F. Vendelino Hinterkeuser. Il n'acheva pas seulement le dégagement de la synagogue, mais étendit les recherches, les années suivantes, à toute la zone située à l'ouest de la synagogue. Les fouilles furent interrompues quand éclata la première guerre mondiale et ne furent reprises qu'en 1921 (de mai à octobre) par le P. Gaudenzio Orfali, O.F.M.; celui-ci découvrit les ruines de la basilique byzantine et les bâtiments de la même période situés entre l'octogone et la synagogue. Le P. Orfali eut le grand mérite de publier une monographie sur les fouilles de la synagogue et les trouvailles réalisées en 1921 [1]. La mort prématurée du P. Orfali interrompit ces recherches.

En 1968, à l'occasion du dix-neuvième centenaire des Apôtres Pierre et Paul, la Custodie de Terre Sainte a repris l'exploration des ruines de Capharnaüm ainsi que celles de l'église de la Primauté à Tabgha. Les nouvelles fouilles de Capharnaüm ont été réparties en deux campagnes : du 16 avril au 19 juin, et du 12 septembre au 26 novembre 1968. Ces fouilles ont été limitées à l'aire de la basilique octogonale et à ses dépendances, pour étudier tous les niveaux situés sous les mosaïques byzantines.

Les nouvelles fouilles dans la basilique octogonale. — Quelques lecteurs pourraient nous demander pourquoi nous avons fouillé dans l'aire de la basilique octogonale que le P. Orfali avait déjà fouillée. Nous avons effectivement repris la fouille là où elle avait été précisément interrompue. Pour cette raison, nous avons déplacé les mosaïques du pavage de la basilique (ces mosaïques avaient un urgent besoin de restauration). Certain de ne trouver que des niveaux intacts, nous avons creusé en profondeur.

A l'octogone de Capharnaüm se rattachait une très belle tradition selon laquelle celui-ci avait été bâti sur la maison de saint Pierre. Aussi, quand, le mardi de Pâques, je commençai à déplacer les mosaïques, j'étais sûr que la fouille en profondeur m'amènerait en présence de restes d'habitation d'époque romaine.

La basilique byzantine sur la maison de saint Pierre. — Bien que construite sur un complexe de bâtiments plus anciens, la basilique octogonale a une physionomie tout à fait particulière (pl. XXVI *a*). Ce plan octogonal est peut-être le plus ancien spécimen attesté en Terre Sainte. La basilique se développe sur deux octogones concentriques avec un portique sur cinq côtés et deux sacristies et dépendances sur

[1] Cf. *RB*, 1923, pp. 316-318.

les côtés nord-est et sud-est. Sur le côté oriental de la basilique, dans une seconde période, fut adjoint un baptistère inclu dans une abside. Le diamètre de l'édifice, dans l'axe nord-sud, atteint 22 m; il est un peu plus long dans l'axe est-ouest. Cette basilique avait un plan octogonal avec deux octogones concentriques. L'octogone central se développait sur huit piliers couronnés probablement par des arcs soutenant un tambour recouvert par un toit en tuiles. Nous ignorons si l'octogone central était plus élevé que l'octogone extérieur et si les fenêtres étaient disposées sur le haut des murs circulaires ou plutôt sur les petites arcades de l'octogone central. Plusieurs portes, dont quatre seuils ont été retrouvés, donnaient accès à l'intérieur de la basilique depuis les portiques comme depuis les dépendances. Le pavage de la basilique était en mosaïques, à l'intérieur et dans les portiques; un sol constitué par un sol de chaux battue a été retrouvé dans le baptistère.

Nous datons cette basilique octogonale, d'après les indices archéologiques, de la première moitié du ve siècle[2]. Nous pouvons situer à cette même époque toutes les pièces annexées du côté sud de la basilique judéo-chrétienne.

La maison de saint Pierre. — La basilique octogonale ne fut pas édifiée comme un lieu de culte ordinaire; mais, comme en témoigne la tradition confirmée par les dernières fouilles, elle servit de mémorial sacré sur les ruines d'une maison qui, depuis les temps anciens, avait reçu les témoignages d'une vénération judéo-chrétienne. Nos fouilles ont mis en évidence que la basilique octogonale a recouvert un complexe de petites habitations beaucoup plus anciennes. L'architecte de la basilique s'est préoccupé de faire coïncider l'octogone central avec une salle vénérée en lui donnant par conséquent les mêmes dimensions. Au surplus, l'architecte, en décapitant l'ancienne structure, a pris soin de la garder en remblayant le sous-sol. Nous avons observé un détail émouvant : pour sauver toute la structure d'un seuil qui aurait été inclu dans les fondations de l'octogone, cet architecte a aménagé un petit pont. Le sol de la basilique a été aussi surélevé d'un mètre et demi au-dessus du pavage des anciennes habitations. Dans toute la zone couverte de la basilique (déjà bien délimitée auparavant par une enceinte sacrée), nous avons mis au jour une douzaine d'habitations qui entouraient une salle plus vaste. Ce complexe formait une sorte de petit îlot orienté vers le rivage. Il semble qu'il se développa ultérieurement vers l'ouest; du côté est, il était délimité

[2] Pour plus de détails, voir notre article préliminaire *La Casa di S. Pietro a Cafarnao*, dans *Liber Annuus*, XVIII, pp. 5-54.

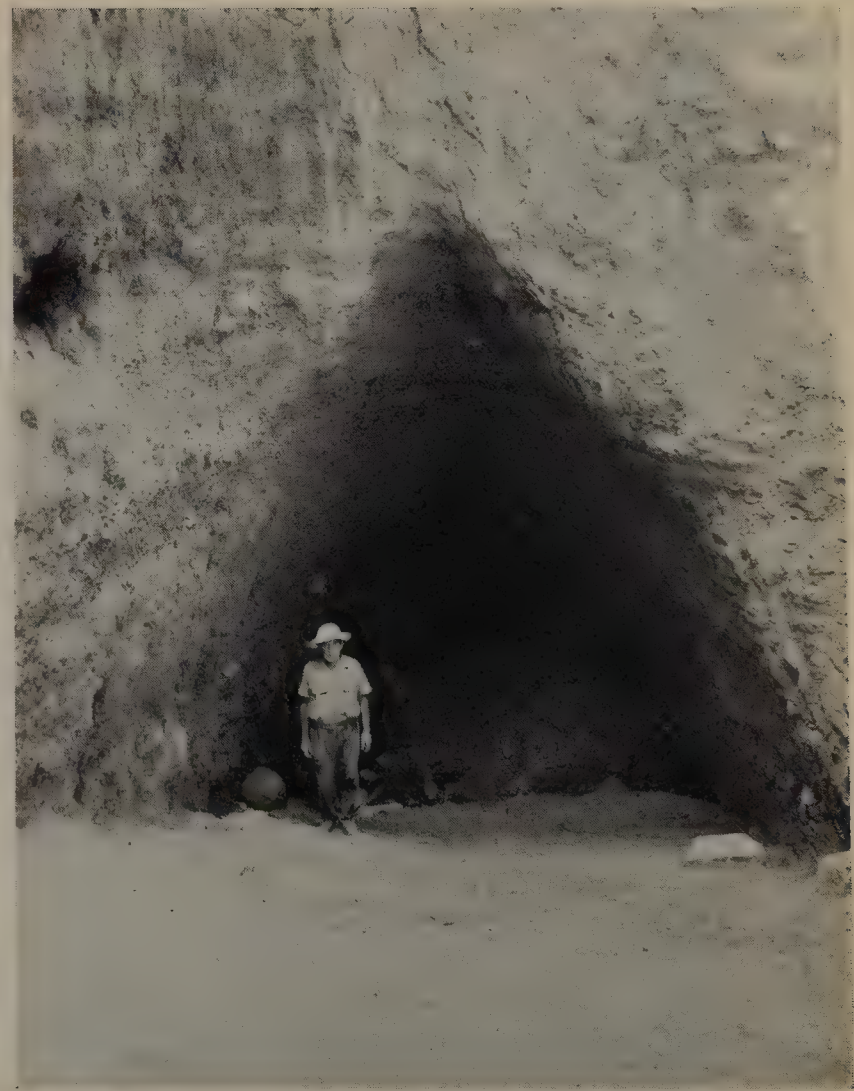
par une petite dépression de terrain, comblée plus tard quand fut bâtie l'enceinte sacrée des judéo-chrétiens. Ces habitations que la céramique et les monnaies nous suggèrent de dater du Ier siècle avant J.-C. ont des caractéristiques communes qui empêchent de les confondre avec d'autres maisons de Capharnaüm. Il s'agit de petites maisons bâties en terre séchée, sans mortier; la maçonnerie se compose de grands blocs de basalte grossièrement travaillés; les intervalles ont été bouchés avec des cailloux. Les seules pierres un peu travaillées se rencontrent dans les seuils et les montants de portes. Il est évident que, sur des murs de ce genre, on ne peut imaginer des terrasses maçonnées, mais seulement de pauvres toits couverts de poutrelles de branches et d'un enduit composé de terre et de paille. L'épisode du paralytique descendu devant Jésus depuis le toit en est une illustration éloquente (*Mc*, II, 4). Le pavement des maisons, spécialement dans les niveaux les plus anciens, était en terre battue, noircie par les cendres et l'humidité, ou en cailloux de basalte. Dans les niveaux supérieurs, ce pavement s'améliore et se compose de plus grosses pierres de basalte imitant le type de pavement des voies romaines.

Dans cet ensemble d'habitations, l'une se distingue particulièrement; elle est située du côté est de cet îlot; on y accède directement par l'est depuis un espace libre. On relève en cet endroit plusieurs indices de vénération qui remontent au Ier siècle et se développent ensuite sous une forme plus solennelle à la basse époque romaine. Cette partie d'habitation que la plus ancienne tradition a désigné comme la maison de Simon Pierre est une grande salle de 7 m sur 6,50 m; sur les côtés sud et nord, elle s'ouvre sur d'autres chambres. Sur tous les côtés de la salle vénérée subsiste encore de la maçonnerie sur laquelle s'élèvent les fondements de l'octogone central de la basilique byzantine. Sur les côtés nord et sud, on peut distinguer aussi deux portes; dans la basse époque romaine, la communauté locale a ajouté deux piliers reliés par un arc, afin de soutenir le toit de la *domus ecclesia*. Au même moment, on a refait le sol de chaux battue avec de la chaux, des fragments de céramique et des petits cailloux. Les parois de la salle vénérée ont été recouvertes d'enduits ornés de décorations polychromes sur lesquelles les pèlerins laissèrent des graffiti pour témoigner de leur foi.

Dans la fouille, nous avons pu recueillir 124 fragments de graffiti en grec, 18 en syriaque et 15 en hébreu. Dans les deux angles qui subsistent, au sud-ouest et au nord-ouest, on peut encore voir *in situ* des restes d'enduits peints qui ornaient les parois de la salle vénérée. De cette décoration, on a recueilli des milliers de fragments. La découverte la plus émouvante fut faite sous le sol de chaux battue. Pour

Vers le sud, mur et portes d'époque salomonienne. En avant, jonction du mur à casemates (à droite) avec le mur massif du niveau VIII (à gauche). En arrière, porte salomonienne.

HAṢOR.



a. — Vue générale de la fouille vers l'ouest.

b. — Sols de chaux battue (1er siècle) sous le pavement de la *Domus Ecclesia.*
CAPHARNAÜM (Maison de saint Pierre).

Vue aérienne de la porte salomonienne (seuil à droite). En bas, porte hellénistique à deux entrées au-dessus d'une porte plus ancienne à quatre entrées. En haut, mur oblique hellénistique.

GEZER.

a. — Haut-lieu avec les *maṣṣebôt* 4-7, le bassin ou socle.
Sol plâtré primitif du MB II C sous le mètre.
GEZER.

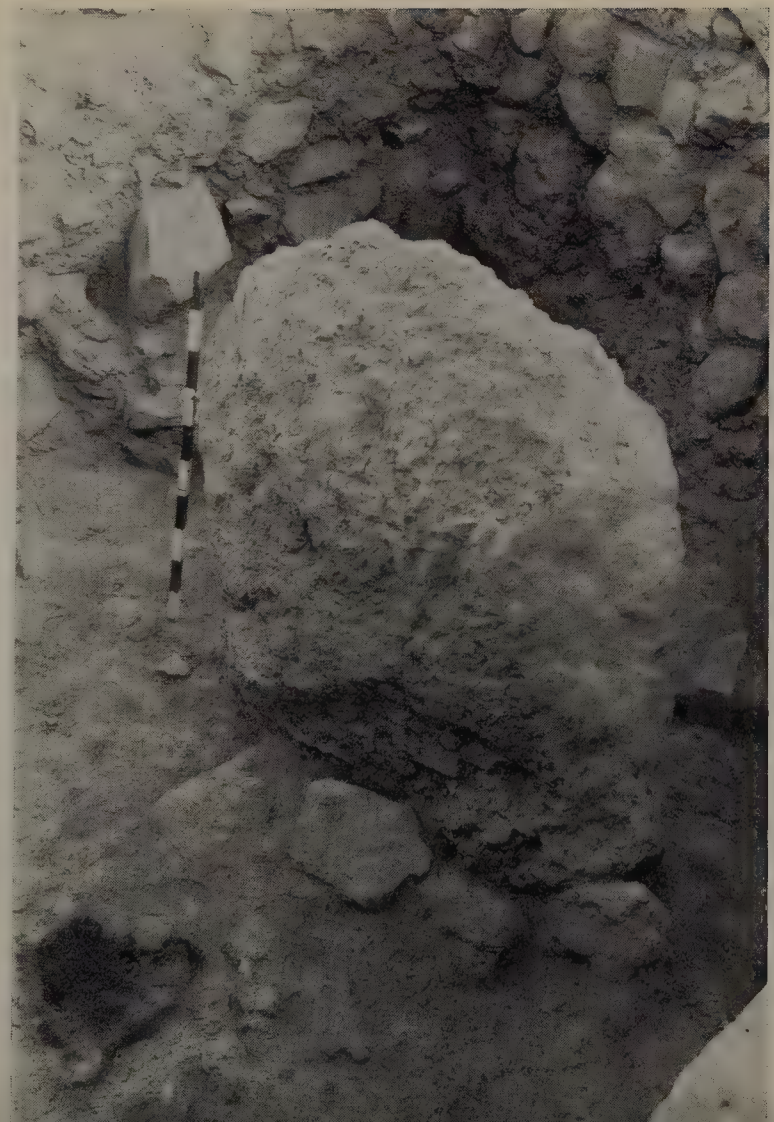
b. — Aire H. Vue prise de l'est.
YAVNEH-YAM.

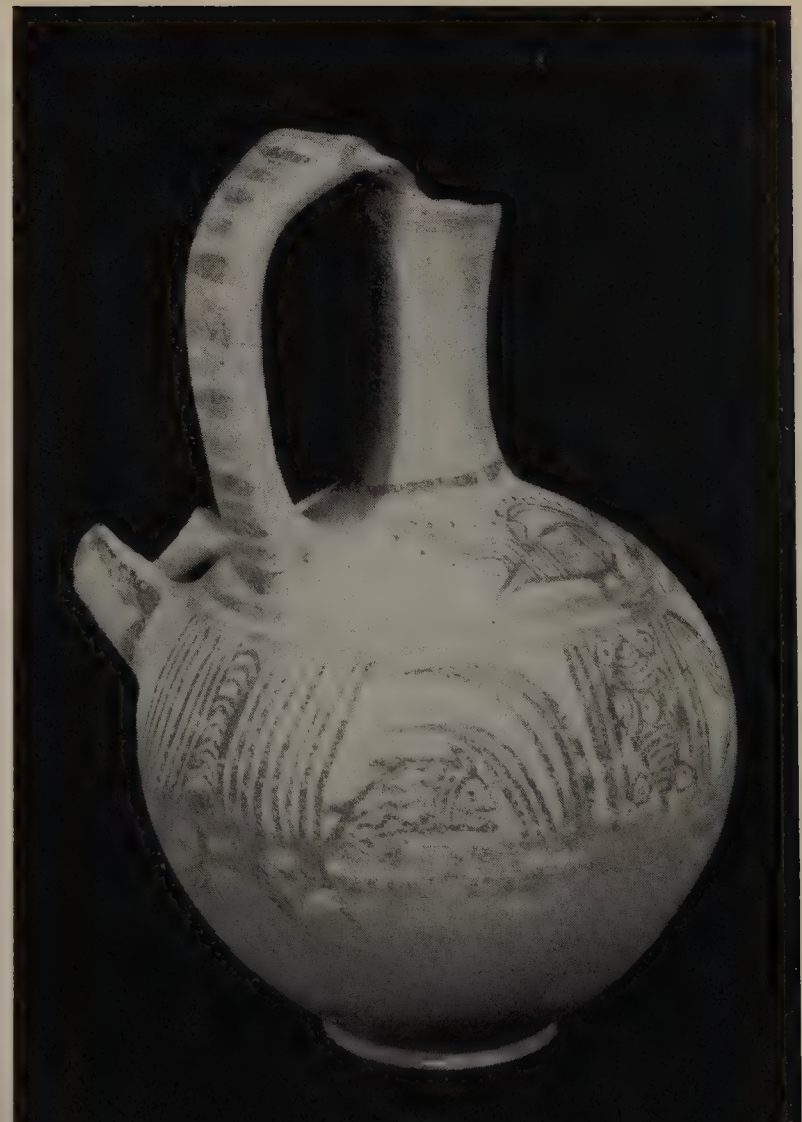
b. — Tête d'idole féminine philistine : tradition mycénienne.

a. — Tombe B 54 B. Os désarticulés avec 7 des 8 objets en céramique; lampe renversée à droite du pelvis au fond. A gauche, petite amphore et tasse; le bol est sous la grande jarre. Marques d'outils au plafond.

b. — Grotte G 26. Noter les cupules, la jarre à provision sur le sol au centre, les deux bacs à provision devant l'homme.

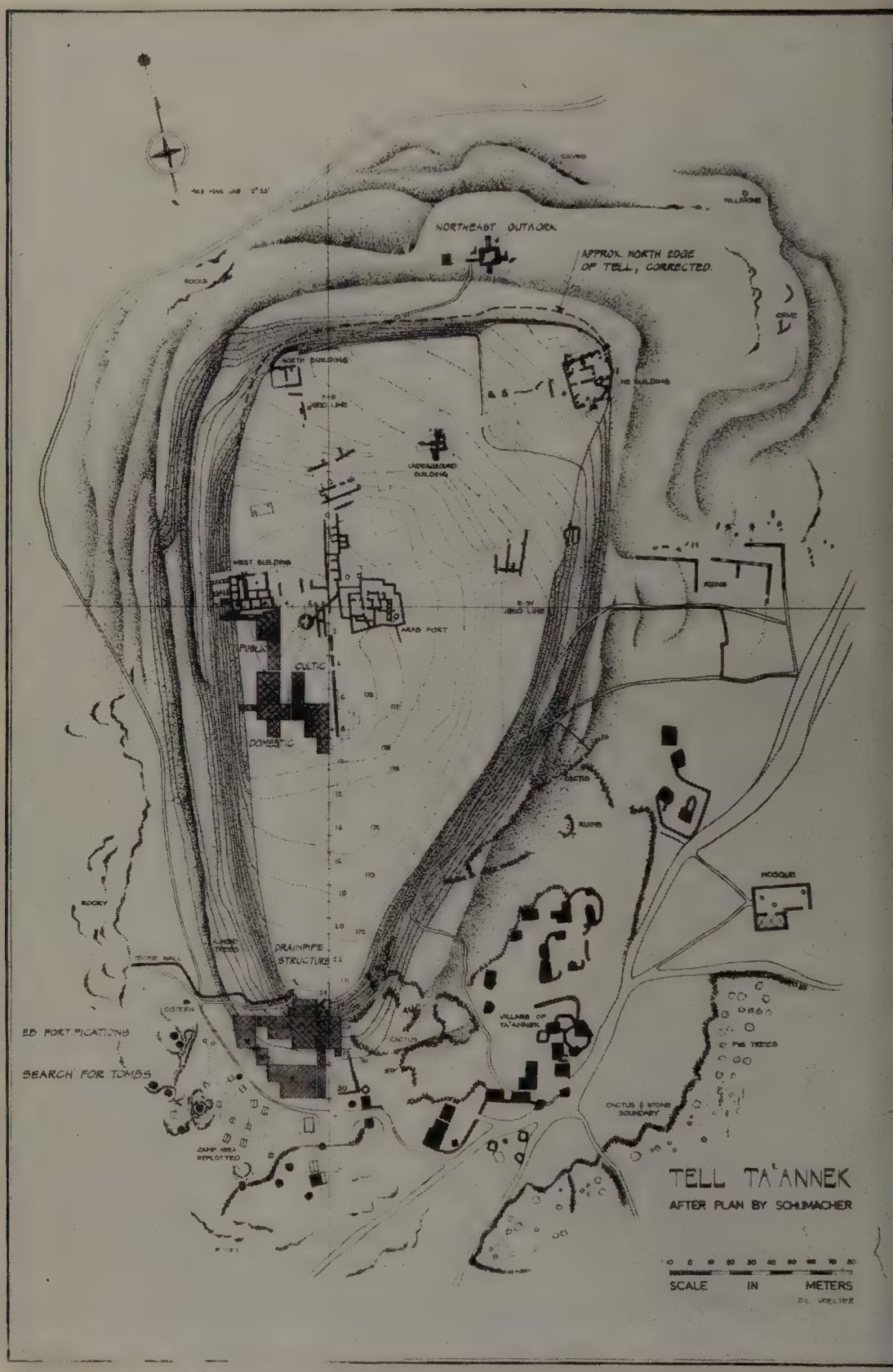
KHALIT-EL-FÛL.





a. — LAKISH. — Objets cultuels restaurés (xe siècle av. J.-C.).

b. — TEL 'AITUN. — Graffiti sur une tombe de basse époque romaine.



Plan général montrant l'emplacement des fouilles allemandes, avec les fouilles américaines en hachures.

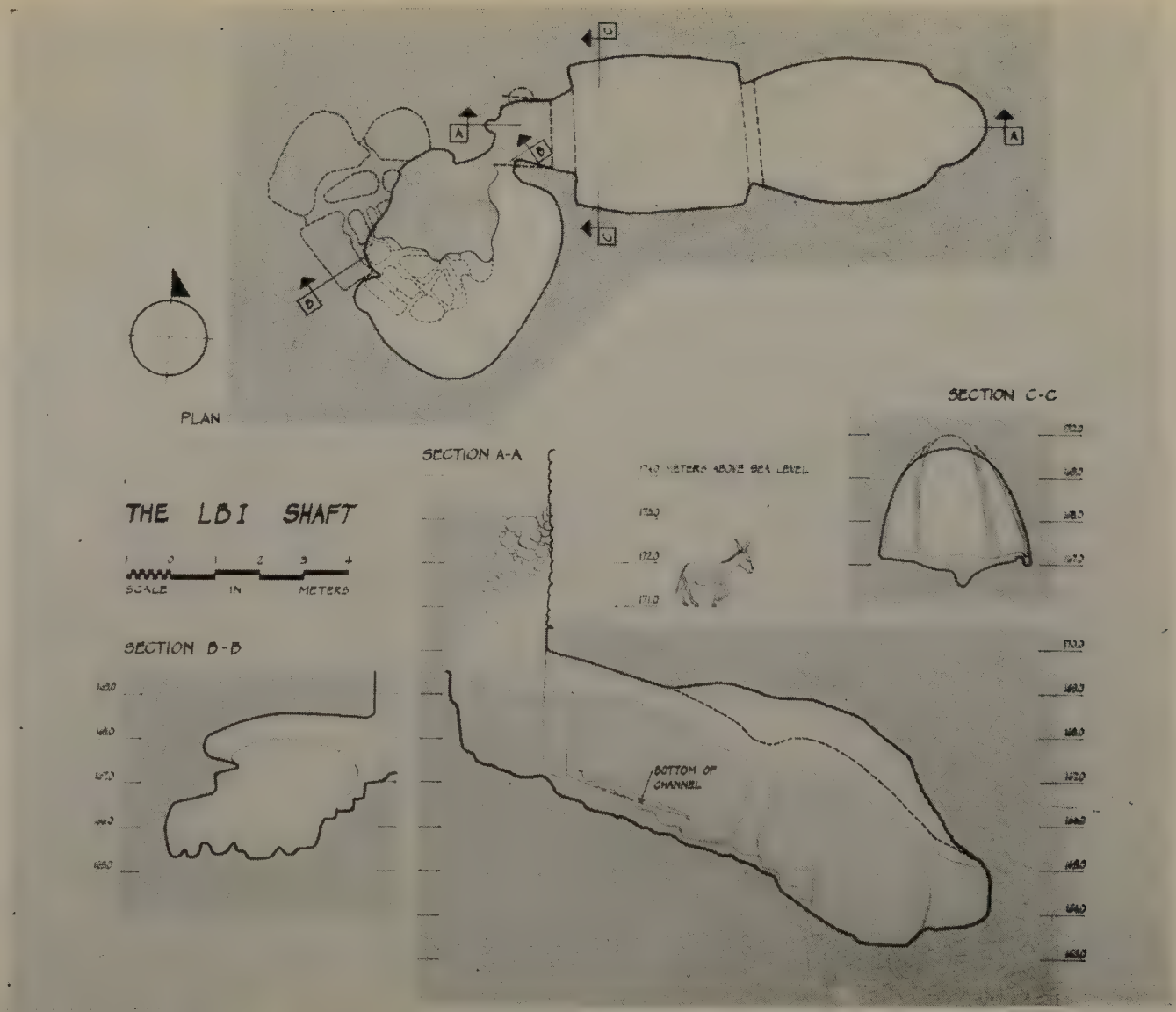
TELL TA'ANNAK.

Plan des remparts de l'Ancien Bronze sur la pente méridionale.

TELL TA'ANNAK.

Vue plongeante sur la plus riche sépulture du MB II C, « intra muros », en SW 5-7 et 6-7.
Remarquer la fibule sur la cage thoracique, avec des grains (du collier) au-dessus et au-dessous.

TELL TA'ANNAK.


PLAN
SECTION A-A
SECTION B-B
SECTION C-C
THE LBI SHAFT
SCALE IN METERS
BOTTOM OF CHANNEL

Socle cultuel de la fin du xe siècle avant J.-C.
TELL TA'ANNAK.

préserver le témoignage des diverses périodes de la salle vénérée, nous avons fractionné le pavement en quatre zones. Dans toute la moitié sud (en partant de l'axe est-ouest), nous avons laissé intact le sol le plus élevé en chaux battue; la deuxième moitié au nord a été subdivisée en trois zones. La zone centrale devant le pilier nord de la *domus ecclesia* a subi un sondage en profondeur, de façon à relever tous les niveaux jusqu'au sol vierge; dans la section de l'ouest, on a mis au jour cinq pavements successifs dont les trois derniers en pavés de basalte. Dans la section de l'est, les résultats du sondage ont été encore plus surprenants : là, nous avons trouvé onze sols dont les deux premiers plus élevés, de chaux battue, appartiennent à la *domus ecclesia* de l'époque romaine la plus tardive, tandis qu'à partir du troisième pavement en basalte, nous arrivons déjà au Ier siècle; dans l'épaisseur du sol, nous avons en effet trouvé une marmite hérodienne. Sous le pavé, il y a un quatrième sol en terre battue très noire; c'est sur lui que reposait le fond de la marmite hérodienne. A partir du quatrième pavage, il y a une succession, avec brefs intervalles, de quatre sols avec sol de chaux blanche; nous avons trouvé dans leur épaisseur des fragments de lampes hérodiennes. Ces quatre pavements en sol de chaux battue (du cinquième au huitième) constituent les signes d'une vénération très ancienne de la maison de saint Pierre, remontant selon toute certitude au Ier siècle (pl. XXVI *b*). Sous ces pavements, il y a encore trois autres pavements plus anciens (Ier siècle avant J.-C., Ier siècle après J.-C.) formés de terre battue très noire, due à un long séjour. Fait éloquent, les sols de chaux battue si fréquents dans les niveaux de la salle vénérée ne se rencontrent qu'ici; dans toutes les autres habitations de l'îlot, même dans les pièces dépendant directement de la salle vénérée, les sols anciens sont ou bien en terre battue noire, ou bien en pavés de basalte. Les graffiti trouvés sur le premier pavement témoignent de la dernière évolution dans la vénération de la maison de saint Pierre. Celle-ci, tout en demeurant la même, se vit adjoindre quelques dépendances; mise au centre d'une enceinte sacrée, elle finit par constituer une *domus ecclesia* plus grande. C'est cet édifice dont parle la pèlerine Ethérie dans sa relation [3].

La Domus Ecclesia des Judéo-Chrétiens dans la maison de saint Pierre. — Notre fouille a, non seulement éclairé la basilique octogonale byzantine et révélé l'existence dans le sous-sol de cette dernière des ruines de la maison vénérée de saint Pierre, mais aussi a manifesté

[3] « In Capharnaum autem ex domo apostolorum principis ecclesia facta est, cuius parietes usque hodie ita stant, sicut fuerunt. Ibi paralyticum Dominus curavit. » Cf. P. Baldi, *Enchiridion Locorum Sanctorum*, Jérusalem, 1955, pp. 299, n. 443.

pour la première fois l'existence d'une *domus ecclesia* des Judéo-Chrétiens de Capharnaüm, séparée du reste de la ville par une enceinte sacrée.

Nous avons eu l'occasion de noter comment la vénération de la maison de saint Pierre est déjà attestée au Ier siècle par plusieurs sols de chaux battue. Il n'est donc pas surprenant que, dans le cours des premiers siècles, la vénération de cette maison ou de cette partie de maison se soit de plus en plus manifestée. Quand nous aurons achevé l'étude de tous les détails du monument et de toutes ces trouvailles, il nous sera peut-être plus facile de préciser les lignes maîtresses de l'histoire de cette habitation, mais nous pouvons dès maintenant anticiper et proposer quelques conclusions.

Autour et dans la maison de saint Pierre, comme il ressort de la fouille, la vie ne s'est jamais éteinte jusqu'au moment où, dans la première moitié du Ve siècle, fut érigée la basilique octogonale. Les Chrétiens de la parenté de saint Pierre ont continué à habiter autour de la salle vénérée, laquelle fut conservée comme un lieu éminent en raison des souvenirs évangéliques, et pour la même raison, comme lieu de culte. Cette situation qui avait duré sans changement dans les premiers siècles se développa quand la communauté des Judéo-Chrétiens agrandit ce noyau d'église domestique en adjoignant des annexes dans la partie libre des habitations, c'est-à-dire à l'est, vers le petit vallon qui fut alors comblé; à ce moment, on érigea un atrium devant la salle vénérée et sur le côté nord furent construites des dépendances. Dans la salle même, on construisit deux piliers soutenant un arc en pierre. Parmi les graffiti figurant sur les parois de la salle vénérée, il faut mentionner le nom de Pierre, des formules de prière et la très belle invocation à Jésus-Christ Seigneur.

Toute cette *domus ecclesia* agrandie en relation avec les habitations qui l'entouraient fut incluse dans une belle enceinte sacrée formant un quadrilatère d'environ 27 m sur 27 (avec une irrégularité : le mur oriental atteint 30 m). La seule porte de l'enceinte sacrée était sur le côté sud, vers le rivage. Le mur de l'enceinte sacrée fut bâti avec des pierres de basalte et un enduit excellent; actuellement, le mur est encore préservé jusqu'à la hauteur des pavements de l'église octogonale, mais sur les côtés nord, il s'élève encore un mètre plus haut. Sur le côté ouest, l'enceinte sacrée s'appuie sur des murs plus anciens de maisons, indice que l'îlot s'étendait aussi vers l'ouest.

Pour la première fois dans l'histoire des sanctuaires évangéliques, nous pouvons suivre, grâce à une fouille archéologique, toute l'histoire de l'un d'eux à partir de monuments contemporains du Seigneur. Nous

espérons étendre bientôt nos recherches au sous-sol de la synagogue avoisinante et aux ruines de cette ville que Jésus fit sienne.

Gezer

Communication de William G. Dever. — L'Hebrew Union College Biblical and Archaeological School de Jérusalem a effectué, avec l'aide du Harvard Semitic Museum, une quatrième campagne de fouilles à Gezer, près de Ramlé, du 23 juin au 2 août 1968 [1]. Le Dr W. G. Dever dirigeait le chantier, assisté du Prof. H. Darrel Lance, du Colgate Rochester Divinity School [2].

Chantier I. — La longue tranchée stratigraphique commencée en novembre 1964 fut achevée sous la supervision du Prof. Lance (Chantier I supérieur) et du Dr Joe S. Seger, de Hartford Seminary Foundation (Chantier I inférieur). Cette tranchée, pratiquée à travers les fortifications des pentes méridionales du tell, permit de recueillir des échantillons dans les stratifications et de dater ainsi ces fortifications. On a atteint partout le roc. En tenant compte des couches mises au jour durant cette campagne, 13 et peut-être 14 couches ont été décelées depuis la surface jusqu'au roc; l'épaisseur des débris dépasse légèrement 8 m. Les trois dernières couches atteintes ou complètement explorées durant cette campagne furent deux couches de l'AB I-II et une couche du Chalcolithique ancien. Aucune des constructions dégagées ne présente un intérêt spécial. La couche chalcolithique se présente ainsi : un campement avec fosse à feu et, à côté, sur le lit de roc, des installations pour moudre. En plus des ustensiles communs, on a trouvé quelques spécimens de poterie, couleur crème, de Gezer. Deux bords de bols en basalte, l'un gravé de chevrons, et deux racloirs de silex en éventail constituent un autre lien avec les cultures de Ghassûl-Beersheva. Les coupures dans le roc étaient nombreuses (environ 18) et intéressantes; les marques ordinaires de coupe alternaient avec les surfaces plates et oblongues destinées à moudre qui comportaient, elles aussi, les traces de cupules peu profondes.

[1] Cf. *RB*, 1968, pp. 381-387.

[2] Outre quatre archéologues mentionnés ci-après, le Dr Robert B. Wright, du Gettysburg College, était chargé de la photographie, et Madame Norma Dever du Catalogue; le Dr R. Bullard, de l'Université de Cincinnati, était le géologue de l'expédition, et Madame Evelyn Rattray, de l'Université Americas (Mexico), l'expert pour l'anthropologie, Le Dr N. Glueck et le Dr G. Ernest Wright formaient le comité exécutif du projet, prévu pour une période de dix ans. Aux 29 spécialistes se sont joints, à chaque session de trois semaines, environ 90 étudiants de plus de cent institutions d'enseignement supérieur d'Amérique, d'Europe et d'Israël.

Un problème apparemment résolu cette année est celui de la date de l'énorme tour (15,60 m de large) que Macalister désigne comme faisant partie de son « mur intérieur ». Nous avons atteint le fond de la grande tranchée qui a près de 4,90 m de largeur à sa partie supérieure. On trouva pendant tout le creusement, aussi bien que parmi les pierres de la face interne du mur, de la poterie de la fin du MB II C. La tranchée débute à la surface de la strate 8 du chantier I, notre phase la plus récente du MB II C, étonnamment récente quand on considère que le *glacis* déblayé l'an dernier a été probablement ajouté ultérieurement et doit aussi dater du MB II C. Cette période relativement brève de l'histoire de Gezer a dû être une de ses périodes les plus actives.

Côtoyant le secteur I inférieur, le *chantier* IV, proche de la « porte du sud-ouest » associée au « mur intérieur » du MB II C, était dirigé par le Dr Seger. La tour de la porte, en briques crues, qui flanquait la porte à l'ouest fut examinée en plusieurs endroits. Des murs du RB aussi bien que du Fer I furent trouvés, recouvrant les briques crues de la tour. Déjà connu par le chantier I, on constata que le *glacis* se prolongeait vers l'est le long de la face extérieure de la tour. Plus bas sur les pentes la ligne du « mur extérieur » du RB I a été retrouvée; l'une des tours rectangulaires, construite en moëllons et encastrée dans le mur certainement à une date postérieure, a été partiellement mise au jour. Macalister avait signalé plusieurs de ces tours et les avait attribuées à une reconstruction salomonienne du « mur extérieur », hypothèse à vérifier lors de la prochaine campagne. Le passage de la porte a été repéré, mais les fouilles n'ont pas dépassé l'endroit où s'était arrêté Macalister. Ce passage et d'autres particularités de la porte seront examinés ultérieurement.

Le *chantier* II a été ouvert en 1965 pour étudier le Fer II (non encore attesté), et les niveaux plus tardifs érodés dans le chantier I. Dirigé par le Dr Dan P. Cols, de Lake Forest College, le chantier II a livré une couche hellénistique antérieure à la strate maccabéenne 2 retrouvée ici et ailleurs sur le tell. Il y avait aussi quelques signes d'une occupation perse peu épaisse, bien qu'aucune construction n'ait été retrouvée. On mit au jour des vestiges importants d'une occupation du VII-VIe siècle avant J.-C. (niveau 4 du chantier II), avec des indices d'une destruction mettant fin à cette occupation, probablement lors de la conquête babylonienne de 587-86 avant J.-C. Au-dessous, de maigres vestiges du IX-VIIIe siècle avant J.-C. et l'occupation beaucoup plus impressionnante du Xe siècle avant J.-C. confirment l'image que nous avions déjà obtenue de l'occupation de Gezer au Fer II. Les niveaux les plus bas atteints dans le chantier II nous ramènent à l'occupation

post-philistine de la fin du XIe et du début du Xe siècle avant J.-C. Les niveaux philistins concordent avec les niveaux 4 et 3 du chantier I, atteints seulement à la fin des travaux.

Dans le *chantier* III où se trouve la porte salomonienne (le « château maccabéen » de Macalister) (pl. XXVII), le déblaiement de la moitié occidentale de la porte, entrepris en 1967, a été pratiquement achevé sous la direction du Dr John S. Holladay, de l'Université de Toronto. On mit au jour des ruelles étroites et des restes de bâtiments remontant à l'époque de la fondation de la porte, juste à l'intérieur de l'entrée. Recouvrant le tout, il y avait un important niveau de destruction, avec beaucoup de poterie de la fin du Xe ou des tout premiers débuts du IXe siècle avant J.-C., témoins possibles du raid de Shishak (vers 918 avant J.-C.) qui selon une nouvelle lecture (B. Mazar) mentionne Gezer dans la liste des villes judéennes conquises par lui. En tout cas, l'occupation du secteur de la porte, à la suite de cette destruction au IX/VIIIe siècle avant J.-C., était peu dense. Malgré les longues tranchées de Macalister qui n'ont laissé que peu d'indices, il semblerait, d'après les traces d'un terrible incendie qui a noirci toutes les pierres supérieures et les a même calcinées en plusieurs endroits, que la porte fut détruite à nouveau à l'époque du Fer II; à en juger par quelques tessons de la fin du VIIIe siècle trouvés dans les cendres sous les pierres calcinées, cette destruction peut être attribuée, soit à la conquête assyrienne de 733-722, soit à la campagne de Sennachérib en 701 avant J.-C. Nous avions d'abord pensé que la porte avait été rebâtie avec une double entrée à l'époque du Fer II, comme ce fut le cas pour la porte salomonienne de Megiddo III; mais nous devons plutôt penser pour le moment à l'époque hellénistique. Cette phase coïncide avec la réparation des remparts extérieurs de la porte à l'aide de pierres équarries sur les bords et taillées avec un ciseau plat de 17 mm de large environ; car, en enlevant certaines de ces pierres, on a trouvé scellés sous elles des tessons caractéristiques du IIe siècle avant J.-C., comprenant plusieurs bords de petits bols rouges vernis de cette période. Un résumé assez clair de l'histoire de la porte a été obtenu grâce à une section en gradins effectuée à travers les rues qui traversaient la porte (douze environ) avec les rues plus anciennes, plâtrées, datées généralement du Xe siècle avant J.-C.; de très pauvres sols datant du IXe et peut-être du VIIIe siècle avant J.-C. et au-dessus d'une couche de limon, qui indique un intervalle allant jusqu'au IIIe siècle avant J.-C., quatre rues du IIe et du Ier siècles avant J.-C. A la fin des travaux de cette année, on commença à fouiller la moitié orientale de la porte; bientôt apparut le mur principal oriental d'où

partaient les pieds-droits, au moins l'un d'entre eux. Il est déjà clair que le bâtiment oblique que l'on voit, sur les plans de Macalister, chevauchant la moitié orientale de la porte est, sans aucun doute, hellénistique. D'où l'erreur de Macalister sur la date de la porte. Mais, puisque ni les gens de la période hellénistique ni Macalister n'ont bouleversé les constructions situées sous la porte, le dégagement de 1969 nous donnera des renseignements beaucoup plus précis que ceux que nous avons pu obtenir jusqu'ici dans la moitié occidentale, si ravagée.

Le célèbre « Haut-Lieu » ayant été repéré et les énormes déblais accumulés par Macalister ayant été changés de place durant les brefs travaux d'avril, ce secteur a été dénommé *chantier* V; il a été complètement fouillé sous la direction du Prof. Anita Furshpan, de l'Université de Connecticut. Comme on supposait que Macalister avait enlevé presque tout jusqu'au lit de roc, excepté ce qui entourait la base des dix grandes stèles ou *maṣṣebôt*, nous avons décidé de faire une tranchée dans l'axe principal nord-sud, en approchant de cette section par des tranchées sur l'un ou l'autre des côtés des *maṣṣebôt*. Nous avons pu ainsi tout d'abord isoler les nombreuses tranchées de Macalister et fouiller ensuite avec le plus grand soin le peu qui restait. Fort heureusement, Macalister n'avait pas enlevé tout le sol plâtré primitif associé à la fois aux *massebôt* et au grand bassin (ou socle) de pierre à l'ouest des *maṣṣebôt* 4 et 5 (pl. XXVIII*a*). Le matériel scellé sous le sol était de la fin du MB II, avec trois pièces de céramique indiscutablement à base annulaire; d'où il résulte que l'époque de fondation du haut-lieu se situe très tard dans le MB II C et est contemporaine du « mur intérieur » du chantier I. Deux faits sont à noter : 1° Les sections et le sol de plâtre prouvent que le bassin ou socle et les 10 *maṣṣebôt* sont de la même époque, ce qui influe sur l'interprétation proposée selon laquelle le haut-lieu aurait été un sanctuaire funéraire en l'honneur de plusieurs générations d'ancêtres de tribus ou de communautés. — 2° Le sol plâtré est nettement le premier sol associé à la fondation, de sorte que l'installation ne peut être antérieure à la fin du MB II C. Malheureusement, nous ne savons rien de certain sur les époques ultérieures et l'abandon final du haut-lieu, Macalister ayant enlevé absolument tout ce qui se trouvait au-dessus du niveau de fondation. Toutefois, à en juger avec prudence, d'après tout ce qu'il a entassé pour combler ses tranchées, le tout provenant sans doute du secteur adjacent, il y eut au RB une période florissante, spécialement au RB II avec une petite réutilisation du début de l'époque du Fer I, mais qui ne va en aucun cas plus tard que le xe siècle avant J.-C. Une autre déception est de n'avoir presque pas trouvé d'objets fabri-

qués, cultuels ou autres, sur le haut-lieu, ce qui nous aurait aidé à percer le mystère de sa destination. Une seule jarre mortuaire d'enfant fut trouvée sous la *maṣṣebâ* n° 4, mais elle appartient au MB II A et la coupe montre avec évidence qu'elle n'a aucun rapport avec les *maṣṣebôt* elles-mêmes. Même le grand bassin (ou socle, ou autel) de pierre demeure énigmatique; il n'y a pas de traces de combustion qui indiqueraient un autel, ni de déversoir comme en aurait eu un lavoir ou un bassin. En outre, notre géologue est d'avis que le calcaire est trop tendre pour avoir servi de socle à une *maṣṣebâ* aujourd'hui disparue.

Presque immédiatement sous le niveau de fondation des *maṣṣebôt*, nous avons atteint une accumulation homogène dont le matériel le plus récent appartient à l'AB II; au-dessous deux phases assez claires d'occupation AB I-II; et finalement, le roc, avec ici et là des traces d'occupation du Chalcolithique tardif. Ces niveaux sont extrêmement fragmentaires en raison des tranchées de Macalister et ne présentent aucun intérêt particulier, sauf que la période la plus tardive de l'AB, partout où nous l'avons étudiée, comportait toujours d'épais sols plâtrés qui semblent trop étendus pour des structures domestiques, des petites structures couvertes d'un toit; il est possible qu'ils aient fait partie d'un sanctuaire antérieur à ciel ouvert avec des sols plâtrés comme ceux du haut-lieu, plus tardif. Bien qu'il n'y ait aucune connexion directe — ces niveaux se trouvant en fait à plus d'un mètre au-dessous du sol du haut-lieu, avec un hiatus d'occupation allant de 2 600-1 600 environ avant J.-C. — il reste néanmoins possible qu'il ait existé une longue tradition sacrée dans le secteur du haut-lieu.

Chantier VI. — L'acropole du tell n'a encore jamais été fouillée; on commencera à creuser en avril 1969 (du 6 au 25); il deviendra le chantier le plus important de tous ceux qui seront ouverts par la suite, à partir de l'été 1969, du 22 juin au 1er août.

Yavneh-Yam

Communication de J. Kaplan. — La campagne 1968 des fouilles de Yavneh-Yam [1] a duré du mois d'août au milieu de novembre [2].

Le travail fut mené sur deux secteurs : secteur A, se développant autour de la « grande tranchée » pratiquée en 1965-1967 dans le rempart

[1] Cf. *RB*, 1968, pp. 403-404.

[2] La fouille fut dirigée par le Dr. J. Kaplan pour le compte du Musée des Antiquités de Tel Aviv-Jaffa; Madame Kaplan, MM. I. Roll, A. Yosef, Y. Houri et N. Suffrin y participèrent.

du nord; secteur H, dans la partie méridionale du rempart de l'est qui avait environ 800 m de long et se trouve conservée sur toute sa longueur (cf. pl. XXVIII *b*).

Secteur A. — Plusieurs maigres niveaux d'occupation furent étudiés dans la grande tranchée du rempart nord; ces niveaux sont visibles sur la pente intérieure du rempart et s'étendent vers le sud à l'intérieur de l'enceinte. Les résultats furent comparés avec la série de coupes ménagées à l'est de la « grande tranchée » et en parallèle avec elle. Il en ressort que, depuis le moment de sa construction au MB II B, l'enceinte fut occupée par intervalles jusqu'au RB II (sauf naturellement la zone sud où une tour se développa pour durer jusqu'aux XIVe-XVe siècles après J.-C.).

On poursuivit l'examen du sommet du rempart, en un point où, durant les fouilles de 1967, on avait cru trouver des traces d'un mur de briques. On vit alors clairement que ces traces n'indiquaient aucun mur en briques. D'ailleurs, on n'en trouva point dans les autres sections des remparts, à l'exception du secteur H où l'on découvrit les portes, construites en briques d'argile.

Secteur H. — Ici apparurent deux niveaux superposés d'une entrée flanquée de tours. La porte inférieure (phase III), en briques, appartient au type « triple ». Il reste surtout l'aile gauche avec sa tour à trois compartiments et aussi un mur de revêtement extérieur en blocaille d'une épaisseur moyenne de 4 m. Sur les ruines de cette porte on éleva une nouvelle entrée (phase II), construite aussi en briques. C'est simplement un type « double » et les tours de ses deux ailes ont un plan de base original. La porte elle-même est bien conservée. On peut encore voir les pierres du seuil et les banquettes de chaque côté de la façade. Ces deux portes appartiennent au MB II B.C.

On découvrit des portions d'une porte plus petite (I) sur les ruines de la porte II : c'était une construction en rocaille datant du XVe siècle. Ici, les principaux vestiges sont deux chambres de gardes et un mur de retenue en pierre. Cette dernière porte fut détruite par un grave incendie comme en témoignent les débris.

Jérusalem

Communication de V. Tsaferis. — Trois grottes funéraires de la fin du second Temple dont l'une contenait des ossuaires avec inscriptions ont été découvertes au nord de Jérusalem, à Givat Hamivtar. La grotte aux ossuaires comprend deux chambres funéraires avec des niches (kokhim). Dans l'une d'elles, il y a deux rangées de niches

superposées. On a trouvé de la céramique hérodienne et huit ossuaires. Quelques-uns de ces ossuaires sont ornés de dessins géométriques variés. Sur cinq ossuaires se trouvent des inscriptions en hébreu et en araméen (écriture carrée) qui ont été déchiffrées par J. Naveh. On lit : « Shalom », « Martha », « Yehohanan ben Hezkel (Ézéchiel?) », « Yehonatan Qadar (le « potier ») ». La plus intéressante inscription figure deux fois sur le même ossuaire : sur le côté long, סמון בנה הכלה *Simon bane hekhla*, et encore sur le côté court סמון בנא הכלה. Cette inscription araméenne signifie « Simon, le bâtisseur du Temple » et indique que cet ossuaire contenait les restes d'un homme qui prit part à la construction du Temple d'Hérode. C'est peut-être la dénomination qui servait à le désigner.

Cette découverte rappelle la grotte funéraire monumentale découverte en 1902 sur le mont Scopus, non loin de Givat Hamivtar, et l'inscription qui s'y trouvait : « Nicanor l'Alexandrin qui fit les portes ». Cette grotte funéraire appartenait à une riche et célèbre famille juive. Les portes de Nicanor sont souvent mentionnées dans le Talmud (cf. *Yoma* 38*a*).

Dans l'une des deux autres grottes funéraires, on a trouvé de la céramique de la fin de la période hasmonéenne, et dans la dernière, deux ossuaires non inscrits.

Tel Ashdod

Communication de M. Dothan. — La quatrième campagne de fouilles à Tel Ashdod a débuté le 14 juin 1968 et a duré environ deux mois. Projetée par le Dr J. Swauger (Carnegie Museum, Pittsburg), cette expédition fut dirigée par le Dr M. Dothan. Les plans furent préparés par A. Urweider, et Joan Salkin était chargée du catalogue.

Durant les trois premières campagnes [1], outre l'exploration de la ville basse, les fouilles de la ville haute avaient été entreprises dans les trois secteurs G, H et K. Après la troisième campagne, il devint clair qu'il faudrait élargir les secteurs sur l'acropole pour combler quelques lacunes dans la stratigraphie du RB et de la période philistine, éclaircir le plan de la ville, surtout les fortifications de ces périodes. C'est pourquoi nous avons élargi cette année les secteurs du nord (G) et de l'ouest (H, K) sur la ville haute.

Le secteur G, situé sur le périmètre septentrional de l'acropole, fut fouillé sous la direction de Y. Porath et M. Broshi. Une partie des

[1] Cf. *RB*, 1967, pp. 78-80.

anciennes fortifications appartiennent à la première partie du RB II (strates 17-14). Elles comprenaient une partie d'une forteresse qui avait duré bien des siècles avec seulement quelques modifications mineures dans le plan. Des portions de deux murs parallèles furent mises au jour. Le mur de clôture nord de la construction fortifiée avait été emporté par les eaux le long de la pente du tell. Des murs à angle droit avec eux formaient une cour et une série de pièces. Cette forteresse avait été bâtie en briques crues plâtrées, et l'un de ses murs était conservé jusqu'à une hauteur de 3 m. Au dernier niveau du RB II (strates 15-14), cette construction a pu devenir une tour, ou même une tour de porte. Lors de la destruction de ce niveau, les murs à angle droit avec la tour furent détruits, et seuls les murs intérieurs, parallèles, demeurèrent avec leur compartimentage intérieur (strate 13). Des bâtiments et des installations avaient été érigés en dehors de ces murs. Cette destruction et les changements qui s'ensuivirent sont en rapport, comme le prouvent les trouvailles, avec l'arrivée et l'installation de la première vague des « Peuples de la mer ». Dans le niveau suivant (12), nous constatons des changements frappants dans les fortifications. Elles consistent principalement en deux murs parallèles qui, bien que fondés plus tôt, ont alors été élargis. Ces murs ne forment plus désormais partie de la tour ou de la forteresse, mais semblent avoir été des murs à casemates. On n'a découvert qu'une petite section de ces murs (environ 13 m de long); des fouilles ultérieures pourront faire la preuve décisive qu'il s'agit d'un mur à casemates. Diverses installations trouvées dans les chambres à l'intérieur du mur à casemates comprenaient une baignoire en céramique, sans doute appartenant à une installation comprenant un fourneau ou un four. Sur les sols, on a trouvé beaucoup de vases de céramique philistine et divers objets en pierre, métal, os et ivoire, ainsi que des outils pour filer et tisser, des scarabées et un fragment de stèle égyptienne.

Dans le niveau suivant (11), lui aussi philistin, des bâtiments s'élevaient au-delà du mur du nord : les fortifications presque rasées n'étaient donc plus utiles. Avec la destruction de ce niveau, il se produisit un net changement dans le niveau suivant (10). Un mur massif apparaît avec une structure ressemblant à un contrefort faisant saillie. D'après les objets, ce niveau appartient à la fin du XIe ou au début du Xe siècle av. J.-C.

On peut résumer la stratigraphie et les modifications dans les fortifications du secteur G de la façon suivante :

a) Deux structures fortifiées, la dernière étant probablement celle d'une tour, ou d'une tour de porte, du RB II (strates 17-14).

b) Destruction de la partie extérieure de la tour; un double mur en relation avec l'installation des Peuples de la mer (strate 13).

c) Changement de ce mur en un mur à casemates, dans le niveau principal philistin (12).

d) Affaiblissement des fortifications au cours du XIe siècle (strate 11).

e) Transformation des fortifications à la fin du XIe ou au début du Xe siècle en un mur massif, probablement avec des contreforts.

Le secteur H (fouillé sous la direction de A. Mazar assisté par J. Riber) est situé sur la pente ouest de l'acropole. Nous espérions y trouver les fortifications de la cité cananéenne; il n'en fut rien, sans doute à cause de l'érosion de la pente. D'après la coupe faite à l'ouest du principal secteur fouillé, il semble que la ville du RB s'étendait plus loin qu'on ne le pensait. La profondeur des niveaux de cette période est plus grande qu'en d'autres secteurs (environ 4 m). Le premier âge du Fer est représenté par quatre niveaux d'occupation, comme dans le secteur G; mais ici, il y a trois niveaux philistins dont le dernier se divise en deux phases. Au-dessus du dernier niveau du RB II se trouve une installation des Peuples de la mer (voir ci-après), en partie sur une couche de cendres et de destructions, en partie directement sur les constructions de la période précédente. On a découvert dans ce niveau (13) une construction aux grandes dimensions (10 m × 13), déjà en partie fouillée lors de la campagne précédente. Elle se compose d'une cour et de quelques pièces, et a pour clôture, d'un côté, un double mur. Entre celle-ci et les bâtiments qui sont au nord d'elle court une rue datant probablement du RB et qui dura jusqu'à la fin du Fer II. Dans le niveau philistin suivant (12), il convient de mentionner un petit bâtiment en forme d'abside dont une partie était bâtie en sous-sol; sa destination est encore obscure, bien qu'il puisse être un élément d'une construction plus vaste (pl. XXIX *a*). Le dernier niveau philistin (11), le plus riche, était divisé en deux phases. A ce niveau appartient une partie d'un rempart(?) d'au moins 4 m de large. Une rue centrale séparait deux groupes de larges édifices.

En même temps que la poterie philistine habituelle dont on a trouvé une grande variété, un groupe de tessons du niveau philistin le plus bas offre un intérêt spécial. Ces tessons diffèrent de la céramique philistine habituelle par la couleur de l'argile et la méthode de cuisson. Leur décoration présente une ressemblance frappante avec la céramique mycénienne III C I, spécialement celle qui a été trouvée à Sinda (Chypre) où elle a été mise en relation avec les Peuples de la mer. Une telle poterie fut sans doute apportée de Chypre à Ashdod par les premiers colons des Peuples de la mer. Si cette supposition d'une connexion

entre cette céramique et la céramique mycénienne III C I est exacte, il y aurait là un témoignage important, au point de vue chronologique et physique, sur les origines et la date de la première vague des Peuples de la mer à Ashdod (pl. XXIX *b*, *c*, *d*).

Avec la destruction de la ville philistine, au début du xe siècle av. J.-C., l'aspect du secteur change. La poterie philistine décorée caractéristique disparaît et, dans le niveau suivant (10), un nouveau plan de ville est manifeste. Une nouvelle céramique apparaît, polie à la main sur engobe rouge, avec décoration noire sur un fond rouge poli.

Le secteur K fut fouillé sous la direction du Dr H. Kee, assisté par Dina Kastel et R. Gardiner. Durant cette campagne, le secteur fut élargi et approfondi. Dans les diverses phases de la couche hellénistique (4), il a été possible de distinguer différents niveaux. Dans une couche inférieure (5) fut mise au jour une partie du plan d'un large édifice qui a pu servir de centre administratif pendant la domination perse. Dans les trois couches du Fer II (correspondant aux quatre couches de la ville basse) allant du xe siècle av. J.-C. jusqu'à la conquête de la ville par Nabuchodonosor, il a été possible d'examiner la planification urbaine d'Ashdod. Une rue, avec un canal de drainage au centre, conduisait vers l'ouest. Les façades des maisons donnant sur cette rue étaient bâties sur fondations de pierres, tandis que le reste des murs était bâti sur des fondations de briques. Les trois niveaux de la rue, l'un sur l'autre, indiquent les trois couches de la période.

Des groupes de céramique furent trouvés sur deux des sols des maisons bordant la rue; ils datent des destructions successives de la ville, probablement par Psammétique et Nabuchodonosor. Parmi des vases qui sont d'une grande importance pour déterminer la chronologie des niveaux, les objets de la période perse doivent être spécialement mentionnée. Ils comprennent quelques poteries grecques, telles que la poterie à dessins noirs et rouges. Cette dernière et quelques poteries plus anciennes du VIIe siècle attestent le renouveau des relations entre Ashdod et le monde égéen après une interruption de 500 ans.

Khalit-el-fûl

Communication de W. G. Dever. — Une nécropole et une installation du MB I ont été découvertes durant l'automne 1967. L'auteur de ces lignes avait remarqué un grand nombre de pots et de bronzes chez un antiquaire de Jérusalem et avait appris que ces objets provenaient du village de Simiyeh, à 13 km à l'ouest d'Hébron. Le site ancien,

appelé de nos jours Khalit-el-Fûl, est situé à un kilomètre au sud-ouest du village; il s'étend sur la crête et les pentes méridionales du Djébel Qu'aqir. Les villageois prétendent avoir pillé plus de 150 tombes. Trois semaines de travail au mois de novembre ont confirmé l'existence dans ce secteur d'un grand cimetière, ainsi que celle d'autres cimetières dans le voisinage. Dans le premier cimetière (« cimetière B »), on a trouvé deux tombes intactes; douze tombes pillées par les villageois ont été redégagées. On dégagea ensuite sept tombes partiellement pillées et quatre tombes intactes des « cimetières C et D », situés plus haut sur les pentes. La découverte de l'installation sur la crête de la chaîne de collines fut le point de départ de recherches qui ont abouti à la découverte, entre autres choses, de plus d'une douzaine d'amas de pierres ou *tumuli*, de nombreuses grottes qui semblent avoir été habitées, et de ce qui paraît être un dolmen. Deux des grottes ont livré de grandes quantités de poterie MB I, et comme la poterie de surface était presque exclusivement MB I, les objets ont été provisoirement classés MB I; des fouilles plus complètes auront lieu l'an prochain.

Les fouilles ont repris du 22 août au 12 novembre 1968, sous l'égide de l'Hebrew Union College Biblical and Archaeological School de Jérusalem, sous la direction du Dr W. G. Dever (aussi dessinateur), assisté du Dr J. Landgraf. Le Dr B. Elmo Scoggin et M. Dean Moe surveillaient le chantier; M. T. A. Rosen a pris les photographies.

On a commencé par travailler en trois secteurs : 1° Le « cimetière B », le plus grand cimetière; 2° le « dolmen »; 3° un des grands *tumuli*. Un relevé magnétique des terrasses supérieures du « cimetière B » avait été préalablement exécuté par M. Hesse, du CNRS (Prospection de géophysique archéologique). Toutefois, malgré les anomalies qui avaient indiqué la présence possible d'au moins seize puits de tombes, le déblaiement jusqu'au roc ne donna aucun résultat. L'effort fut alors porté sur les trois terrasses inférieures. En commençant là où les villageois s'étaient arrêtés de piller, nous avons pu découvrir et dégager 18 nouvelles tombes. La plupart étaient du genre déjà connu : puits rond avec une chambre unique, ronde ou ovale, bien que deux d'entre elles eussent deux chambres. Les chambres et leur contenu étaient en parfait état de conservation; il n'y avait pour ainsi dire aucun effondrement des plafonds, et les pierres de fermeture étaient si bien scellées (souvent au plâtre) que peu d'eau s'était accumulée dans les chambres. Fait particulièrement heureux puisqu'il nous a permis de récupérer dans un certain nombre de tombes des éléments de squelettes MB I les mieux préservés trouvés jusqu'à ce jour. L'opinion commune était

qu'à cette époque on n'inhumait qu'une seule personne à la fois; mais comme en témoigne el-Fûl, il est clair que deux, trois et même parfois quatre personnes ont été inhumées dans une seule chambre. Toutes les sépultures étaient des réinhumations, et les squelettes disloqués; quelques petits os manquaient; les crânes ainsi que les os longs étaient négligemment éparpillés dans la chambre. Fait curieux, il s'y mêlait souvent quelques os de mouton, parfois même la plus grande partie du squelette, mais eux aussi complètement désarticulés. Une grande tombe contenant deux adultes était flanquée de deux très petites tombes à puits, chacune avec le crâne et les os longs d'un enfant d'un an ou deux. Plusieurs coupes faites à travers la terre tassée dans les chambres mortuaires et le sol vierge au-dessus du roc, ont fourni des indices précieux sur la méthode employée pour tailler ces chambres. L'analyse des traces laissées par les outils montre qu'on s'est servi de plusieurs instruments dont le ciseau, le petit pic à pointe et l'herminette. Les tombes ont aussi livré les types habituels de céramique, allant d'une à huit pièces dans une seule chambre (pl. XXX *a*). Deux lampes à bec unique, du type seulement connu jusqu'ici à Lakish et à Megiddo (4 échantillons) et que l'on croyait typologiquement beaucoup plus tardif, furent trouvées dans des tombes scellées à côté des lampes caractéristiques à quatre becs. On trouva aussi trois bronzes, deux petits poinçons ou épingles et un poignard.

On décida de dégager une grande superficie des tombes déjà pillées par les villageois, pour déterminer si leur disposition régulière était intentionnelle, ce qui pourrait indiquer qu'elles ont toutes été creusées en même temps. On dégagea donc 39 tombes disposées le long de cinq terrasses sur les pentes inférieures; on en dressa le plan et on les photographia. Elles semblent toutes avoir été disposées au moins à la même époque, car il y a peu de cas de tombes empiétant l'une sur l'autre. Le plan, la disposition et l'orientation se ressemblent de façon frappante. Trois d'entre elles comportaient des motifs ressemblant à des échelles gravées sur le linteau et les pieds-droits des entrées; deux autres avaient, sur le côté, des portes-miniatures, décorées des mêmes motifs. Entre autres détails intéressants, signalons plusieurs couchettes excavées dans la paroi pour recevoir les corps, des niches à lampes et autres.

Le « dolmen » est devenu de plus en plus énigmatique au cours des travaux. La pierre principale (environ 3 m sur 2,50 m, et 0,50 m d'épaisseur) reposait à l'origine sur son extrémité, comme le suggéreraient des traces en forme de cupules, ou bien servait de table placée sur quatre « piliers » à peu près carrés, trouvés brisés non loin de là. Sous

cette pierre, il y avait un puits de 2,50 m de diamètre s'enfonçant dans le roc à une profondeur de 3,50 m. Un mur de pierres bien construit de 2,75 m de hauteur s'élevait sur un tiers de sa hauteur. Au fond, une entrée conduisait à une grande caverne sur le sol de laquelle on a ramassé quelques tessons de la fin du chalcolithique. Nous sommes enclins à dater le « dolmen » du MB I, mais cette date n'est pas tout à fait justifiée.

Le premier tumulus déblayé avait environ 15 m de diamètre et 3 m de haut. On trouva un mur extérieur de bordure et un mur intérieur entourant une chambre centrale dans laquelle, déportée sur le côté, il y avait une tour d'environ 2,50 m de diamètre. Mise à part une assez abondante céramique datant le monument du MB I, on n'a rien trouvé d'autre. Pour pouvoir le dater par le carbone 14, nous avons pris des échantillons de charbon de bois, trouvés sous une épaisse couche de cendres au fond de la tour. Sous les niveaux de fondation de ce tumulus et n'ayant apparemment aucun rapport avec lui, se trouve une construction MB I rectangulaire, plus ancienne, avec des débris de céramique, des silex et des outils de pierre en surface. A l'extérieur de cette construction, il y a quelques marques en forme de cupule dans le lit de roc, avec à côté une fosse à feu revêtue de pierres. Dans les fentes du roc, on releva des traces d'une faible occupation de la fin du chalcolithique.

Un deuxième tumulus, de 1 m de haut et de 6,50 m de diamètre environ, fut ensuite dégagé. Le seul détail caractéristique est un mur d'appui fait de gros blocs de pierres. L'intérieur ne comporte aucune chambre, mais seulement de petits cailloux et quelques tessons MB I.

Plusieurs douzaines de grottes qui ont dû être habitées, d'après les indices relevés sur les terrasses situées devant elles, ont attiré notre attention. L'une d'elles, située près d'un grand tumulus, a été complètement dégagée. Deux chambres en composent l'intérieur; l'une pouvait servir de chambre à coucher, et l'autre de magasin. La terrasse est entourée d'un mur de protection percé d'une ouverture. On y a trouvé deux bacs en pierre, plusieurs cupules et une grande jarre à provisions enfoncée dans la terre (pl. XXX *b*). On a récupéré beaucoup de céramique, ainsi que des outils en pierre et plusieurs lames de silex « cananéennes » parfaites. Ici aussi, deux phases d'occupation ont été observées avec un léger intervalle entre elles.

L'un des derniers sondages pour trouver des tombes sur les pentes orientales de la chaîne de collines ne nous donna aucune autre tombe; mais les amas de poteries juste au-dessous de la surface, qui nous avaient attirés dans ce secteur, nous conduisirent à un four de potier

dans un état presque parfait de conservation. Fait en terre-cuite, il n'a plus que 0,60 m de haut; il mesure 1,50 m sur 1,25. Les murs latéraux sont creux et communiquent à chaque extrémité avec une pièce de chauffe, orientée de manière à capter les vents dominants et à les utiliser comme soufflerie forcée. Le four a été souvent réparé et nous avons pu distinguer au moins neuf époques d'utilisation. L'abondante poterie qu'il renferme et qui l'avoisine rendent indiscutable sa date, MB I.

Les riches trouvailles de céramique sur ce site ajouteront beaucoup au *Corpus* de cette période, surtout dans le répertoire domestique. En général, on peut dire que la poterie se rapproche beaucoup de celle du locus 1529 de Lakish et du niveau H-I de Tell Beit Mirsim, sites distants seulement de quelques kilomètres. Il y a cependant un certain nombre de types nouveaux, et des types à peine connus sont présents en grand nombre. Si les tombes contribuent à nous faire mieux connaître cette période, les indications concernant l'installation sont encore plus importantes, étant donné qu'on n'a fouillé jusqu'ici qu'une seule installation représentative de la même période, celle de Har Yeruḥam au sud de Beersheva (encore inédite).

Lakish

Communication de Y. Aharoni. — Une deuxième campagne de fouilles[1] a été effectuée à Tel Lakish durant le mois d'août 1968 pour le compte des universités de Tel Aviv et de la Caroline du Nord, sous la co-direction des Prof. Y. Aharoni et B. Boyd. Le but de ces fouilles était de contrôler la stratigraphie du « temple solaire » et d'examiner les niveaux plus anciens dans son voisinage. On a trouvé des tessons d'époque hellénistique dans les tranchées de fondation de ses murs, ce qui confirme les conclusions du précédent examen. Au sud du temple, on a découvert une partie d'un édifice avec une rangée de colonnes carrées; il semble que ce soit le seul édifice hellénistique dans le voisinage; il ressemble à la « structure à piliers » du sud-ouest, fouillée par l'expédition britannique.

L'exploration des niveaux plus anciens a continué dans la cour du temple, dans une section située sous le sol de son *hekal*, dans les deux pièces attenant au *debir*, et vers le sud et l'ouest du temple. En quel-

[1] Cf. *RB*, 1968, pp. 401-402. Un rapport préliminaire plus détaillé de la première campagne a été publié dans *IEJ*, XII, 1968, pp. 157-169. L'auteur y prouve que le « temple solaire » attribué hypothétiquement à l'époque perse n'est certainement pas antérieur à l'époque hellénistique.

ques points, la fouille a atteint les niveaux du RB. Comme dans les secteurs fouillés par l'expédition britannique, on a aussi reconnu ici une lacune dans l'occupation, aux XIIe-XIe siècles, entre la destruction des niveaux de la dernière cité cananéenne et les fondations de la première installation israélite (niveau V). D'autre part, on ne peut plus admettre avec les premiers fouilleurs que la partie nord du tell était pratiquement inhabitée pendant la période israélite, car au voisinage du temple, on a découvert quatre niveaux du Fer, tout comme dans les autres parties du tell (niveaux II-V). Des trouvailles particulièrement riches, comprenant des impressions de sceau royal à quatre ailes, ont été faites en quelques pièces du niveau III qui fut apparemment détruit par Sennachérib en 701.

Sous le temple hellénistique, une large rue d'époque israélite a été découverte; elle montait d'est en ouest dans la direction de l'acropole. Des deux côtés, il y avait des maisons, des magasins et divers ateliers. La rue fut créée au niveau IV (IXe siècle av. J.-C.) et fut plusieurs fois repavée pendant l'époque du Fer. Sous la partie occidentale du temple hellénistique, la rue s'élargit et devient une sorte de square ou de place ouverte, limitée à l'ouest par un mur massif de soutènement. C'est apparemment l'angle nord-est de l'acropole, construite au niveau IV. La terrasse est en partie détruite et ses bords sont érodés.

Pour le Xe siècle av. J.-C., les plus importantes découvertes dans ce secteur sont un haut-lieu et un sanctuaire, retrouvés en partie sous le temple hellénistique et en partie immédiatement à l'ouest. L'ancien sanctuaire consiste en une pièce rectangulaire d'environ 3 m sur 4, avec des murs plâtrés entourés de banquettes, avec une *bamah* s'élevant à l'angle occidental. Dans le secteur de la *bamah*, en partie sur les banquettes, en partie tombée à terre, a été découverte une riche collection d'objets cultuels (pl. XXXII *a*) incluant un « autel à cornes » en pierre, quatre brûle-parfums en céramique et beaucoup d'autres objets comme des coupes, des lampes, des cruchettes, des bols lustrés à la main, des marmites, etc. Le sanctuaire fait partie d'une vaste construction; son plan n'a cependant pas pu être établi avec certitude, car il est en partie recouvert par la terrasse du niveau IV.

Le haut-lieu se trouvait au sud-est du sanctuaire. Sous le niveau du sol de la pièce située au sud du *debir* du temple hellénistique, une grande pierre dressée a été trouvée, aplatie d'un côté et arrondie de l'autre côté; c'est sans doute une *maṣṣebah*. Juste en face d'elle, il y avait les restes brûlés d'un tronc d'arbre, peut-être une *asherah* (pl. XXXI *a*). Non loin de là, on a trouvé quelques fosses contenant des *maṣṣebôt* brisées et des pierres avec des cavités.

La découverte du haut-lieu et du sanctuaire du xe siècle av. J.-C. permet de considérer comme très probable que la construction du temple à l'époque hellénistique était fondée sur une ancienne tradition israélite et que ce temple tardif était aussi juif.

Tel 'Aitun

Communication de V. Tsaferis et G. Edelstein. — Une nécropole voisine de Tel 'Aitun (coord. : 1432-0998), site du Bronze et du Fer, au sud-est de Lakish, a été fouillée de mars à mai 1968 sous la direction de V. Tsaferis et G. Edelstein, et plus tard de T. Dothan et D. Ussishkin. On a découvert une tombe du RB qui contenait des centaines de vases en céramique, des ustensiles en bronze, des bijoux et beaucoup de vases chypriotes importés. Plusieurs dizaines de personnes semblent avoir été enterrées dans cette tombe. Une série de tombes avait été taillée dans un escarpement à plusieurs centaines de mètre du tell proprement dit. En chacune, un puits étroit avec des marches menait vers le bas jusqu'à une chambre funéraire, longue et resserrée, avec de grands arcosolia des deux côtés. L'une de ces tombes contenait une quantité surprenante d'objets, son plafond s'étant effondré anciennement. Les offrandes de la première période avaient été entassées d'un côté sur une pile de deux mètres de haut. Les sépultures de la seconde période étaient encore *in situ* dans les arcosolia. Comme la céramique des deux périodes est substantiellement identique, il semble que celles-ci soient très rapprochées dans le temps; toute la céramique semble appartenir au xiie siècle av. J.-C. Quelques vases sont typiquement de style philistin du xiie siècle (pl. XXXI *b*). Les autres offrandes et objets personnels comportaient des bijoux de bronze, des pointes de flèches en bronze, des perles, etc. L'un des cadavres avait sur la poitrine un collier de bronze avec trois sceaux en pierre.

Un peu plus loin, sur la même crête, il y avait encore deux tombes appartenant manifestement à la même époque que les précédentes. L'une avait été pillée dans l'antiquité, sauf pour quelques rares objets. Parmi les objets de la seconde période, il y avait une cruche noire qui ne peut être antérieure au xe siècle av. J.-C. La tombe avait un plan régulier avec des arcosolia comme ceux qui sont mentionnés ci-dessus. L'autre tombe avait la forme d'un rectangle irrégulier avec cinq arcosolia. Les cadavres et les objets avaient été remués; les anciens pillards avaient laissé un riche assortiment de couteaux de bronze, divers ustensiles et des bracelets en fer (ceux-ci sont de la première

période). La céramique était aussi très abondante, entassée sur le sol; tout à fait homogène, elle peut être datée des xe-ixe siècles av. J.-C.; celle de la fosse aux ossements est plus ancienne, fin du xie siècle av. J.-C.

Un groupe de tombes du ixe et du viiie siècles a été découvert dans la vallée au nord du tell. Toutes, taillées dans le roc, ont été pillées. Leur plan ressemble à celui des tombes décrites ci-dessus. L'une est ornée de grossiers bas-reliefs d'animaux variés. De chaque côté de l'entrée, à l'intérieur, il y a des lions; un certain nombre de têtes d'animaux, difficilement identifiables, sont visibles à l'intérieur de la tombe. Le style comporte des indices d'une influence phénicienne.

Une autre tombe, unique en son genre et datée de la fin du iiie siècle ou du début du ive siècle ap. J.-C., est taillée dans le rocher avec une cour extérieure et neuf marches menant à une cour intérieure, située à 4 m en contrebas. La pierre servant de porte, d'un mètre de diamètre, a été trouvée *in situ*. La chambre funéraire est rectangulaire, avec cinq arcosolia; entre ces derniers se dressent des pilastres cannelés jusqu'au plafond. Certains éléments de l'architecture ont été peints. Des graffiti représentant des hommes et des animaux sont visibles surtout autour des arcosolia. Ils comprennent des guerriers tenant des tridents (ou des épées) et des boucliers, et un cavalier (pl. XXXII *b*). Au-dessus des arcosolia sont griffonnés des formes carrées et, une seule fois, un bateau. Au-dessus de deux arcosolia se trouvent des inscriptions grecques mentionnant les noms des défunts. La tombe a été pillée dans l'antiquité.

Lac Sirbonis

Communication de M. Dothan. — Commencée en 1967 [1], l'exploration du lac Sirbonis, situé le long de la Méditerranée entre el-Arish et Port Saïd, s'est poursuivie à la fin d'octobre 1968 sous la direction du Dr Dothan, avec la collaboration de Y. Olami, Y. Perk, D. Bahat et Y. Shapiro. L'expédition avait son quartier général à Nahal Yam et traversait chaque matin le lac en bateau vers le mont Casius (Ras Kasrun) et la rive opposée qui longe la Méditerranée. Il s'agissait de relever exactement les sites découverts un an plus tôt, de les situer sur la carte et de rechercher d'autres sites. Deux sites (I et III) précédemment découverts, furent ainsi exactement localisés. Parmi les

[1] Cf. *IEJ*, XVII, 1968, pp. 279-280; *Eretz-Israel (W. F. Albright Volume)*, IX, 1968, pp. 48-59 (en hébreu).

sites nouvellement découverts, deux sont situés à l'est du mont Casius. Les plus anciennes trouvailles, en ces deux sites, remontent à l'époque du Fer I. Deux autres sites ont été découverts tout près de Mat-Iblis, sur la rive méridionale du lac Sirbonis. La plupart des trouvailles, sur ces sites, sont du Fer II; mais quelques-unes remontent au Fer I. Ces installations le long du rivage ressemblent à celles de la bande de terre qui avoisine le mont Casius. Il semble probable que ces installations consistaient principalement en campements de tentes et en abris qui n'ont laissé derrière eux que de maigres traces de leur existence, comme aujourd'hui encore dans le voisinage du mont Casius, beaucoup de familles bédouines tirent leur subsistance de la pêche et d'une agriculture primitive.

Contrairement à l'impression que laissent les cartes, les secteurs du long de la côte sont faciles à traverser; étant donné les ressemblances existant dans les trouvailles et les possibilités de communication, il semble qu'il y ait toujours eu des relations entre la « route de la mer » et les abords du mont Casius.

Tell Ta'annak

Communication de Paul W. Lapp. — La troisième campagne de fouilles à Ta'annak a eu lieu du 4 juin au 10 août 1968 [1], avec une équipe de 34 professionnels et 15 techniciens; on a fait travailler en moyenne 185 ouvriers. Cette campagne était centrée principalement sur la stratigraphie de l'âge du bronze des aires précédemment ouvertes dans le quart sud-ouest du tertre, au sud du « Westburg » de Sellin [2]. Les fouilles furent en outre étendues sur la pente méridionale où le théâtre des fouilles fut triplé en surface, au nord-est du tell où Sellin avait découvert son « Nordostvorwerk » et enfin en SW 7-7. En général, les strates de l'âge du bronze ont produit des constructions plus intéressantes et des trouvailles plus riches que les strates du Fer précédemment fouillées.

Ancien Bronze. — Sur la pente méridionale du tell, on a pu mieux comprendre les quatre phases des remparts de l'Ancien Bronze analysés dans les campagnes précédentes (pl. XXXIV). On peut les assigner chronologiquement à une période comprise entre ces deux limites :

[1] Comme les deux premières campagnes (cf. *RB*, LXXI, 1964, pp. 240-246; LXXV, 1968, pp. 93-98), cette expédition était une « joint-expedition » de l'Université Concordia et de l'American School of Oriental Research in Jerusalem.

[2] Pour la localisation, voir le plan d'ensemble du tell, pl. XXXIII.

après le début de l'AB II — avant la fin de l'AB III, la poterie de Khirbet Kerak, en faible quantité, étant associée aux deux dernières phases. Voici comment on peut caractériser ces quatre phases du rempart : Phase I, rempart massif de pierres, épais de 4,20 m, bâti sur le roc; il semble bien qu'au coin sud-ouest du tell, ce rempart se repliait en formant un angle aigu [3]. Dans la phase II, le rempart est repris, avec mêmes dimensions, mais cet angle est remplacé par un tracé incurvé, en retrait au nord. Dans ces deux premières phases, le rempart avait une tour saillante un peu à l'est de l'angle. Dans la phase III, on a surélevé la ligne de défense sur le même tracé et on l'a épaissie considérablement en la chaussant, à l'intérieur et à l'extérieur, par d'épais talus faits de *ḥuwwar* rapporté, qui ont enseveli le plus ancien tracé (I) et la tour. Le talus extérieur était retenu à sa base par un solide revêtement de pierres bâti en gradins et recouvert d'un enduit plâtré qui se prolongeait sur une partie de la pente du tell; il était en outre consolidé dans sa partie supérieure par un autre élément semblable qui servait en même temps de ligne de défense avancée. Entre cette dernière et la ligne de défense principale (i. e. l'ancien tracé du rempart II, repris et surélevé) courait un chemin de ronde qui, dans ses derniers temps d'utilisation, était une rue, joliment plâtrée. Dans la phase IV, nouvelles modifications dans cette partie vulnérable de l'enceinte : une tour massive de 20,5 × 9,85 m est bâtie « à cheval » sur l'ancien tracé de la ligne de défense en son point le plus faible (l'ancien angle, devenu courbe). A cette tour massive de la phase IV est associé un nouveau talus de pente assez rapide (20 à 25°) revêtu d'une couche de *ḥuwwar*; ce talus recouvre entièrement les éléments défensifs extérieurs de la phase III. Il est tentant de voir dans ces phases successives quelque chose de l'origine et de l'évolution ancienne du « glacis » si caractéristique de la Palestine du MB II.

Quant à la ville de l'AB II, deux petites portions ont été fouillées dans les aires SW 5-1, 6-1, 7-1 et SW 1-7, 1-8, 1-9. Dans ces deux aires, deux phases principales d'occupation étaient séparées par une destruction importante. Tout suggère qu'il s'agit de maisons d'habitation *(domestic occupation)* : banquettes, sols et murs plâtrés, fours, ustensiles divers (poterie, outils de silex, d'os ou de métal).

Moyen Bronze-Récent Bronze. — Les fouilles dans le quart sud-ouest du tell ont apporté quelque lumière sur le développement de la ville dans la période MB IIC-RB I. Le seul indice d'une occupation quelconque au MB IIB provient de céramique trouvée dans des remplissages très

[3] Cet angle n'a pas pu être mis en évidence, car il a été noyé dans la masse des constructions postérieures.

mêlés : il n'est pas impossible que des fouilles dans d'autres parties du tell révèlent une occupation plus substantielle au MB IIB, mais les indices recueillis en 1968 rendent très douteuse une telle supposition.

Assez tôt dans le MB IIC (*ca* 1650-1600 avant J.-C.) un groupe apparaît à Ta'annak qui se met à construire en pierres dans les débris des remparts de l'AB. Mais bientôt après, vers le bord occidental du tell, au sud du « Westburg », une grande surface fut nivelée grâce à un remblai, et des constructions y furent élevées selon un plan soigneusement conçu. Sur le rebord ouest du tell, deux pauvres murs parallèles suivent la ligne de l'ancien rempart AB; à 15 m à l'est, une rue rectiligne (nord-sud) est établie, bordée de boutiques ou ateliers délimités par deux murs parallèles (4 m d'intervalle) et des murs de refend; la bande de 11 m comprise entre ces deux paires de murs est encore divisée par un autre mur parallèle et des salles sont formées par des murs de refend dont quelques-uns sont à des intervalles irréguliers, tandis que d'autres se prolongent tout droit depuis le double mur extérieur jusqu'au double mur le long de la rue. Ces grands murs transversaux peuvent être considérés comme délimitant un îlot (« insula »). Un autre îlot semblable à été fouillé à l'est de la rue.

Pendant que ces îlots demeuraient en usage, on transforma la paire de murs du côté ouest : chacun des deux fut rebâti plus épais, en grandes pierres (un exemple typique : 90 × 65 × 60 cm) et des murs de refend *liés* aux deux lignes parallèles achèvent de donner à cet ensemble le caractère d'un rempart à casemates (pl. XXXV). Cette phase du rempart est associée à un glacis recouvert d'une couche tassée de *ḥuwwar*, le mur extérieur des casemates étant posé sur cette couche.

Les précédentes campagnes avaient montré qu'une destruction massive avait eu lieu à la fin du MB IIC. Des indices semblables ont apparu pendant cette campagne, mais ce qui était plus frappant, c'est que plusieurs des bâtiments avaient survécu à la destruction dans un état encore utilisable et qu'ils furent bientôt, en fait, rénovés et réparés. Ainsi, ce qu'on avait appelé « late Bronze I Building » est apparu désormais comme une remise à neuf de l'îlot compris entre les casemates et la rue qui demeura elle-même en usage au RB I. Les bâtiments secondaires situés juste au sud du « Westburg » semblent avoir été en usage sans interruption pendant la transition MB IIC-RB I.

Le trait le plus frappant des îlots du MB IIC, ce sont les quelque 57 sépultures associées à ces îlots, immédiatement sous les sols. Elles ne sont pas aussi sophistiquées que les sépultures dans les ilots contem-

porains trouvés à Megiddo, mais elles montrent une plus grande variété et indiquent une certaine richesse. Il y avait 49 sépultures individuelles et 8 sépultures multiples, comprenant au total 66 individus : 38 bébés de moins de deux ans; 16 enfants de 3 à 12 ans; 8 individus de plus de 12 ans, et enfin 4 d'âge indéterminé. Les bébés étaient généralement ensevelis dans des jarres, mais occasionnellement dans une fosse simple ou tapissée de pierres, entre des lignes de pierres bien posées, et il y a un exemple d'un puits étroit conduisant à une petite chambre où deux bébés étaient placés symétriquement sur les deux côtés. Les enfants et adultes étaient enterrés soit dans de simples fosses le long des murs ou, moins communément, quelque autre part à l'intérieur d'une pièce, soit dans des fosses ovales tapissées de pierres, soit entre deux lignes parallèles de pierres, soit dans des fosses couvertes de dalles incorporées au pavement de la salle, soit enfin dans des tombes à puits qui rappellent les sépultures contemporaines « extra muros ». La sépulture la plus riche était celle d'une femme (pl. XXXVI) elle portait deux boucles d'oreilles en or, une bague d'argent à l'annulaire de la main gauche, un collier de pierres semi-précieuses et une fibule d'argent; on avait disposé auprès d'elle deux cruchettes, une petite jarre, une lampe, une portion de mouton et un astragale de porc; sa tête, légèrement dolicocéphale, avait été protégée par un grand tesson de jarre. La plupart des sépultures sont à dater du MB IIC, quelques-unes du RB I.

De l'ensemble des découvertes faites à Ta'annak pour cette période MB IIC — RB I, on peut constituer un faisceau d'indices concernant la population responsable de cette installation : ce sont autant de « nouveautés » (types de construction, plan d'urbanisme, rempart à casemates, sépultures « intra muros ») qui suggèrent un groupe de nouveaux venus, probablement assez aisés (grands bâtiments, richesse relative des tombes) qui ont pris possession d'un site inoccupé. Si l'on accepte l'hypothèse communément admise que le rempart à casemates a son origine en Anatolie orientale, on reconnaîtra que tous ces traits conviennent à l'image traditionnelle que l'on se fait des envahisseurs Hyksos.

Deux installations d'eau. — On a découvert dans les îlots du niveau du RB I deux installations intéressantes en rapport avec l'approvisionnement en eau. C'est d'abord et surtout le « Puits du RB I » (pl. XXXVII) situé en SW 5-4 (cf. pl. XXXIII) juste à l'ouest de la rue. Il fut aménagé après le début de l'occupation RB I et ne fut en usage que pendant le premier tiers du xve siècle avant J.-C. Un puits carré d'environ 1,45 m s'enfonce verticalement à 7,40 m de pro-

fondeur (dont 4,14 m en maçonnerie au-dessus du banc rocheux). Au fond de ce puits vertical, une entrée soigneusement taillée en arc dans la paroi rocheuse (pl. XXXVII, section CC) donne accès à un tunnel descendant comportant deux volées de marches et l'amorce d'une troisième. L'interprétation la plus vraisemblable est que l'opération, qui avait pour but d'atteindre la nappe d'eau par une galerie souterraine a avorté à cet endroit : dans la chambre méridionale, on voit encore la trace des essais faits en tous sens, probablement pour trouver un banc de roc que pourraient entamer les outils alors en usage. Ayant échoué dans le projet primitif, on transforma l'installation tout entière (y compris le puits vertical) : grâce à un enduit, elle devint un réservoir d'eau.

L'autre installation intéresse une citerne qui avait été fouillée en 1963 et qui était en relation avec un bâtiment et une cour du xe siècle av. J.-C. En démolissant le puits d'accès de cette période, on découvrit que cette citerne avait été aménagée bien plus tôt, au RB I, avec des bassins de décantation dont l'enduit était encore conservé.

Ces deux installations hydrauliques montrent clairement que déjà au début du RB on savait faire des enduits imperméables, contrairement à l'opinion traditionnelle selon laquelle de tels enduits n'avaient été connus qu'au début de l'âge du Fer.

Age du Fer. — Les campagnes précédentes avaient montré qu'après un abandon couvrant la plus grande partie (sinon la totalité) du RB II, il y avait eu une importante occupation au XIIe siècle avant J.-C. Durant la campagne de 1968, on a pu reconnaître en SW 7-7, une portion d'un rempart de plus de 4,25 m d'épaisseur qui fut construit dans le second quart du XIIe siècle sur la même crête que les remparts plus anciens. Il est possible que ce même rempart soit resté en usage jusqu'à la fin de l'époque du Fer.

On pense avoir des indices que la rue bien tracée au MB IIC a été encore réutilisée au XIIe siècle. Au bord de cette rue, en SW 5-8, on a examiné une maison qui a connu trois états successifs au cours du XIIe s.; sa seconde phase était la mieux préservée : elle comportait des pièces sur trois côtés d'une cour peut-être partiellement couverte. Un trait remarquable est le « mur à piliers » qu'on retrouve aussi dans la dernière phase de cette maison. L'examen de cette maison a permis, rétrospectivement, de mieux comprendre la « maison au drain » précédemment découverte en SW 3-25 et à laquelle on est retourné pendant la saison de 1968. Cette maison pourrait bien avoir été à l'extrémité sud de la même rue et avoir présenté le même plan d'ensemble que la maison étudiée ci-dessus, avec des pièces sur trois côtés

d'une cour, les pièces de l'ouest et du nord étant également limitées par des « murs à piliers » auxquels sont associés des auges et des petits bassins.

Mais il est curieux de remarquer que la région fouillée, si densément habitée à la période MB IIC — RB I, est à peu près inoccupée au XIIe siècle; cette région était pleine de fosses à détritus qui avaient été creusées (parfois profondément) au cours du XIIe siècle. L'aire ou les aires d'habitation de l'époque du Fer seraient ailleurs sur le tell : il en a certainement existé, sans quoi on ne comprendrait pas la raison d'être de l'ouvrage extérieur du nord-est.

Le seul travail de fouille entrepris en dehors du chantier principal du sud-ouest eut pour objet de contrôler les données de Sellin et, si possible, d'éclaircir et de dater ce que Sellin appelait « Nordostvorwerk ». Pour comprendre la situation de cet ouvrage, il faut se rappeler que le tell de Ta'annak, du côté nord, a comme deux étages : l'épaule nord, qui domine brusquement la plaine d'Esdrelon, forme une sorte de plateau qui, à son tour, est dominé par la crête du tell proprement dit. Or, cet « ouvrage avancé » est situé au pied de la pente du tell et non à l'extrémité nord du plateau; fondé sur le roc, ses faces extérieures sont faites de beaux blocs taillés (d'ailleurs réutilisés) et l'intérieur est rempli de pierres grossièrement équarries et de blocaille. Il semble faire partie, comme une tour saillante, d'une ligne secondaire de muraille établie au pied de la pente du tell (le rempart principal étant évidemment au-dessus, au bord du tell). Il a été bâti tard dans le IXe siècle. Mais à la même époque remonte aussi une très vaste esplanade qui a connu deux phases très rapprochées dans le temps (la première : un dallage de pierre; la seconde : épaisse couche de *ḥuwwar* tassé) et qui s'étend jusqu'à l'extrémité nord du « plateau ». Cette esplanade peut être comprise comme une « place d'armes » où pouvaient avoir lieu des combats quand les défenseurs faisaient une sortie contre des assaillants; elle obligeait aussi toute personne s'approchant des murailles du côté nord à marcher à découvert sous la surveillance des gardes postés sur la tour (« Nordostvorwerk ») et sur la crête des remparts.

L'objet le plus remarquable trouvé au cours des fouilles américaines provient d'un dépôt de boue datant de la fin du Xe siècle avant J.-C. dans une citerne effondrée, en SW 2-8. Cet objet (pl. XXXVIII) est certainement contemporain du matériel cultuel trouvé dans un « bâtiment cultuel » fouillé en 1963 et de « l'autel à encens » découvert par Sellin. Il est assez remarquable qu'on ait pu le reconstituer si complètement, quand on pense qu'il a été jeté au fond d'une citerne,

d'une hauteur de 10 m, et qu'il a été écrasé par des tonnes de rocher effondré. Ce « socle », haut de plus de 50 cm, est constitué de quatre parois d'argile mal cuite. La base est ouverte; le haut est couronné d'un bassin peu profond. Trois faces sont ornées de reliefs disposés en quatre registres superposés. La quatrième face est sans ornement, mais percée de trous comme on en trouve aussi sur les trois autres faces se combinant avec les images en relief.

Au registre inférieur, une Astarté nue, saisissant les oreilles de deux lions; les protomes de ces lions se projettent en haut relief sur la face avant du socle, tandis que leurs corps sont en moindre relief sur les deux autres faces (les côtés) du socle.

Au second registre, une paire de sphinx ailés. Leur apparence féminine et leur chevelure suggèrent leur identification comme « chérubim ».

Au troisième registre, la scène traditionnelle des deux chèvres broutant à un arbre de vie stylisé est flanquée par une seconde paire de lions semblable à celle du premier registre. Ce motif est virtuellement identique à celui qui apparaît sur le registre inférieur du « Raücheraltar » de Sellin.

Au quatrième et dernier registre, les trois faces du socle sont identiques : au centre de chaque face apparaît un jeune bovin surmonté d'un disque solaire ailé. Les angles sont formés, en relief très saillant, par ce qui semble être une colonne (ou un chapiteau) à volutes.

Considéré individuellement, chaque registre ressemble aux orthostates ou aux colonnes qui flanquent l'entrée des temples syriens. Le bovin peut être la représentation ou la monture de la divinité d'un temple déterminé avec lequel le culte de Ta'annak était en liaison, le disque ailé étant le symbole de cette divinité. Malheureusement ce symbole est trop fluant et d'usage trop varié pour qu'il permette d'identifier avec assurance une divinité déterminée. Quoi qu'il en soit de son attribution cultuelle, la fonction de ce socle ne semble pas avoir été celle d'un brûle-parfum, car il n'y a aucune trace d'encens ni de brûlure de sa période d'utilisation. En fait, les trous ménagés dans les parois doivent probablement être considérés comme les survivances des fenêtres des « socles-maisons » connus pour des périodes plus anciennes. On peut considérer cet objet comme un socle cultuel, probablement pour des libations.

Un rapport préliminaire plus détaillé et plus technique de la campagne de 1968 paraît dans *BASOR* **165**, pour Octobre 1968.

RECENSIONS

Geschichte der israelitischen Religion (De Gruyter Lehrbuch), par G. Fohrer. 21 × 14; xv-435 pp. Berlin, W. de Gruyter, 1969. — Prix : DM 32.

La personnalité et la compétence reconnue de G. Fohrer font de cette publication un événement important. Dans son Introduction, pp. 7-8, l'auteur définit son propos : faire l'histoire de la religion d'Israel comme celle d'une religion entre les autres, sans porter de jugement théologique ni avoir de souci apologétique. C'est autre chose qu'une théologie de l'Ancien Testament décrivant un message qui se développe à travers tout l'Ancien Testament et qui le dépasse. Il est bon que cette distinction nécessaire ait été clairement exprimée, car les deux choses ont été souvent confondues. Mais on est heureux d'apprendre (Préface, p. v) que Fohrer espère nous donner dans quelques années une « Théologie de l'Ancien Testament » : il sera extrêmement intéressant de voir la même « matière » traitée par le même auteur sous deux « éclairages » différents (un philosophe scolastique parlerait d'objet matériel et d'objet formel). Cette étude historique se fonde sur les conclusions de la critique littéraire et les développements de ce livre courent souvent parallèlement aux exposés de Fohrer dans sa réédition, entièrement transformée, de l'Introduction à l'Ancien Testament de Sellin [1]. Elle suppose aussi, nous le verrons, une interprétation historique des traditions bibliques.

Fohrer décrit l'histoire de la religion d'Israel comme rythmée par cinq « impulsions » : 1° le Yahvisme mosaïque; 2° la monarchie; 3° le prophétisme; 4° la théologie deutéronomiste; 5° les prophètes exiliques et le début de l'eschatologie. Avant l'adoption du Yahvisme (pp. 11-53), les ancêtres d'Israël, pasteurs de petit bétail de souche araméenne, avaient une religion de clan. Chaque clan avait son dieu, le « dieu du père ». Ces pères, les « patriarches » dont la tradition n'a retenu que quelques-uns, étaient les bénéficiaires d'une révélation, les fondateurs d'un culte, peut-être aussi des guides inspirés, si l'on considère la place que les traditions patriarcales font aux songes, aux promesses, à l'état semi-extatique qui accompagne les théophanies (p. 27, où le rapprochement avec le *kâhin* arabe paraît être trop poussé). Cette religion des clans nomades s'est modifiée lorsqu'ils se sont installés en Palestine. Avec la sédentarisation, le dieu des pères s'est fixé à des sanctuaires existants et a été identifié à El, ce qui a entraîné divers emprunts à la religion cananéenne. Fohrer se représente cette installation en Canaan comme l'arrivée successive des clans des Patriarches au xive siècle av. J.-C., puis des clans d'Israël au xiiie siècle, en quatre blocs correspondant aux deux femmes et aux deux concubines de Jacob; le groupe de Moïse, sur lequel nous allons revenir, n'est arrivé qu'à la fin du xiiie siècle au plus tôt. Cette hypothèse historique domine l'exposé de Fohrer sur l'origine et l'implantation du Yahvisme.

[1] E. Sellin-G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament*, 10e éd., 1965.

1re *impulsion : le Yahvisme mosaïque* (pp. 53-113). On retrouve ici l'opposition que Fohrer, dans des travaux récents [1], a élevée contre des thèses généralement acceptées. Ces critiques sont justifiées, mais les conclusions qu'il en tire ici pour l'histoire religieuse paraissent moins légitimes. Les traditions sur l'Exode et sur le Sinaï ne sont pas indépendantes, et Moïse est original dans les deux. Mais Moïse est le chef d'un groupe mélangé qui n'a rien à voir avec les tribus israélites installées en Canaan, pas même avec la « maison de Joseph », car l'histoire de Joseph en Égypte est un conte inventé pour établir un lien entre la tradition patriarcale et Moïse. Il n'y a pas eu de « descente en Égypte ». Né en Égypte, Moïse a rapporté de Madian la croyance en un dieu Yahvé et la promesse d'une terre et il a conduit son groupe hors d'Égypte. Il l'a conduit d'abord à Cadès, dont le sacerdoce (les Lévites) a adopté le Yahvisme, puis à la montagne de Yahvé, probablement dans le nord-ouest de l'Arabie. Moïse meurt en Transjordanie et le groupe, privé de son chef, passe le Jourdain et répand le Yahvisme, d'abord dans les tribus de la Palestine centrale. Moïse est, comme les Patriarches, le dépositaire d'une révélation, le fondateur d'un culte et le guide inspiré d'un groupe nomade. Sa religion ressemble donc à celle des clans préisraélites, mais elle contient un noyau créateur qui en fait une nouvelle foi. Yahvé (= « Il est », au sens d'une existence active) est un dieu unique, qui n'est pas attaché à un lieu mais qui accompagne le groupe auquel il est uni et dont il réclame un culte exclusif. Il n'a plus guère que le nom de commun avec le dieu de la montagne madianite que Moïse avait reconnu. La relation entre Yahvé et le groupe n'est pas une « alliance », car *berît* n'a pas ce sens, mais signifie soit l'obligation que Yahvé prend lui-même sous la forme d'une promesse, soit l'obligation qu'il impose à l'homme. Le parallélisme avec les traités hittites de vassalité est illusoire. Le culte est sans image dès l'origine; le sacrifice existe, sous la forme du sacrifice immolé, mais il n'a pas l'importance qu'il aura plus tard, où d'autres formes s'ajouteront. L'arche ne semble pas avoir appartenu au groupe de Moïse; elle est plutôt un meuble cultuel du groupe arrivé en Palestine avec Josué. Elle n'est ni le trône ni l'escabeau de la divinité, elle est un réceptacle, dont le contenu est incertain. Mais le premier groupe yahviste avait une tente vide, qui servait pour les oracles. Le droit apodictique n'est pas une particularité d'Israël, ni du Yahvisme; les trois premiers commandements du Décalogue peuvent remonter à Moïse.

Le Yahvisme, apporté tardivement par le groupe de Moïse, adopté d'abord par la « maison de Joseph » et répandu par l'action missionnaire des Lévites. est devenu la religion des tribus israélites vers le milieu du XIIe siècle av. J.-C. Josué, qui n'a aucun lien historique avec Moïse, a fait accepter Yahvé par sa tribu, ou par le groupe des tribus du centre de la Palestine : c'est le sens original de *Jos.* XXIV. Fohrer rejette la théorie d'une Ligue sacrale des tribus ou d'une amphictyonie. A l'époque des Juges, le Yahvisme se développe et cette religion de nomades s'adapte aux conditions de vie en pays agricole. La *berît* du Sinaï n'est plus qu'un fait du passé, sans influence sur la vie; la Pâque n'est plus célébrée; la tente disparaît. Plus sérieuse est la confrontation avec la religion cananéenne; l'influence du milieu cultuel de Canaan ne peut être assez soulignée, malgré certaines réactions de défense. L'existence d'autres dieux est reconnue; la religion d'El, identifié

[1] G. Fohrer, *Ueberlieferung und Geschichte des Exodus*, 1964; *Das sogenannte apodiktisch formulierte Recht und der Dekalog*, dans *Kerygma und Dogma*, XI, 1965, pp. 49-74; *Altes Testament — « Amphiktyonie » und « Bunde »*, dans *TLZ*, XCI, 1966, col. 801-816, 893-904.

déjà avec le dieu du clan, se fond avec celle de Yahvé. En revanche, Baal devient peu à peu le rival de Yahvé, ce qui n'empêche pas des emprunts à son caractère et à son culte. Le culte, célébré dans des sanctuaires multiples, est entre les mains des prêtres et des lévites, qui sont deux classes distinctes, bien qu'on voie mal ce qui les particularise. Les traditions religieuses des divers groupes se combinent. Les Patriarches et Moïse sont reliés entre eux par l'histoire de Joseph; Moïse et l'installation en Canaan sont mis en continuité par la figure de Josué. Ces traditions ne sont pas le développement d'un « credo historique »; celui-ci suppose les traditions existantes.

Cette section apparaîtra comme la plus neuve de tout l'ouvrage. Il est paradoxal qu'ayant revalorisé le rôle historique de Moïse contre les négations ou les doutes de beaucoup de critiques récents, Fohrer ne le considère que comme accidentellement rattaché aux origines d'Israël. Il est paradoxal aussi qu'ayant revendiqué l'unité de la tradition de l'Exode-Sinaï, il tranche si nettement les liens qui unissent celle-ci à la tradition des Patriarches d'une part, à celle de la conquête d'autre part. Le caractère romancé de l'histoire de Joseph est incontestable, mais cela n'entraîne pas qu'elle n'ait aucun fondement historique : l'histoire générale et les documents égyptiens rendent très vraisemblable la venue en Égypte et l'installation dans le Delta de certains groupes qui venaient de Palestine. Il n'y a pas de raison suffisante pour rejeter la tradition d'après laquelle ces groupes comprenaient, au moins, des éléments de la future « maison de Joseph ». Ces éléments se retrouvent dans le groupe que Fohrer reconnaît comme étant sorti d'Égypte sous la conduite de Moïse. Il n'y a aucun texte ni aucun indice qui permette de distinguer deux entrées successives, en Canaan, de la maison de Joseph et du groupe de Moïse. Il faut accepter la tradition qui souligne à la fois la continuité et le contraste entre la religion patriarcale et le Yahvisme mosaïque.

2e *impulsion : la royauté* (pp. 114-222). L'exposé reste ici plus proche des positions communément admises et je ne signalerai que certains traits particuliers. Dans le transfert de l'arche à Jérusalem par David, Fohrer ne voit pas un rattachement au passé : c'est la transformation de l'arche en un symbole dynastique et, par sa liaison avec Yahvé, la transformation de Yahvé en divinité d'État. La religion subit une grosse influence cananéenne : David est le successeur religieux des rois de Jérusalem; un pas de plus est accompli sous Salomon par la construction du temple; le syncrétisme est complet au milieu du VIIIe siècle av. J.-C. et les réactions sous Asa, Josaphat, Joas et Jéhu l'ont seulement retardé. En dehors des capitales, le peuple du pays reste plus fidèle au Yahvisme, mais il succombe finalement. Sous la domination assyrienne s'ajoute l'influence des cultes étrangers; mais cette influence, motivée politiquement, n'a pas laissé d'influence durable.

L'idéologie royale d'Israël ne peut pas être assimilée simplement à celle de l'Ancien Orient, comme on l'a soutenu (Engnell, Cock, Widengren). Le Yahvisme rend impossible la divinisation du roi. D'après Fohrer, son titre de « fils de Dieu » n'est pas une formule d'adoption, mais une légitimation juridique. Dans la pratique religieuse, l'ancien Yahvisme survit et empêche l'adoption de pratiques cananéennes qui lui sont opposées. La conscience nationale et religieuse s'exprime alors dans les deux grands ensembles narratifs de l'Hexateuque : J et E. Ce qui est fondamental, c'est la foi en l'élection d'Israël et aux promesses qui légitiment la possession du pays. Yahvé dirige l'histoire d'Israël, mais cette notion d'un dieu qui est maître de l'histoire comme il est maître de la nature n'est pas particulière à Israël comme on le dit souvent. La doctrine de l'élection est antérieure au

Deutéronome; elle ne s'exprime pas par une « alliance ». De fait la notion de *b^erît*, quel que soit le sens exact du mot, ne joue aucun rôle entre l'époque nomade et celle du Deutéronome. Ce qui domine, c'est la notion de « peuple de Dieu ».

3e *impulsion : le prophétisme* (pp. 222-296). G. Fohrer a déjà beaucoup écrit sur les Prophètes [1] et on lira avec un particulier intérêt la synthèse qu'il présente ici; je ne puis entrer dans les détails. On assiste alors à une renaissance du Yahvisme mosaïque, qui ne se fonde pas (ainsi von Rad) sur les traditions de l'Exode, de David et de Sion mais qui a sa source dans le mystère d'une expérience personnelle. Les Prophètes utilisent les traditions pour leur propos, et leur interprétation de l'histoire n'est pas une « histoire du salut », c'est autant une « histoire du jugement ». Ils font une critique du culte, de l'injustice sociale, de l'État et de sa politique. Ils purifient la religion en sublimant la magie, le ritualisme, le nationalisme, la « sagesse ». Ils ont élevé le Yahvisme à un état complet de « haute religion » et, de la religion d'un peuple, ils ont fait une religion mondiale.

4e *impulsion : la théologie du Deutéronome* (pp. 296-312). C'est la suite du mouvement précédent. L'impulsion est donnée par la réforme de Josias, qui se rattache au Deutéronome primitif. La théologie deutéronomiste est dominée par trois idées : l'unicité de Yahvé, la « jalousie » de Yahvé, l'amour de Yahvé. Toute la vie de l'homme est soumise à la volonté aimante et exigeante de Yahvé. Le Deutéronome reprend la conception de l'alliance comme promesse-obligation. Il développe la théologie de l'élection, *baḥar*. La purification et la centralisation du culte sont dirigées contre les infiltrations cananéennes et étrangères. Les règles, théoriques, de la « guerre sainte » ont la même intention. Bien que la réforme de Josias n'ait été effective que peu de temps, la théologie du Deutéronome a eu une influence profonde et durable sur la religion d'Israël pendant et après l'Exil. L'école deutéronomiste d'avant l'Exil est responsable de l'élaboration du Deutéronome à partir de l' « Urdeuteronomium ». Elle a eu peu d'action sur la rédaction du Pentateuque, de *Genèse* à *Nombres*, et sur celle de *Samuel*, davantage sur *Josué* et *Juges*. Elle a été surtout active dans la rédaction des *Rois*, dont la plus grande partie a été écrite entre la réforme de Josias et sa mort. Fohrer n'admet pas qu'il y ait eu une « histoire deutéronomiste » (Noth).

Pendant l'Exil, la religion populaire de Palestine, malgré de petits groupes restés fidèles, est plus cananéenne que yahviste. En terre d'exil, au contraire, le Yahvisme se fortifie en réaction contre le milieu ambiant : à défaut du temple, on a des écoles de religion, d'où naîtront les synagogues; certains rites gagnent en importance : circoncision, jeûnes, cérémonies de pénitence, observances alimentaires. La Loi acquiert un rôle dominant. Cela n'exclut pas certaines influences babyloniennes, puis perses (l'image du monde, l'angélologie). Le Deutéronome est alors réédité et la Loi de Sainteté reçoit sa forme finale.

5e *impulsion : la prophétie exilique et le début de l'eschatologie* (pp. 313-363). Avec Ézéchiel et le Deutéro-Isaïe (qui ne marque pas le sommet du prophétisme mais le début de sa décadence) commence l'eschatologie avec la distinction des deux « temps ». Le mouvement se continue après l'Exil, où se manifestent deux tendances : le mouvement prophétique-eschatologique et le mouvement sacerdotal-théocratique. La prophétie eschatologique est, d'après Fohrer, une réinterprétation du message des grands prophètes d'avant l'Exil; mais elle a simplifié ce

[1] Ses commentaires sur *Ézéchiel*, 1955, et sur *Isaïe*, 1960-1964, son travail sur *Élie*, 1957, et les articles rassemblés dans *Studien zur alttestamentlichen Prophetie*, 1967.

message en particularisant la notion de Dieu et elle l'a faussé en réservant le salut pour Israël, la condamnation pour les autres peuples. C'est ici que Fohrer traite du messianisme. Il ne retient en effet que 11 (12) textes messianiques entre *Is.*, IX, 1-6 et *Za.*, IX, 9 s. (il écarte en particulier *Gen.*, III, 15; *Is.*, VII, 14; *Ps.*, XXII, 19 et les Chants du Serviteur); ils sont tous postexiliques. Le messianisme n'est pas au centre de l'eschatologie; il ne dépend pas d'une idéologie royale. L'espérance messianique est née après l'Exil dans des cercles restreints et elle n'a pas eu d'abord une grosse influence.

Un dernier chapitre (pp. 363-402) considère l'époque postexilique tardive, dont les témoins principaux sont Malachie, l'Écrit Sacerdotal, Néhémie (sous Artaxerxès Ier) et Esdras (sous Artaxerxès II), le Chroniste, une bonne partie des Psaumes, enfin Daniel. Je ne retiendrai que deux points. Le rôle d'Esdras est considéré comme fondamental pour le temps qui suivit : il a éloigné la religion du prophétisme; ce n'est pas une nouvelle forme du Yahvisme, c'est un premier pas vers une religion nouvelle. Avec Daniel, l'apocalyptique prend la suite de l'eschatologie. Le monde devient le théâtre de la lutte entre Yahvé et les puissances du mal. La relation personnelle entre Yahvé et l'homme fait place au combat entre Yahvé et ses opposants (Satan, l'Adversaire) pour la possession de l'homme. Aussi apparaît, en *Dan.*, XII, 2, la croyance en la résurrection : les morts eux-mêmes ne sont pas soustraits à la souveraineté de Dieu. La foi d'ici-bas se mue en une foi de l'au-delà. C'est le début d'une nouvelle religion.

Dans sa Préface, Fohrer dit qu'il s'est arrêté à l'époque marquée par les derniers livres de l'Ancien Testament et qu'une histoire de la religion juive est préparée par J. Maier. Ceci appelle deux remarques. A la différence du théologien, l'historien des religions (et nous avons vu que Fohrer faisait clairement la distinction) n'est pas limité par un canon des Livres Saints, que ce soit celui de la Synagogue ou celui de l'Église. Il doit utiliser toutes les sources de la littérature religieuse. Ici, en dehors de deux longues citations de *Ben Sira*, il n'y a que quelques références accessoires à ce livre et aux livres des *Maccabées* (deutérocanoniques = apocryphes), aucune référence, si je ne me trompe, aux apocryphes = pseudépigraphes. Cependant d'autres deutérocanoniques et certains apocryphes sont à peu près contemporains du livre de *Daniel* ou antérieurs à lui. Ceci entraîne une autre remarque. Le dernier livre en date du canon hébreu, *Daniel*, n'est pas un terme d'une époque de l'histoire religieuse, il est le premier témoin d'un nouveau courant, celui de l'apocalyptique. Il est illusoire d'établir une division chronologique nette entre une « religion israélite » et une « religion juive » et je doute que J. Maier commence après *Daniel* l'histoire de la religion juive qu'il prépare. Avec plus de raison, on fait commencer le Judaïsme avec Esdras (cf. d'ailleurs ici p. 369). Encore faut-il tenir compte des préparations de l'époque de l'Exil et du Retour. Au vrai, il n'y a pas de coupure dans le temps, il y a une évolution, qui suppose une continuité foncière.

Quoi qu'il en soit, l'exposé personnel et vigoureux de G. Fohrer s'impose à l'attention des biblistes et, après l'avoir lu, on attend avec encore plus d'intérêt et de curiosité, la théologie de l'Ancien Testament qu'il nous promet.

R. DE VAUX, O.P.

Le plus beau chant de la création. Commentaire du Cantique des Cantiques, par Daniel Lys (Lectio Divina, 51). 21,5 × 13,5; 310 pp. Paris, Éditions du Cerf,1968. — Prix : 40 F.

Si le commentaire d'A. Robert sur le *Cantique des cantiques* est sans aucun doute celui qui présente sous sa forme la plus habile et la plus acceptable la thèse allégorique [1], le commentaire de D. Lys est celui qui tente de récupérer au maximum les éléments positifs des diverses interprétations : érotique, dramatique, typologique, allégorique et cultuelle. C'est dans sa sexualité même que le Cantique serait révélation de Dieu; à la fois sexuel et sacré, ce livre démythiserait l'éros païen en décrivant l'amour humain à la façon des chants profanes égyptiens [2], mais aussi sur le modèle de l'amour de Dieu pour son peuple, puisqu'en fin de compte, cette Alliance constitue elle-même dans une autre dimension la démythisation fondamentale de la hiérogamie (p. 53). Prenant l'amour au sérieux, le Cantique en ferait un témoignage à l'amour de Dieu (p. 142), tandis qu'il le décrirait à la fois dans le langage de l'Alliance et dans le langage hiérogamique [3]. « L'union du garçon et de la fille reflète l'amour de Dieu pour Israël et la réponse qu'Israël doit lui donner » (p. 98). Ainsi se trouverait résolue l'énigme du Cantique.

Dans ce livre hardi que D. Lys a bien voulu me dédier, je trouve deux conclusions auxquelles j'avais abouti pour ma part et qui me semblent désormais acquises: 1° le Cantique est un écrit « savant » et non populaire [4]; on ne peut le considérer comme un recueil de chants d'amour folkloriques, une simple anthologie; 2° le Cantique contient un certain nombre de thèmes et d'expressions qui appartiennent au langage de l'Alliance dans les prophètes et le reste de la Bible. Mais voici le dilemme : tandis que, pour les allégoristes, l'amour divin serait décrit dans le langage de l'amour humain, pour D. Lys, l'amour humain est ici décrit dans le langage de l'amour divin. Que penser de cette dernière théorie?

Pour mettre en relief l'unité foncière du livre dans cette perspective originale qui rejoint, par l'insistance mise sur l'amour pur, les interprétations de R. Gordis et J. Winandy, D. Lys doit multiplier les explications « symboliques ». S'il est vrai que Jérusalem est mentionnée huit fois, et Sion une fois, que d'autre part, « Sulamite » (VIII, 1) pourrait être une abréviation de « Jérusalémite [5], beaucoup de toponymes et de noms propres devraient s'entendre dans un sens symbolique. Voici quelques exemples : filles de Jérusalem — filles élégantes; filles de Sion — filles de la capitale; rideaux de Salomon — rideaux somptueux; attelages de Pharaon — attelages de luxe; Saron — plaine; Tour de David — Tour de Chéri; Talpiot — Mamelons à Bouche (!); Engaddi — Font aux Biquets, (!). Il est vrai que certains noms résistent et ne peuvent avoir qu'un sens géographique (Liban, Galaad, Heshbon, Damas, Carmel). Inversant l'hypothèse de Robert proposant par exemple de voir dans les seins de la fille l'Ébal et le Garizim, D. Lys pense que la fille est décrite d'après la Terre Sainte [6]. Le « mont emmyrrhé » *et* (?) la « colline

[1] Cf. A. Guillaumont, dans *RHR*, CLXVII, 1965, p. 199.

[2] On a remarqué que l'olivier n'est jamais mentionné dans le Cantique, alors qu'il apparaît si souvent dans le reste de la Bible comme arbre de Canaan.

[3] Cf. pp. 70, 95, 112, 119, 129, 142, 165, 180, 207, 213, 237, 243, 283, etc. Voir aussi D. Lys, *Notes sur le Cantique*, dans *VT Suppl.*, XVII, 1969, pp. 170-178.

[4] Cf. pp. 94, 112, 127, 193, 218, 238, etc.

[5] Comme Salem, de Jérusalem, dans le midrash de *Gen.*, XIV, 18 et *Ps.*, LXXVI, 3 (cf. M. H. Segal dans *VT*, XII, 1962, pp. 476 et 488).

[6] Et non l'inverse (cf. pp. 187, 195, 222, 229, 235, 265).

encensée » seraient les deux seins (p. 175). Ainsi, pour éviter l'allégorisation, l'A. refuse de donner aux noms propres si nombreux dans le Cantique leur sens habituel et verse dans une interprétation symbolique souvent obscure aux résonances érotiques plutôt gratuites. N'est-ce point faire violence au texte et oblitérer gravement la couleur palestinienne et biblique du Cantique?

On sait le désarroi des exégètes devant les « monts de *beter* » (II, 17) et les « chariots d'Ammi-nadib » (VI, 12). Pour D. Lys, ces « monts séparés » seraient les seins de la fille, comme les « monts embaumés » de VIII, 14, les « faons », les « grenades », les « pousses de la gorge » (VI, 11; ou « du palmier »; cf. *Nomb.*, XXIV, 6; *Job*, XXIX, 18), les « grappes d'un cep » et les « pommes d'amour » (VIII, 14). S'il en est ainsi, on peut se demander pourquoi le poète use ici d'une expression aussi obscure. Il ne pouvait ignorer l'usage de *beter* dans les deux autres passages de la Bible, *Gen.*, XV, 10 et *Jér.*, XXXIV, 18 ss. où le contexte parle de l'Alliance. Serait-ce encore ici un cas d'utilisation du langage de l'Alliance? Y aurait-il un jeu de mot entre *berit* et *beter?* En tout cas, l'exégète ne devrait pas ignorer la tradition juive attestée par les Targums et le rabbinisme, sans doute à un stade déjà assez ancien[7] : les lecteurs juifs ne pouvaient manquer de faire le rapprochement entre ces trois textes bibliques et ils n'y ont point manqué. On peut faire une critique analogue au sujet de l'interprétation proposée pour VI, 12; incapable de donner un sens acceptable au texte reçu, D. Lys le corrige et traduit ainsi : « Je ne connais pas mon propre moi : il me rend timide (littér. : il fait de moi timidité, *morek* [8]), fille de nobles gens! » Cette correction n'est-elle pas commandée par l'interprétation d'ensemble ici proposée et donc par un a priori? Il est au surplus difficile de mettre VI, 11 sur les lèvres du garçon, étant donné que c'est certainement la fille qui parle dans VI, 12. Une allusion au célèbre épisode de la translation de l'arche à Sion ne me paraît pas ici impossible; elle a du moins le mérite de respecter le texte reçu. Mais n'est-on pas alors obligé d'admettre une intention allégorisante chez l'auteur du Cantique?

Avec ingéniosité, D. Lys cherche à retrouver l'unité profonde des diverses péricopes, et sa tentative ne manque pas d'intérêt. Le Cantique présenterait d'un bout à l'autre une tension constante vers l'unité de deux êtres qui s'aiment. Dans le premier chant, « Elle et Lui » (I, 2-II, 7), la bergère basanée par son travail en plein soleil est aimée par un berger, son « chéri » (?) qui est pour elle un roi; elle a négligé son propre corps, « sa vigne », on ne sait trop pourquoi, et ses frères l'ont « tannée » (?). Une telle interprétation évite toute allusion à une infidélité ou à un châtiment, mais j'avoue qu'elle me demeure obscure. Il est par ailleurs inexact de dire que, si le peuple de Dieu est souvent comparé à une vigne, ce n'est jamais dans un contexte de symbolisme conjugal, à part *Ps.*, CXXVIII, 3 et *Is.*, V (p. 76). En effet, *Jér.*, II, 20 parle de prostituée juste avant de parler de vigne (v. 21), dans la ligne d'*Os.*, II, 12 et 14 (« mes amants », « ses vignes », « ses amants »). Rien n'empêche d'ailleurs que la « bergère » soit ici distinguée par fiction littéraire du « troupeau », Israël; ce dédoublement entre la communauté et la « personnalité incorporante » n'a rien de surprenant, en dépit de ce qui est dit p. 79. Ajoutons que les « fils de ma mère » peuvent désigner pour les allégoristes les rois sémites

[7] Cf. R. Le Déaut, *La nuit pascale*, pp. 107, 136-137; R. Tournay, *Le Cantique des Cantiques*, 1967, p. 69.

[8] Dans son commentaire *Cantico dei Cantici* (1968, p. 127), G. Nolli avait proposé une correction analogue — *merokak* — et traduit « avec ta douceur » (cf. *RB*. 1969, p. 453; *nafši*, traduit « amour », signifie littéralement « souffle, animosité, appétit »).

non israélites; il n'est pas question des rois préexiliques (p. 81). Si I, 12 évoque les attraits de la fille, 13-14 évoquent ceux du garçon; il y a donc réciprocité, ce qui convient parfaitement à une lecture allégorisante du passage. Il est aussi inexact de dire que, dans *Jér.*, III, 19, l'allusion à la Palestine comme un pays de délices ne contient pas le symbolisme conjugal (p. 103), car au v. 20, celui-ci est très clairement exprimé! Page 111, la distinction entre le Reste et les Juifs plus ou moins incrédules et infidèles n'a rien que de classique; il suffit de se reporter aux écrits postexiliques (*Aggée*, *Zacharie*, *Is.*, LVI ss. etc.). Ainsi, le sommeil de la fille n'a rien de « malin » (p. 111) ou de « morbide » (p. 282); dans l'interprétation allégorique, cette image correspond tout bonnement à celle d'*Is.*, LI, 17 où Jérusalem était enivrée, mais non de vin; on assiste après le retour d'exil à un renversement de la condition du peuple élu.

D. Lys reconnaît l'absence de lien entre le premier chant et le deuxième, « l'aubade interrompue » (II, 8-17), dont il essaye de rendre compte en fonction de son hypothèse générale. Il admet cependant que dans II, 8, l'amoureux est décrit comme un être divin (p. 114). Un allégoriste n'aurait pas de peine à rapprocher ce passage d'*Éz.*, XI, 23 décrivant le départ de la Gloire de Yahvé par le mont des Oliviers, et d'*Éz.*, XLIII, 2 décrivant le retour de la Gloire à Jérusalem. L'hyperbole rappelle *Hab.*, III, 19 et *Ps.*, XVIII, 34. A propos de II, 16, Lys reconnaît la ressemblance de structure entre la formule d'appartenance mutuelle et celle de l'Alliance (p. 129). Une transposition est donc possible, d'autant plus que, si on ne trouve pas dans la Bible la formule « Dieu à nous », on rencontre des formules voisines comme celle du refrain du *Ps.*, XLVIII, 8.12 : « Dieu est une forteresse à nous ». III, 1 à V, 1 serait un « rêve d'amour », peut-être aussi dès II, 8 ss (p. 113), ce qui reviendrait à dire que le tiers du Cantique se passe en rêve! N'est-ce pas une solution de facilité? Avec Gordis, Lys pense que III, 6-11 est un vieil épithalame composé pour le mariage de Salomon avec une princesse étrangère à qui il aurait envoyé une litière; la note nationale de 10-11 n'a en effet rien à voir avec des noces rustiques. Salomon aurait pu importer un palanquin ou les matériaux pour le faire, et introduire aussi son nom exotique (grec? iranien?) dans l'hébreu. Il est difficile de ne pas considérer cette hypothèse comme une *petitio principii* (pp. 158-159!). On ne comprend pas d'ailleurs comment c'est la mère qui couronne son fils « Salomon ». D'autre part, est-il sûr que tout le monde ait fait un contre-sens en traduisant « je dors, mais mon cœur veille » (V, 2) au lieu de « je dormais, mais je m'éveille »? *ēr* peut être traduit « est éveillé », c'est-à-dire « demeure vigilant »; le participe *dofeq* est rendu par un présent « il frappe »; pourquoi n'en serait-il pas de même pour l'adjectif verbal *yašen*? Surtout, on admettra difficilement que tout se passe en rêve, par une sorte d'anticipation : le cortège de noce, l'éloge de la fille par son amoureux (cet éloge serait alors une auto-description), enfin la consommation de l'union[9], sans parler des paroles prononcées par le chœur. L'hypothèse paraît bien subtile, et sa base philologique reste très incertaine. Si la traduction « lingot » (V, 11) est très bonne, je récuse ce qui est dit p. 211 au sujet de *nṭp* (V, 5); ce verbe a un sens passif dans *Job*, XXIX, 22 : « ma parole tombe goutte à goutte ».

Après le quatrième chant, intitulé « Le rendez-vous manqué » (V, 2-VI, 3), le garçon arrive subitement de façon inexpliquée et prononce le second *waṣf;* ce

[9] Lys note qu'il n'est jamais question de procréation dans le Cantique; cet écrit ne contient rien sur l'institution du mariage (pp. 18, 54, 137, 270), à part peut-être III, 4 (p. 147). Cette absence étonnante est quasi-unique dans tout l'A.T. et donne à réfléchir. Cependant le terme » fiancée » (6 fois) exclut un amour hors mariage.

cinquième chant, intitulé « L'unique » (VI, 4-VII, 10), conduit à l'étreinte du baiser. Je note au passage la traduction « choses insignes » pour *nigdalôt* qui se réfère, au v. 4, à Jérusalem et Tirça, et au v. 10, à l'aurore, au soleil et à la lune; on ne voit vraiment pas ce qu'il y a de « terrible » dans ces villes et ces astres, d'autant que Jérusalem est la ville de la paix! Il faut avouer que le vocabulaire hiérogamique semble ici fort implicite et que la démythisation était depuis longtemps chose faite. Dans VII, 3, *šor* serait le « sexe » et non le nombril; dans *Éz.*, XVI, 4, il s'agit pourtant du cordon ombilical; l'araméen et l'arabe confirment ce sens [10]. La traduction « cocktail » — très osée — est donc loin de s'imposer. — Le sixième chant (VII, 11-VIII, 4) est intitulé « voyage de noces ». Le v. 11 semble pourtant se rattacher à ce qui précède. En outre, il est faux de dire que le retour de Dieu vers Israël n'importe pas aux allégoristes (p. 271); bien au contraire, comme en font foi des textes comme *Is.*, LXIII, 17; *Ps.*, VI, 5; LXXX, 15; XC, 13; CXXVI, 4 (cf. *Éz.*, XLIII; *Zach.*, II, 14; VIII, 3, etc.) [11]. Ce n'est pas par une « pirouette intellectuelle » (p. 276) qu'on essaye d'appliquer à Israël la mention des fruits de choix « anciens » et « nouveaux »; *Os.*, II, 17 annonce en effet qu'Israël « répondra comme aux jours de sa jeunesse ».

Le septième chant (VIII, 5-14), joliment intitulé par D. Lys « On ne badine pas avec l'amour », pourrait ne faire qu'un avec le précédent; il décrit la grandeur de l'amour et, par une sorte de *flash-back*, rappellerait quelle était dès le début l'attitude des frères envers la fille, laquelle se situe maintenant comme la Pacifiée. « Mais curieusement la scène n'aboutit pas à la consommation, mais plutôt à quelque chose qui rappelle II, 15-17 » (p. 23-24). La fille parlerait aux vv. 5*c*-7, étant donné les suffixes masculins. Mais la version syriaque a ici des suffixes féminins (contrairement à ce qui est affirmé p. 286), ce qui implique que c'est bien le garçon qui parle. Il serait d'ailleurs étrange qu'il s'agisse dans VIII, 5 de la mère du garçon (comme dans III, 11), alors qu'il s'agit dans VIII, 1-2, juste auparavant, de la mère de la fille. C'est toujours la fille qui dort et se réveille, non le garçon qui n'a pas besoin d'être réveillé; il est loin d'être inerte (p. 285!), puisque c'est lui qui doit « initier » la fille (VIII, 2) qu'il enlace et soutient (VIII, 3, 5). Au v. 5 débute, non un nouveau chant, mais bien le dénouement. De toute manière, VIII, 8-14 serait un appendice (p. 294) rappelant la situation antérieure à l'époque de I, 6. Ce n'est donc pas une fuite devant le problème ou un aveu d'impuissance (p. 307) que de parler ici d'addition! D'autant que Lys avoue qu'il serait vain de chercher ici des précisions, au moins pour le v. 9 (p. 297). Je regrette qu'il n'ait point attiré l'attention sur la symbolique si appuyée de la « ville » (murs, tours, porte, etc.), ce qui ne peut manquer d'évoquer à l'esprit d'un juif Jérusalem, la ville de la paix (VIII, 10). N'était-ce pas déjà dans l'intention de l'auteur?

D. Lys admet que le Cantique, certainement composé après l'exil, a connu sa plus ancienne « allégorisation » dans *Sir.*, XXIV, 15 (p. 195). Deux siècles à peine

[10] N'y a-t-il pas dans ce passage une association d'images entre plusieurs réalités circulaires : cuisses, anneaux, coupe en demi-lune, seins, ... nombril, sans parler de la lune et du soleil?

[11] On a rapproché la « campagne » (VII, 12) des « champs » où Ruth est « rachetée » (*Ruth*, III, 9; cf. *Éz.*, XVI, 8; *Mic.*, IV, 10). D'autres contacts sont signalés entre *Ruth* et le *Cantique*. La portée symbolique et allégorisante de *Ruth* est de plus en plus admise (cf. L.-B. Gorgulho, *Ruth et la « fille de Sion » mère du Messie*, dans *RThom*, LXIII, 1963, pp. 501-514); ce livre a été composé à une date sans doute assez proche de celle du Cantique (cf. J. L. Vesco, dans *RB*, 1967, pp. 235-247).

auraient donc suffi pour que soit faite cette transposition sapientielle et « sionienne » qui serait totalement restée en dehors de la perspective de l'auteur du Cantique. Ce dernier connaissait cependant par cœur les allégories prophétiques sur la fille de Sion; il savait que *Prov.*, II, 17 appelle le mariage un *berit*. Comment n'aurait-il pas prévu ce qui devait immanquablement arriver : une lecture allégorisante de son chant d'amour? S'il y a déjà tant d'équivoques et d'ambiguïtés dans son œuvre, pourquoi n'aura-t-il pas voulu, *dès l'origine*, cette compénétration des significations érotique et allégorique, du langage de l'amour et de celui de l'Alliance? On surmonterait ainsi le dilemme dont j'ai parlé plus haut [12]. Des passages entiers du Cantique n'ont certes pas besoin d'être transposés pour y retrouver une allusion à Israël; mais le texte tel que nous le lisons, comporte un certain nombre d'élément qui suggèrent une lecture allégorisante plus ou moins continue. La poésie orientale s'accommode de telles polyvalences, si déconcertantes pour notre logique occidentale [13] Est-il besoin de rappeler la poésie des mystiques soufis? Dans la Bible elle-même, nous trouvons de tels passages ambivalents, comme par exemple dans le Cantique de *Sir.*, LI, 13 ss dont le texte hébreu a été retrouvé à Qumrân [14]. J'ai déjà signalé le vocabulaire érotique de ces versets et leur double sens. M. Delcor a bien montré comment le traducteur grec des LXX « a atténué jusqu'à les faire disparaître de sa traduction les expressions équivoques ou à double sens dans lesquelles l'auteur du Cantique exprimait de façon assez crue son amour pour la Sagesse comparée à une femme [15] ». Le langage érotique était donc utilisé par les hagiographes à l'époque hellénistique et transposé par eux sans aucune difficulté. La prudence nous invite donc à ne pas choisir entre l'une ou l'autre interprétation de façon *exclusive* (comme l'a fait D. Lys); si les apparences sont plutôt à première vue en faveur d'un chant d'amour humain, l'impossibilité de tout comprendre dans cette seule perspective oblige à ne point refuser une certaine allégorisation : c'est pourquoi je maintiens que le Cantique peut se définir comme un chant d'amour *allégorisant*, destiné tôt ou tard à être lu comme une description des liens d'amour unissant Dieu à son épouse, Israël [16].

Jérusalem. R. TOURNAY, O.P.

[12] Cf. aussi *Le Cantique des Cantiques*, 1967, pp. 22-23, et *RB*, 1965, p. 431.

[13] Il en est de même pour les mythes; essentiellement ambigus, ils jouent sur un registre à la fois allégorique et réel. On retrouverait cette ambiguïté fondamentale dans le langage iconographique des sociétés archaïques (cf. P. GARELLI, *Le Proche-Orient asiatique*, Nouvelle Clio, 2, 1969, pp. 257 et 296).

[14] Cf. *RB* 1966, p. 207-262.

[15] *Le texte hébreu du Cantique de Siracide LI*, 13 *et ss. et les anciennes versions*, dans *Textus*, VI, 1968, p. 39.

[16] Je renonce ici à discuter un certain nombre de traductions osées, bizarres, peut-être même vulgaires, proposées par D. Lys : « chéri » (terme vulgaire et non poétique; c'est l'avis général), « cabaret » (on déguste aussi le vin dans un « cellier »), « cocktail » (littéralement « mélange » : pourquoi pas « vin mêlé »?), etc. Pour « mamelons-à-bouche » (noter que *tel* est un sing. masc.), il faudrait *tel-piôt*; avec le *lamed* distributif, je traduis « tour... bâtie rangée par rangée ».

Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium, par Rolf WALKER (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments n. 91). 23,5 × 16; 161 pp. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967. — Prix : br. DM 13.80; Lw. DM 17.80.

The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel according to St Matthew, par Douglas R. A. HARE (Society for New Testament Studies, Monograph Series n. 6). 22 × 14,5; 204 pp. Cambridge, University Press, 1967. — Prix : UK 50 sh.; USA 9.50 dol.

La critique littéraire est beaucoup plus un art qu'une science, parce qu'on n'en peut jamais exclure tout à fait un élément personnel, subjectif. On peut atteindre une certaine objectivité dans l'établissement des faits sur lesquels l'hypothèse littéraire se fonde, mais l'appréciation du « poids » à donner à chaque fait comporte un jugement de valeur soumis à l'influence des présupposés, conscients ou non, du critique. Cet état de choses engendre inévitablement un manque de totale confiance dans les résultats de la critique littéraire, manque de confiance que peut seul éliminer un assentiment général, parce qu'un accord général des critiques montre que le facteur personnel n'a pu jouer un rôle prédominant. Il est peut-être encore trop tôt pour s'attendre à un accord général sur les conclusions découlant de l'application de la *redaktionsgeschichtliche Methode* au Premier Évangile, mais deux études importantes, qui vont être examinées ici, montrent qu'une telle unanimité tend à se faire jour. Elles ont été rédigées indépendamment l'une de l'autre : la première en Allemagne, la seconde aux États-Unis. Bien que leurs points de départ diffèrent du tout au tout, leurs conclusions s'accordent néanmoins sur le fond.

La *redaktionsgeschichtliche Methode* s'occupe surtout du *Sitz im Leben* du rédacteur final; elle s'efforce de déterminer la situation à partir de laquelle il a écrit. La solution de ce problème doit être basée sur les indices contenus dans la réponse à deux questions différentes : Quelles vues théologiques étrangères à ses sources l'évangéliste présente-t-il? et quel accent théologique l'évangéliste met-il sur la matière traditionnelle qu'il a reçue?[1] Ces réponses impliquent des jugements très délicats, et il n'est pas étonnant que les prédécesseurs de Hare et de Walker aient été divisés en factions presque égales au sujet du *Sitz im Leben* rédactionnel[2]. Ceux qui ont concentré leur attention sur des aspects particuliers de la théologie matthéenne (G. Bornkamm, G. Barth, R. Hummel) inclinaient à penser que l'église de Matthieu n'avait pas encore rompu avec la communauté juive, plus vaste. Ceux qui, par contre, s'efforçaient de saisir l'intention de l'évangile pris en bloc (W. Trilling, G. Strecker) concluaient que l'Église s'était déjà définitivement séparée du Judaïsme. Hare et Walker adoptent la position de Trilling et de Strecker, et leur accord fait d'autant plus plaisir que leurs études ont porté sur des aspects différents de la pensée de Matthieu : celle de Hare sur la persécution des Chrétiens, celle de Walker sur les relations entre Israël et les Gentils.

[1] Cf. R. H. STEIN, *What is Redaktionsgeschichte?*, dans *JBL*, LXXXVIII, 1969, p. 54.

[2] Pour un résumé commode du travail de critique de la rédaction de Matthieu, cf. J. ROHDE *Rediscovering the Teaching of the Evangelists*, London, 1968, pp. 47-112. C'est une traduction de *Die redaktionsgeschichtliche Methode*, Hamburg, 1966, mais avec des révisions et un matériel supplémentaire ajouté par l'auteur.

Matthieu a vu, dans la destruction de Jérusalem, le signe du rejet définitif d'Israël par Dieu (H., p. 117; W., p. 75) et, lorsqu'il écrivait, la mission de l'Église s'adressait uniquement aux Gentils. Israël avait été rejeté pour avoir refusé d'écouter « l'appel » que lui avaient transmis Jésus et ses Apôtres (H., p. 151; W., p. 117). Hare et Walker discutent tous deux ce point en fonction du concept d'Histoire du salut, mais l'exposé de Hare, parce que ce n'était pas là l'objet précis de son étude, est moins profond et moins logique que celui de Walker. Les deux auteurs admettent, avec Strecker, que « the course of history was conceived [by Matthew] as a sequence of periods [1] ». Ils ne sont plus de son avis lorsqu'il poursuit : « The central epoch of history is the 'time of Jesus', the time when Jesus is sent exclusively to the people of Israël... The time of Jesus is followed by the time of the church, the time of the world mission [2]. » Hare admet la distinction entre le « temps de Jésus » et « le temps de l'Église » (p. 156), mais il soutient que, longtemps, la mission de l'église de Matthieu s'adressait aux seuls Juifs (p. 165). On voit donc difficilement pourquoi Hare postule une solution de continuité radicale entre ces deux périodes de l'histoire du salut (p. 157). Cela ne s'accord même pas avec sa remarque que « Matthew sees both Jesus' mission *and the mission of his messengers* as having the purpose of exhibiting and bringing to completion the already existing guilt of Israel » (p. 151 — Les italiques sont de moi). Walker affirme que « Heilsgeschichte ist *Berufungsgeschichte* » (p. 117). Une nouvelle période de l'histoire du salut ne commence que lorsque les Gentils deviennent les destinataires de cet appel. Pour lui l'époque centrale de l'histoire du salut n'est pas « le temps de Jésus », mais « le temps de l'appel adressé à Israël » par Jean-Baptiste, Jésus et les Apôtres (p. 115). On a l'impression que Hare aurait abouti à la même conclusion si son attention n'avait pas été détournée par l'affirmation de Trilling selon qui, pour Matthieu, l'église est « le véritable Israël ». Il rejette, à juste titre, cette affirmation (p. 158 — comme le fait Walker, p. 80) qui ne repose sur aucune preuve et, en conséquence, il refuse d'admettre qu'on découvre, dans le concept d' « Israël », la continuité entre « le temps de Jésus » et « le temps de l'Église ». Il affirme qu'on trouve plutôt une telle continuité dans la christologie de Matthieu (p. 159), mais il n'explique pas *comment*. S'il s'était avisé de ce qu'impliquait ce *comment*, il se serait beaucoup rapproché, me semble-t-il, de la position de Walker qui, je crois, reflète fidèlement les vues de Matthieu telles qu'elles apparaissent dans la structure de l'évangile, car le problème du choix pour ou contre Jésus (ch. XI-XIII) n'est posé qu'une fois, les Apôtres (cf. X) associés à Jésus (ch. V-IX) comme porteurs de la Bonne Nouvelle à Israël.

Les deux auteurs opposent l'attitude de Matthieu envers Israël à celle de Paul (H., p. 165; W., pp. 120-122). L'Apôtre reconnaissait que le refus d'Israël d'accepter son Messie avait ouvert la voie au salut des Gentils, mais maintenait que son rejet par Dieu n'était que temporaire (*Rom.*, IX, 6; XI, 1). Pour Matthieu, ce rejet était définitif; Israël n'avait plus de rôle ultérieur à jouer dans l'histoire du salut. Hare cherche à expliquer la différence des points de vue par les circonstances historiques différentes dans lesquelles les deux écrivains se sont trouvés. L'Apôtre des Gentils, écrivant avant 70 ap. J.-C., pouvait encore nourrir quelque espoir au sujet du salut de ses frères; Matthieu, par contre, qui s'intéressait surtout à la mission à Israël,

[1] *The Concept of History in Matthew*, dans *Journal of the American Academy of Religion* XXXV, 1967, p. 222.

[2] *Art. cit.*, pp. 222-223.

qui avait fait l'expérience de la persécution qu'avait déclanchée par réaction, la Bonne Nouvelle, et qui interprétait la destruction de Jérusalem comme un signe divin de rejet, ne voyait aucune raison de se bercer d'un si vain espoir. Sans nier la validité de cette remarque, la différence entre Matthieu et Paul a peut-être une raison plus profonde. Walker l'exprime bien : « die alttestamentliche Vorgeschichte 'dieses Geschlechts' besteht bei Matthäus in der messianischen Prophetie, nicht im 'Bund' » (p. 122). Là encore, Hare avait cette idée presque à sa portée, car, à propos d'un autre point il écrit : « No allusion is made [in Matthew] to the promises to the Patriarchs » (p. 158, note 5), mais il n'en a pas saisi toutes les virtualités. Contrairement à Paul, Matthieu ne considère pas que Dieu s'était définitivement engagé envers Israël.

Hare et Walker diffèrent sur un point important. Selon Hare, reconnaissant que Luc est un Gentil écrivant pour des Gentils, la tendance anti-pharisienne de son évangile ne doit pas faire conclure que la controverse avec les Pharisiens était un problème brûlant dans l'église de Luc. Il affirme qu'il faut admettre que cette sorte d'anti-pharisaïsme était devenue un 'cliché' littéraire à l'époque de la rédaction du Troisième Évangile. D'où la question qu'il pose: Peut-on expliquer l'anti-pharisaïsme 'renforcé' de Matthieu comme dû à un 'cliché' littéraire. En d'autres termes, peut-on s'attendre à ce que les théologiens chrétiens de la fin du Ie siècle soient anti-pharisiens, comme on s'attendrait à ce que des politiciens irlandais soient anti-anglais ? Sa réponse : « the kind of anti-Pharisaism ... is far too intense to be a matter of literary convention as in Luke. Some kind of unhappy contact with Pharisaism is required to explain the hostility of the author » (p. 96). Ici, on le reconnaîtra, Hare se range du côté de Hummel, contre Strecker qui soutient que « in Matthew's Gospel Pharisaism does not primarily reflect the situation of contemporary Judaism, but rather has the function of a topos, which represents the attitude of unbelief [1] ». Walker, d'autre part, est tout à fait d'accord avec Strecker : pour Matthieu, les Pharisiens ont une existence purement littéraire.

La conclusion de Hare se fonde sur une analyse de *Matthieu*, XXIII, 29-39 qui est un curieux mélange de critique littéraire et historique. Il note, p. 81, que six des malédictions visent les scribes et les Pharisiens; mais, dans le paragraphe suivant, il ne fait allusion qu'aux « adversaires pharisiens » qui, peu après, deviennent les « scribes pharisiens » (p. 84). Nous avons ici une preuve évidente de l'influence des présupposés de l'A., car le texte de Matthieu ne justifie pas cette insistance exclusive sur les Pharisiens. Walker porte particulièrement son attention (pp. 20-22) sur les passages où Marc parle des « scribes » et Matthieu des « Pharisiens », parce qu'ils constituent l'un des appuis majeurs de la conclusion de Hummel selon qui, dans Matthieu, les Pharisiens sont les seuls adversaires de Jésus. Il accuse Hummel d'accorder trop d'attention au mot lui-même et pas assez à son contexte, car un examen détaillé des vocables : « les Scribes », « les Scribes et les Pharisiens », « les Pharisiens », « les Pharisiens et les Sadducéens » semblerait indiquer que tous ces termes signifient la même chose. Ils ne désignent pas une réalité individuelle, concrète. C'est une question de « ein literarischer Begriff mit rein literarischer Funktion » (p. 16), et cette fonction est de représenter « das Israel einer bestimmten Berufungsphase, einer einzigartigen, streng christologisch und eschatologisch qualifizierten heilsgeschichtlichen Stunde » (p. 38). Si Walker a raison — et son analyse impressionne davantage que celle de Hare — il est clair qu'il ne faut utiliser

[1] *Art. cit.*, pp. 225.

qu'avec une grande prudence le point de vue théologique d'un évangile pour déterminer son *Sitz im Leben* concret. Contrairement à ce que dit Stein, il se pourrait bien que ce soient les modifications rédactionnelles dans les secteurs situés à la périphérie du thème principal d'un évangéliste qui fournissent les indices les moins équivoques sur sa situation concrète. Il faut noter cependant que Walker n'analyse jamais des termes tels que ὄχλος et λαός, ni ne tente de définir leur relation avec les termes mentionnés plus haut. Désignent-ils, par exemple, la même réalité? Une réponse négative (pour laquelle on pourrait trouver des arguments) donnerait à penser que la vue de Matthieu sur les Juifs n'était pas aussi simpliste que Walker ne l'imagine.

La différence fondamentale entre Walker d'une part, Trilling et Strecker de l'autre, est que ceux-ci définissent les diverses périodes de l'histoire du salut en fonction de ceux qui lancent « l'appel ». Ils s'ensuit qu'ils envisagent la Résurrection comme marquant la fin d'une période et le début d'une autre; dans l'une c'est Jésus qui appelle, et, dans l'autre, ce sont ses disciples. De ce fait, le concept d'Église occupe une place prioritaire dans les études de Trilling et Strecker. Walker, lui, définit les différentes périodes de l'histoire du salut par rapport à ceux à qui « l'appel » est adressé. Dans cette perspective les « Gentils », et non pas « l'Église », prennent la place « d'Israël » (p. 82) et, en conséquence Walker accorde peu d'attention à l'Église. « Die 'Kirche' selbst ist nur insofern heilsgeschichtliches Thema, als die vom Messias gesandten Jünger zugleich seine Berufungsmedien sind » (p. 117), et l'Église est définie comme le groupe des disciples de Jésus qui lancent l'appel d'abord aux Juifs, puis aux Gentils. Il y a certainement là matière à réflexion et un correctif appréciable aux vues de Trilling et de Strecker. On peut cependant légitimement douter que ce soit là tout ce que Matthieu se proposait de dire sur l'Église. Walker admet lui-même qu'il ne peut faire entrer le ch. XVIII dans son exposé de l'idée de l'histoire du salut que se faisait Matthieu (p. 119) et, lorsqu'il définit la « forme » du premier évangile, il suppose que Matthieu se propose de transmettre à ses lecteurs quelque chose de plus qu'une compréhension de l'histoire du salut [1]. La forme qu'il attribue au premier évangile indiquerait que celui-ci devait être très parlant pour les contemporains de l'évangéliste. Walker affirme cependant que seuls les ch. XXIV-XXV s'adressent principalement au « temps de Matthieu », tandis que le reste de l'évangile est essentiellement rétrospectif (pp. 114-127). On a quelque raison de soupçonner qu'il minimise des éléments troublant la simplicité de sa thèse. C'est ainsi que, dans les ch. VIII-IX, les éléments rédactionnels révèlent la préoccupation de Matthieu pour les problèmes qui pèsent sur sa communauté. Mais parce qu'il ne tient aucun compte de cette dimension du premier évangile, Walker ne réussit pas à saisir la pleine signification du titre « Seigneur » pour Matthieu et l'importance de textes comme I, 23, XVIII, 20 et XXVIII, 20*b*.

Si Walker refuse de voir certains aspects du premier évangile, il paraît en forcer d'autres à se conformer à l'idée qu'il se fait de l'intention de Matthieu. Sans le dire clairement, il semble prendre pour point de départ la supposition formulée explicitement par Strecker : « dass grundsätzlich die Einheit von Redaktion und

[1] « Das Matthäus-Evangelium ist das grundlegende *Kerygma-Geschichtsbuch*, das die 'Kirche' des Evangelisten zur (letzten) Zeit der Heidenberufung für die mannigfachen Zwecke ihres Daseins in Mission, Gemeinde, 'Staat' (17, 24 ff.), Leiden und Lebensfühlung auf dem alleinigen Grund des irdischen Messias Jesus — nicht auf dem Grund der Apostel und Propheten! — erbauen soll. » (p. 149).

Tradition anzuerkennen ist, so dass die Differenzierung nicht eine absolute Voraussetzung für das Verständnis des Evangelisten ist[1] ». La justesse de cette supposition doit rester douteuse aussi longtemps qu'on ne peut démontrer que l'évangéliste était aussi libre de *choisir* ses matériaux qu'il l'était de les organiser à sa guise. Son analyse littéraire, également, peut-être en raison de cette supposition, est étonnamment faible. Il n'essaie pas d'analyser structure, vocabulaire caractéristique et style. Ceci se vérifie aussi de Hare, mais, dans son cas, l'omission est plus excusable en raison du caractère beaucoup plus limité de son objet. Dans deux sections (pp. 48-49; 87-97) Walker discute la rédaction matthéenne de Q, mais il n'y a jamais un effort sérieux pour déterminer la forme primitive de cette source. Les points sur lesquels Matthieu diffère de Luc reçoivent tant d'importance qu'on est tenté de se demander si Walker ne pense pas que, dans la double tradition, Luc représente la forme originale de Q. Cette impression peut être injuste, mais elle reflète le sentiment de frustration que font naître à la fois la conscience de l'importance des aperçus de Walker, et l'insuffisance de la méthode qui les justifie.

J. Murphy-O'Connor.

Joseph et Aséneth. *Introduction, texte critique, traduction et notes*, par Marc Philonenko (*Studia Post-Biblica*, vol. xiii). 24,5 × 16; viii-266 pp. Leyde, E. J. Brill, 1968. — Prix : 48 fl.

Le récit biblique de Joseph en Égypte s'est enrichi au cours des âges de nombreux apports. Les midrashim et la légende populaire ont développé surtout les motifs du mariage avec Asnath et de l'origine de celle-ci. Ces nombreux récits prirent enfin la forme d'un roman intitulé « confession et prière d'Aséneth »; cette œuvre littéraire a joui d'une popularité extraordinaire et a été traduite en syriaque, en arménien et en slave ancien. La traduction latine a favorisé la diffusion du roman en Europe. M. Philonenko nous a donné de ce roman d'amour une édition qu'il a établie « à frais nouveaux ». Le texte grec est accompagné d'un apparat critique, d'un riche commentaire et d'une traduction française. Dans l'ample introduction, l'A. a étudié les problèmes philologiques, historiques et littéraires relatifs au roman et à la traduction du texte.

Dans son avant-propos, l'A. a fourni des renseignements sur les principes qu'il a adoptés. Dans la première partie de l'introduction, il donne un récit du contenu du roman et examine le texte grec et les familles des mss. Il distingue deux types de textes. Le type représenté par le ms. A (Vat. Gr. 803, f. 133r-147v, xie-xiie s.) est secondaire : « On discerne un effort persévérant pour récrire en un grec recherché un texte jugé trop lourd, vulgaire » (p. 6). Mais celui qui remania le récit apporta à son modèle des transformations qui ont changé la structure de l'œuvre. Pour établir l'édition du texte grec du roman, on doit aussi tenir compte des versions, slave, syriaque et arménienne ainsi que des traduction latines (pp. 11-16). On nous donne ici un aperçu des éditions et des traductions modernes (pp. 16-27).

L'étude du vocabulaire est importante surtout pour le problème de l'originalité du roman. A-t-il été écrit en grec ou n'est-il qu'une traduction d'un récit hébreu? Cette étude amène M. Philonenko à la conclusion que c'est une œuvre littéraire composée en grec. Or, la langue de l'auteur était influencée par la traduction des Septante (p. 32). Cet auteur a puisé dans diverses sources (pp. 32-43). Le récit

[1] *Der Weg der Gerechtigkeit*, Göttingen, 1966², p. 14.

biblique lui en a fourni l'argument; mais on a démontré qu'il avait dû connaître aussi la légende juive d'Aséneth. Ce récit apporte une contribution remarquable à l'histoire biblique. D'après la légende juive, l'héroïne était la fille de Dina, fille de Jacob, violée par Sichem. Or, plusieurs détails ont été empruntés par l'auteur du roman au conte égyptien de la XIXe dynastie, « Le prince prédestiné ». D'autres détails sont d'origine homérique; c'est le récit épique d'Hélène qui les a fournis.

Suit la discussion du genre littéraire (pp. 43-48). L'auteur du roman connaît tous les clichés du roman d'amour : la beauté du héros et de l'héroïne, le coup de foudre, le mal d'amour, la virginité des héros, etc. M. Philonenko en conclut que le roman jettera sans doute quelque lueur sur l'histoire de ce genre littéraire et sur ses origines. L'étude de l'arrière-plan sociologique est importante pour la solution du problème du lieu et du temps de composition (pp. 48-52). Parmi les personnages du roman, on trouve des prosélytes et des sympathisants au judaïsme. Pharaon lui-même adore le Dieu de Joseph, le Dieu Très-Haut.

Sous le titre « Les romans de Joseph et Aséneth », la deuxième partie de l'introduction contient une étude doctrinale. M. Philonenko découvre dans le récit trois romans (pp. 53-98) : 1) le roman missionnaire, qui raconte l'histoire d'une conversion; l'héroïne est pour l'auteur le modèle des prosélytes. La notion de repentance est centrale dans le roman missionnaire : « La Repentance est fille du Très-Haut » (15, 7). Son père l'aime d'un tendre amour, c'est pourquoi elle peut intercéder auprès de lui en faveur de ceux qui se repentent. — 2) Le roman à clef : le portrait d'Aséneth répond à celui de la déesse Neith. C'est le dessein caché du roman qui lui donne une valeur singulière. — 3) Le roman mystique, où se mêlent l'allégorie mystique, le drame gnostique et la liturgie initiatique.

Suivent enfin de judicieuses et prudentes observations sur le lieu et le temps de composition du roman (pp. 99-109). En repoussant les théories de ses prédécesseurs, M. Philonenko démontre que c'est un écrit juif destiné aux Juifs et aux Égyptiens. A ceux-ci, l'auteur demande de se détourner de leurs idoles et d'embrasser la croyance en Dieu Très-Haut, de passer des ténèbres à la lumière, de l'erreur à la vérité, de la mort à la vie. Les synagogues sont ouvertes à ceux qui se repentent; c'est donc une attitude tout à fait différente de celle de Philon. Le roman est antérieur à la révolte juive des années 115-117, quand les Égyptiens et les Grecs s'unirent aux Romains contre les Juifs; il a été composé au début du IIe siècle.

L'ouvrage de M. Philonenko comporte deux appendices. L'un montre que le roman de Joseph et Aséneth est la source de tout un cycle hagiographique (pp. 110-117). L'autre appendice est un intéressant exposé des affinités entre le récit musulman de Youssouf et Zouleikha et notre roman (pp. 117-123).

Le texte grec a été établi avec grand soin; l'apparat critique et le commentaire lucide et approfondi seront utiles. L'index des mots grecs facilite l'étude de cet ouvrage. La bibliographie n'occupe pas moins de onze pages; c'est un témoignage éloquent de la richesse des faits et des idées ici évoqués. Il faut louer surtout l'élégance et la clarté de la présentation. Cette excellente édition fera autorité.

B. Lifshitz.

BULLETIN

Recueils et mélanges. — Le *Festschrift* offert au professeur Oscar Cullmann pour ses 65 ans se distingue par son originalité [1]. Les 36 contributions qui y figurent sont uniquement l'œuvre de ses anciens élèves. Et sous des aspects divers, les sujets traités se rattachent tous à l'étude de *l'histoire du Salut comme thème théologique*, conformément à ce qui fut et continue d'être l'axe principal des travaux de O. Cullmann. Voici, pour les exposés dont le sujet correspondent à l'objet de la *RB*, la liste des articles avec un bref résumé de leur contenu : J. Heller, *Die Etappen der alttestamentlichen Heilsgeschichte*, voit trois étapes dans l'histoire du Salut, qui peuvent être caractérisées par les deux coordonnées principales, Dieu et l'homme : Création et paganisation; Élection et « ritualisation »; Exhortation et « légalisation » (pp. 3-10). — A. Soggin, *Deuteronomistische Geschichtsauslegung während des babylonischen Exils* montre que l'œuvre historique de l'école deutéronomique groupe les traditions d'Israël en fonction de quatre thèmes : le Peuple de Dieu, la promesse de la Terre, la réforme du culte et la séparation d'avec les païens (pp. 11-17). — S. Sowers, *On the Reinterpretation of Biblical History in Hellenistic Judaism*, voit dans la πρόνοια et la δίκη les deux agents en fonction desquels *Sag.*, Josèphe, Philon interprètent l'histoire biblique (pp. 18-25). — P. Geoltrain *Une vision de l'histoire dans le Judaïsme intertestamentaire*, montre l'importance de la théologie du « Reste » à Qumran et dans *I Hénoch* (pp. 26-31). — L. Gaston, *The Theology of the Temple*, esquisse une théologie biblique de la présence de Dieu au milieu de son peuple et en tire des conclusions pour une juste conception de la notion d'histoire du salut (pp. 32-41). — E. Trocmé, *Pour un Jésus public : les évangélistes Marc et Jean aux prises avec l'intimisme de la tradition*, veut prouver que le deuxième et le quatrième évangiles ont voulu rompre avec une tradition qui réduisait Jésus aux besoins limités de la communauté primitive (pp. 42-50). — E. Hilgert, *Symbolismus und Heilsgeschichte in den Evangelien*, montre que, dans les deux épisodes de la tempête apaisée et du possédé de Gerasa, chacun des Synoptiques a exprimé symboliquement sa conception propre de l'histoire du salut (pp. 51-56). — Pour R. P. Meye, *Messianic Secret and Messianic Didache in Mark's Gospel*, *Mc* accorde une très grande place aux douze à qui le secret messianique a été révélé sous forme d'un enseignement messianique (pp. 57-68). — H. Baltensweiler, *Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat* (*Markus* 4, 26-29) *und die theologische Konzeption des Markusevangelisten*, pense que la parabole de *Mc*, IV, 26-29 signifie pour Marc que le Royaume de Dieu est en route malgré l'incompréhension et le

[1] *Oikonomia, Heilsgeschichte als Thema der Theologie*, Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag gewidmet, hrsg. v. F. Christ. 24 × 16; 394 pp. Hamburg-Bergstedt, Herbert Reich Evang. Verlag, 1967. — Prix : rel. DM 40.

manque de foi des disciples (pp. 69-75). — Pour M. Rissi, *Die Hochzeit in Kana* (*Joh* 2, 1-11), le miracle de Cana est une annonce de la réalité célébrée à la Cène (pp. 76-92). — Pour A. Jaubert, *L'image de la Vigne* (*Jean* 15), la vigne Israël a trouvé sa perfection dans la vigne-Christ; Jésus est le peuple tout entier consommé dans la perfection. Cette vigne doit se développer et mûrir tout au long du temps de l'Église (pp. 93-99). — M. Bouttier, *Remarques sur la conscience apostolique de saint Paul*, étudie dans cette perspective *Col.*, I, 24-25 et montre que la conscience apostolique qui s'en dégage est conforme à celle qui ressort de *Rom.*, XV, 15-16 et différente de celle de *Act.*, et des *Pastorales* (pp. 100-108). — M. Carrez, *La signification actuelle dans l'histoire du salut du visible et de l'invisible dans la pensée paulinienne*, montre à partir de *I Cor.*, XIII, 12; *Rom.*, VIII, 24 s.; *II Cor.*, IV, 18 que βλέπω est utilisé pour décrire les réalités historiques, celles accessibles à la seule foi, et les réalités totales qui ne seront vues que dans le futur eschatologique (pp. 109-117). — J. D. Hester, *The « Heir » and Heilsgeschichte: A Study of Galatians 4: 1, ff.* remarque que *Gal.*, IV, 1 ss. marque dans l'histoire du salut à la fois la continuité (κληρονόμος) et la discontinuité (opposition νήπιος-πλήρωμα τοῦ χρόνου (pp. 118-125). — Les exposés suivants sont divisés en cinq sections : Patristique et histoire des dogmes, dogmatique, éthique, œcuménisme, théologie pratique. Nous avons là un ensemble de valeur qui est, par la qualité des différentes contributions, la meilleure preuve de la fécondité de l'enseignement de O. Cullmann. La valeur des disciples manifeste celle de leur maître.

F. Dreyfus.

Les Actes du XIe Congrès international de l'Association internationale pour l'*Histoire des religions*, qui a tenu ses assises du 6 au 11 septembre 1965 à Claremont (Californie), ont été publiés en trois volumes. Le premier volume [1] a pour thème général : l'impact de la culture moderne sur les religions traditionnelles d'Asie et d'Afrique (dix articles). — Le deuxième volume [2] groupe de nombreux articles et communications sur le sujet suivant : La culpabilité, l'impureté et les rites de purification. Voici les titres des contributions concernant le Proche Orient, Israël et le Christianisme : C. J. Bleeker, *Guilt and Purity in Ancient Egypt* (p. 47); J. Leclant, *Les rites de purification dans le cérémonial pharaonique du couronnement* (pp. 48-51); S. G. F. Brandon, *The Life-giving Significance of Lustration in the Osirian Mortuary Ritual and in Primitive Christian Baptism* (pp. 52-53); Frambose A. Bode, *Rites of Purification in the Zoroastrian Religion* (pp. 54-56); M. Leibovic, *Rites de Purification en Babylonie* (pp. 57-60); W. Harrelson, *Guilt and Rites of Purification related to the Fall of Jerusalem in* 587 *B.C.* (pp. 73-74); A. Caquot, *Ablution et sacrifice selon Psaume LI* (pp. 75-77); A. Dupont-Sommer, *Culpabilité et rites de purification dans la secte Juive de Qoumrân* (pp. 78-80); M. Philonenko, *Guilt and Penitence in « Joseph and Asenath »* (p. 81); J. L. Blau, *The Red Heifer; a Biblical Purification Rite in Rabbinic Literature* (pp. 82-84); M. Simon, *Souillure morale et souillure rituelle dans le Christianisme primitif* (pp. 87-88); H. Clavier, *Temptation and Sinlessness in*

[1] *Proceedings of the XIth International Congress of the International Association for the History of Religions.* I. *The Impact of Modern Culture on Traditional Religions.* 24 × 16; VI-182 pp. Leiden, E. J. Brill, 1968. — Prix : Fl. 15.50.

[2] *Proceedings...* II. *Guilt or Pollution and Rites of Purification.* 24 × 16; XII-211 pp. Leiden, E. J. Brill, 1968. — Prix : Fl. 18.50.

the New Testament (pp. 89-92); Isma'il Ragi al Faruqi, « *Original Sin* » *in the Apostolic Fathers* (pp. 93-94); P. T. Fuhrmann, *Adam's Guilt and Man's Need for Innocence, according to Zwingli* (pp. 95-97); M. E. Runyan, *The Ultimate Basis of Guilt and Purification* (pp. 98-99). — Le troisième volume [1] contient neuf communications sur le sujet suivant : Le rôle des études scientifiques dans l'évolution des rapports entre les religions.

R. Tournay.

Nouveau Testament. — Une revue allemande de spiritualité a publié pendant un an et demi une série d'articles de A. Vögtle, professeur d'exégèse du Nouveau Testament à la faculté de théologie catholique de l'Université de Fribourg en Brisgau. Ces articles qui constituent *une présentation du Nouveau Testament selon les vues de l'exégèse catholique moderne* ont été réunis en volume. La première partie, seule publiée jusqu'ici étudie *les questions fondamentales concernant l'origine et le caractère propre du Nouveau Testament* [2]. Bien que la matière traitée soit celle des introductions classiques au N. T., cet ouvrage ne fait double emploi avec aucune d'elles. Comme l'indique le titre de la collection dont ce livre fait partie, le but de l'auteur est avant tout pédagogique : porter à la connaissance des éducateurs de la foi les résultats assurés de l'exégèse moderne. On ne peut que souscrire à un tel programme qui est réalisé avec la compétence et la maîtrise auxquelles l'auteur nous a habitués. L'ouvrage comporte cinq parties, consacrées respectivement au canon, aux évangiles, aux Actes, à l'ensemble des épîtres, et enfin à l'Apocalypse; cette division correspondant aux trois grands genres littéraires qui sont représentés dans le N. T. : l'histoire religieuse *(Ev.* et *Act.)*, la littérature épistolaire et l'apocalypse. On est un peu surpris de constater que les évangiles ont droit à moins de pages que l'Apocalypse, mais cette surprise s'atténue quand on apprend que l'auteur fera suivre ce volume de deux autres qui traiteront plus en détail et des quatre évangiles et des épîtres. Ce premier tome a essentiellement pour but de déblayer le terrain en corrigeant et complétant les idées fausses et simplistes encore trop répandues dans de larges couches du public catholique. L'exposé n'a donc pas la prétention d'être complet, il procède plutôt par vastes fresques illustrées, par quelques exemples bien choisis traités avec plus de détail, C'est ainsi qu'il traite des problèmes concernant l'authenticité de *Héb.*, de *II Pi.* et des *Pastorales*. S'il se prononce catégoriquement pour l'inauthenticité des deux premières, il est plus réservé pour les *Pastorales* dont l'authenticité paulinienne reste défendable et qui en tous cas développent un aspect authentique de la pensée de Paul (pp. 127-129). Ailleurs, certaines affirmations de l'auteur mériteraient un plus grand coefficient d'incertitude : la dépendance de *Mt.* par rapport à *Mc* et l'inexistence du *Mt.* araméen (pp. 59-63). L'exposé sur la théologie paulinienne du baptême (pp. 132-136) est particulièrement réussi : il montre quels éléments ont fécondé la pensée de Paul pour développer et approfondir le contenu et la signification du rite baptismal. Souhaitons à ce livre de nombreux lecteurs et espérons que les deux volumes qui doivent le suivre ne tarderont pas trop.

F. D.

[1] *Proceedings...* III. *The Role of Historical Scholarship in Changing the Relations among Religions.* 24 × 16; x-89 pp. Leiden, E. J. Brill, 1968. — Prix : Fl. 9.50.

[2] Anton Vögtle, *Das Neue Testament und die neuere katholische Exegese, I Grundlegende Fragen zur Entstehung und Eigenart des N. T.* (Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik, 8). 20,5 × 13,5; 180 pp. Freiburg i. B., Herder, 1966. — Prix : DM 13,80.

Évangiles. — Dans un petit livre agréable à lire, A. Heising nous présente le *message de la Multiplication des pains* [1]. Après un chapitre sur les genres littéraires dans l'Écriture, l'auteur étudie avec un soin particulier les récits parallèles de l'A. T. (*Ex.*, XVI; *Nomb.*, XI; *II Rois* IV, 42-44) et leur retentissement dans le judaïsme contemporain du Christ. Ce sont eux qui fournissent la structure et le genre littéraire du récit à son stade le plus ancien. C'est une proclamation kérygmatique relative à Jésus ressuscité considéré comme le nouveau Moïse eschatologique infiniment supérieur à l'ancien, qui apporte la nourriture de la Parole de Dieu au nouveau peuple de Dieu rassemblé en un nouvel Exode. La signification eucharistique se situe à un stade antérieur à Marc (p. 63). Son « Sitz im Leben » est la catéchèse cultuelle. La deuxième multiplication des pains est un doublet de la première (p. 62), provenant d'un milieu pagano-chrétien tandis que la première a son origine dans une communauté judéo-chrétienne (pp. 63-64; les raisons données sont fragiles). L'élaboration des quatre évangiles est orientée sur des objectifs différents : *Mc* met l'accent sur le secret messianique et sur l'incompréhension des disciples; *Mt.* développe le thème dans une perspective eucharistique de service ecclésial, *Lc* intègre le récit dans sa théologie de l'histoire du salut, et *Jn* voit dans la multiplication des pains comparée à la manne le don d'une nourriture terrestre opposée au Pain de Vie. Le récit johannique est fondamentalement christocentrique.

Le livre est mal proportionné. Par rapport à l'étude détaillée, presque minutieuse, des sources vétéro-testamentaires, l'analyse des particularités du récit aux différents stades de la tradition évangélique est rapide et trop sommaire. Le problème de l'historicité du miracle est traité de façon très peu satisfaisante : le récit dans son ensemble et dans ses détails est entièrement construit dans la perspective théologique du kérygme. Cela ferme à l'exégète toute possibilité de se prononcer pour ou contre l'historicité du fait (pp. 56 ss). Aucune de ces deux affirmations n'est justifiée. Les vues de l'auteur sont souvent intéressantes et suggestives; elles gagneraient à être présentées de manière plus approfondie.

F. D.

La monographie que W. Pesch consacre à *Mt.*, XVIII veut être une contribution à la *Redactionsgeschichte* du premier évangile, à l'étude des ensembles où Matthieu a imprimé la marque de sa pensée et de sa théologie [2]. Le discours de *Mt.*, XVIII se compose de deux parties, structurées de façon semblable (pp. 50 ss) et qui ont trait la première à la place des « petits » dans la communauté (vv. 1-14), la seconde à la charité fraternelle (vv. 15-35). L'évangéliste utilise en les modifiant des sources diverses : pour la première partie : *Mc*, IX, 33-50, et X, 15 ainsi que des fragments de la source Q que Luc utilise en XV, 3-7 et XVII, 1-4; pour la deuxième partie : une règle communautaire judéo-chrétienne (*Mt.*, XVIII, 15-20) et la parabole du serviteur impitoyable (*Mt.*, XVIII, 23-34) qui provient d'une source propre au premier évangile. Le tout est réélaboré dans une perspective pastorale intra-

[1] Alkuin HEISING, O.S.B., *Die Botschaft der Brotvermehrung. Zur Geschichte und Bedeutung eines Christusbekenntnisses im Neuen Testament* (Stuttgarter Bibelstudien, Nr 15). 21 × 13,5; 82 pp. Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1966. — Prix : DM 5,80.

[2] Wilhelm PESCH, *Matthäus der Seelsorger. Das neue Verständnis der Evangelien dargestellt am Beispiel von Mattäus 18* (Stuttgarter Bibelstudien, 2). 21 × 13,5; 80 pp. Suttgart, Verlag Katholisches Biblelwerk, 1966. — Prix : DM 4,80.

communautaire axée sur les « petits » qui représentent l'idéal chrétien, et le pardon, fruit de la charité, qui doit être la disposition fondamentale du fidèle. Cette étude qui développe (sans y apporter d'élément vraiment nouveau) un article antérieur [1], est de bonne qualité. Certains éléments de cette étude sont cependant discutables. Pour Pesch, *Mt.*, XVIII est adressé à toute la communauté et non pas de façon spéciale à ses chefs (pp. 68 ss). Car dans ce cas, en utilisant *Mc*, IX, 33-50, il n'aurait pas omis le v. 35 qui parle explicitement des chefs et de leur fonction de serviteur. L'argument est faible, et on admettra difficilement par ailleurs que la parabole de la brebis égarée (*Mt.*, XVIII, 12-14) ne vise pas spécialement les responsables de la communauté. L'interprétation de *Mt.*, XVIII, 8-9 est bizarre (« si ta main ou ton pied sont pour toi une occasion de chute coupe-les... ») : il s'agirait de membres gangrenés de la communauté qu'il faut excommunier (pp. 24-28). La même parole serait ainsi interprétée au sens individuel moral en *Mt.*, V, 29-30 et au sens métaphorique ecclésial ici. C'est peu vraisemblable. Mais ces réserves de détail laissent intacte la valeur globale de ce petit livre bien présenté qui se lit facilement et avec profit.

F. D.

Le *commentaire du premier évangile* que publie I. Goma est volumineux. La première partie, seule parue jusqu'ici, contient, traitée en plus de 800 pages l'explication des treize premiers chapitres [2]. Les problèmes d'introduction ne sont pas traités. Dans une « conversación preliminar », l'auteur se contente de dire qu'il accepte dans ses grandes lignes les positions de X. Léon-Dufour telles qu'il les a exposées dans l'*Introduction à la Bible* de Robert-Feuillet et dans son livre : *Les évangiles et l'histoire de Jésus* (p. XVIII). Il annonce que « les lignes principales qui convergeront vers une introduction synthétique se dégageront au long du commentaire lui-même » (*ibid.*). Il précise modestement qu'il n'a pas voulu faire une œuvre originale ni proposer ses vues personnelles, mais simplement présenter le condensé de lectures attentives et respectueusement critiques (p. XIX). En conséquence, il se contente de citer ses sources dans une bibliographie très complète à la fin du volume, mais il s'abstient de mentionner au cours du commentaire les auteurs qu'il utilise. La traduction est volontairement très proche du texte grec, « presque servile », sans aucune prétention littéraire, afin de donner « un succédané fonctionnel du texte original » (p. XVI). Dans l'ensemble, le commentaire s'attache peu à la préhistoire du texte. Ce travail, dit Goma, n'aboutit qu'à des résultats hypothétiques, et il ne faut pas majorer l'intérêt qu'il présente pour l'étude essentielle, qui consiste à interpréter le texte tel qu'il est (p. 199). Cette prise de position de l'auteur l'empêche de mettre en valeur les préoccupations de l'évangéliste telles qu'elles résultent de l'usage qu'il fait de ses sources, et c'est dommage. Dans l'ensemble, l'auteur est ouvert aux courants actuels de l'exégèse. Il manifeste bien la préoccupation catéchétique de *Mt.* qui commande la composition des discours et des ensembles de récits. Il montre également que la fidélité historique de l'évangéliste ne consiste pas en une reproduction « au magnétophone »

[1] W. Pesch, *Die sogenannte Gemeindeordnung Mt 18*, dans *BZ*, N.F., VII, 1963, pp. 220-235.

[2] Isidro Goma Civit, *El Evangelio según San Mateo (1-13), traducción y comentario* (« Christus Hodie », Colección de Estudios Bíblicos dirigida por el Instituto Español de Estudios Ecclesiasticos, Comentario al Nuevo Testamento, III). 21 × 16; XXXII-774 pp. Madrid, Ediciones Marova, 1966.

(p. 200) des paroles de Jésus. Il distingue soigneusement un double *Sitz im Leben* des différentes péricopes : celui de la prédication de Jésus et celui de la catéchèse apostolique (p. 697, etc.). Une attention particulière est portée à l'élucidation des différents thèmes : (évangile, Royaume, justice, etc.) dont la signification est précisée en de petits excursus d'excellente qualité. On appréciera également le soin apporté à mettre en évidence les citations bibliques, implicites ou explicites, l'arrière-fond vétéro-testamentaire, les rapprochements avec les passages parallèles du N. T. Ces différents aspects sont valorisés de façon remarquable.

F. D.

La Revue Biblique avait recensé en son temps le beau livre de W. D. Davies, *Le cadre du Sermon sur la Montagne*, dont elle avait fait un éloge chaleureux (cf. *RB*, 1965, pp. 695-701). Les grandes lignes de cette œuvre sont désormais accessibles à un public plus large sous une forme abrégée [1]. Cette nouvelle édition a su éviter les défauts de la vulgarisation, elle a conservé la plupart des justifications et des précisions qui font la valeur de l'ouvrage original; l'auteur s'est contenté de simplifier l'architecture de son livre et de supprimer la confrontation de ses opinions avec celles d'autres exégètes.

F. D.

« En vérité, je vous le dis, jamais plus je ne boirai du produit de la vigne jusqu'au jour où j'en boirai (avec vous) du nouveau dans le royaume de Dieu. » Ce verset (*Mc*, XIV, 25 et par.) n'avait jamais fait jusqu'ici l'objet d'une étude vraiment approfondie. Cette lacune est maintenant comblée par la monographie du P. Lebeau [2]. Elle est divisée en trois parties. La première étudie l'arrière-fond du logion : le thème de la « commensalité sacrée » et du vin du Royaume dans l'A. T. et le judaïsme tardif. La partie centrale est consacrée à l'exégèse du logion. C'est un des *ipsissima verba* de Jésus (pp. 70 ss.); c'est le texte de *Mc* qui, « morphologiquement parlant », est le plus primitif (p. 75). Jésus n'annonce pas seulement par cette phrase la proximité de sa mort; il exprime son intention formelle de s'abstenir désormais du breuvage qu'il offre à ce moment à ses disciples. Cette intention est à rapprocher du vœu de naziréat : Jésus se consacre au Père, « il se veut totalement disponible à une joie et à une gloire qui ne sont pas de ce monde » (p. 82); « Jésus déclare révolus les signes anticipatifs du Royaume caractéristiques de son ministère public, et invite ses disciples à se tourner avec lui vers l'accomplissement définitif des promesses » (p. 98). Cet accomplissement n'est pas celui de la Parousie mais celui de l'Église. Et ceci non seulement chez *Luc* (pp. 99 ss), mais aussi chez *Mt.* et *Mc* (pp. 127-134). Pour terminer cette section, un long chapitre, assez marginal par rapport au sujet (pp. 142-184), examine la pratique des *aquariens*, ces chrétiens qui célébraient l'eucharistie avec de l'eau. Ils voulaient signifier par là que l'eschatologie était encore à venir, et n'était pas anticipée dans l'Église. Lebeau croit que cette doctrine était liée à une interprétation « non ecclésiologique ou purement eschatologisante de notre logion » (p. 170), mais il reconnaît

[1] W. D. Davies, *The Sermon on the Mount*. 18 × 12; 163 pp. Cambridge, Cambridge University Press, 1966. — Prix : 9 s. 6 d. ou $ 1,65.

[2] Paul Lebeau, S.J., *Le vin nouveau du Royaume. Étude exégétique et patristique sur la Parole eschatologique de Jésus à la Cène* (Museum Lessianum, section biblique, n° 5). 20 × 13· 319 pp. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1966. — Prix : F. 27.

qu'en dépit de longues recherches, il n'a pu établir la preuve formelle de ce rapport *(ibid.)* ; il doit se contenter d'indices finalement assez ténus. Enfin, une dernière partie examine l'interprétation patristique de cette parole de Jésus. La majorité des Pères en situent la réalisation, soit au matin de Pâques, soit dans la célébration eucharistique de l'Église (p. 296). — Cette étude est menée de façon claire et précise. Toute la littérature sur la question est examinée avec soin. Son argumentation est très serrée. Est-elle pleinement convaincante? Ce n'est pas sûr. Vouloir faire de la parole de Jésus « une promesse solennelle d'abstinence » (p. 98) est peu conciliable avec la certitude qu'a Jésus de l'imminence de sa mort. Il lui restait bien peu de temps pour la mettre en pratique. Sans répondre directement à cette objection, Lebeau sent bien la difficulté, et la résout en insistant uniquement sur la valeur spirituelle, quasi allégorique de ce vœu. Mais Jésus se serait exprimé de façon bien obscure. L'interprétation habituelle est bien plus normale : Jésus veut simplement dire que sa mort est proche. Par ailleurs, on admettra volontiers que l'accomplissement indiqué par cette parole se situe pour *Luc* dans le temps de l'Église. C'est tout à fait conforme avec sa théologie de l'histoire du salut. Et d'ailleurs, Luc est le seul à mentionner le fait que Jésus a *bu* avec ses disciples après la Résurrection (*Ac.*, x, 41; cf. pp. 126 ss). Les arguments qui veulent prouver qu'il en est de même pour *Mt.* et *Mc* sont d'ordre très général (dimension ecclésiologique du Royaume, importance de l'événement pentecostal), ils ne s'appuient pas sur une étude précise des conceptions eschatologiques de ces deux évangélistes, et leur valeur est de ce fait assez faible. Mais cette étude vigoureuse et bien menée est extrêmement stimulante et procure au lecteur un enrichissement certain.

F. D.

Dans le cadre des recherches actuelles sur la *Redaktionsgeschichte* des évangiles, l'exégète japonais K. Tagawa étudie *la pensée propre de l'évangile de Marc* en prenant pour centre particulier d'intérêt *les récits de miracles* du deuxième évangile [1]. Cet ouvrage reproduit sans modifications une thèse de doctorat présentée à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg sous la direction de E. Trocmé. Le premier chapitre analyse le caractère général des traditions relatives aux récits de miracles. Marc a puisé ses matériaux dans le folklore local; le cadre géographique indique l'intérêt qu'il porte aux communautés locales d'où proviennent ces traditions dont la signification religieuse à ce stade est surtout le goût du merveilleux, ainsi que l'intérêt et l'admiration dont était entourée dans ces régions la personne de Jésus. Une seconde section (ch. II et III) envisage la fonction de ces récits dans l'évangile, qui n'est pas divisé en deux parties : ministère avec miracles auprès des foules et ministère sans miracles auprès des disciples. Donc pour Marc, les miracles ne sont pas des œuvres de moindre valeur destinées à se concilier les foules. Comme les autres actions et enseignements de Jésus, ils ont pour fonction, selon le deuxième évangéliste, d'exprimer l'étonnement et la crainte révérentielle que doit susciter la personnalité mystérieuse et transcendante de Jésus. C'est là la thèse principale du livre. Deux chapitres complémen-

[1] Kenzo TAGAWA, *Miracles et Évangile. La pensée propre de l'évangéliste Marc* (Études d'histoire et de philosophie religieuse publiées sous les auspices de la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, n° 62). 24 × 15,5; 212 pp. Paris, Presses Universitaires de France, 1966. — Prix : 38 F.

taires traitent des deux multiplications des pains (ch. IV) pour montrer que leur signification au plan de la rédaction marcienne est la même que celle des autres miracles, et du secret messianique (ch. V). Dans cette dernière section, l'auteur critique vigoureusement la thèse de Wrede. Pour Tagawa, le thème du miracle accompli en secret est antérieur à Marc, qui le reprend mais ne s'y intéresse pas. Seul est important aux yeux de Marc le thème annexe de l'incompréhension des disciples, à travers lesquels sont visés les actuels dirigeants de l'Église de Jérusalem. Un dernier chapitre, très court, compare *Mc* avec *Mt.* et *Lc* au sujet des récits de miracles.

Ce livre se lit avec intérêt; il est précis, bien documenté et clair. On acceptera volontiers la thèse centrale de l'ouvrage (cf. *supra*) comme *l'un des éléments* de la conception marcienne du miracle. On le suivra plus difficilement dans son exclusion de tous les autres aspects. Le portrait du second évangéliste qui se dégage de ce livre n'est pas flatteur. La plupart des éléments théologiques qu'on a relevés chez Marc proviennent des stades antérieurs de la tradition, et Marc s'en désintéresse complètement. La signification eucharistique de la multiplication des pains existe bien au niveau des sources de *Mc* (pp. 134-140), mais « Marc montre son dédain pour le sens liturgique de ce récit » (p. 153). De même, en *Mc*, III, 22-30, la tradition primitive a vu l'affirmation d'une victoire du Christ sur Satan (cf. III, 27). Marc en fait une controverse contre ses adversaires de Jérusalem assimilés aux adversaires de Jésus (p. 81). Le silence imposé aux démons qui proclament la dignité de Jésus (I, 25; III, 12) « montre l'indifférence de l'évangéliste à l'égard des titres christologiques » (p. 173). Mais Tagawa n'explique nulle part pourquoi Marc intitule son œuvre : « Évangile de Jésus-Christ, *Fils de Dieu* » (I, 1)...

F. D.

Les recenseurs sont souvent obligés de rendre compte d'ouvrages dont la publication ne s'imposait nullement et qui encombreront inutilement les rayons des bibliothèques. Tel n'est pas le cas de la thèse de doctorat que A. Smitmans a présenté à la faculté de théologie catholique de Tübingen, et qui a pour sujet *l'épisode des Noces de Cana dans l'exégèse patristique et contemporaine* [1]. Il est impossible et inutile de résumer un livre qui fait l'inventaire à peu près exhaustif des opinions professées sur ce sujet aujourd'hui et dans l'Antiquité (en Orient jusqu'en 538; en Occident, jusqu'en 636). Cet inventaire est méthodiquement présenté et classé en deux rubriques : le récit (ou le texte est suivi verset par verset) et le message. Cette division se retrouve dans les deux sections (les contemporains; les Pères); cependant un chapitre est ajouté dans la section relative à l'exégèse actuelle, qui n'existe pas, et pour cause, dans la partie traitant de l'interprétation patristique : l'arrière-fond « religionsgeschichtlich » : le culte de Dionysios (Bultmann); Philon (Dodd); les textes de l'A. T. et du judaïsme tardif (J. Jeremias) et enfin le *Sitz im Leben* dans l'Église primitive. La comparaison entre le chapitre consacré au message de la péricope chez les Pères et son correspondant relatif aux exégètes contemporains est instructive. Certains thèmes patristiques trouvent rarement un écho dans l'exégèse moderne (le miracle

[1] Adolf Smitmans, *Das Weinwunder von Kana. Die Auslegung von Jo 2, 1-11 bei den Vätern und heute* (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, Nr 6). 24 × 16; 337 pp. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1966. — Prix : rel., DM 43,50; br., 38.

comme signe de la Création, la valorisation du mariage). Inversement, la dimension mariologique du récit est à peu près absente de l'exégèse ancienne; Marie y est souvent présentée comme blâmée par Jésus. Au contraire l'interprétation moderne cherche souvent dans ce texte un des fondements bibliques d'une théologie mariale; mais cette tendance se limite aux auteurs catholiques, et elle est plus le fait des théologiens que des exégètes. Mais les anciens comme les modernes insistent sur la dimension christologique du récit, la symbolique du passage de l'ancienne à la nouvelle Alliance; la signification sacramentelle est valorisée chez certains Pères et chez certains modernes; mais là il n'y a pas de consensus. Un avant-dernier chapitre résume l'apport de l'exégèse patristique et la contribution qu'elle peut apporter à notre compréhension moderne de ce passage. Pour finir, l'auteur présente sa propre interprétation : Le vin est signe de la *joie* messianique; et c'est parce que la joie est tout spécialement le signe du Fils de Dieu que Cana est le premier des signes (Origène). Et cette joie messianique est le signe de l'inauguration des temps nouveaux. Une signification eucharistique secondaire est *possible*, sans plus. Ce livre clair, bien composé et facile à consulter grâce à de bons index rendra les plus grands services.

F. D.

Où situer le quatrième évangile dans le christianisme primitif? C'est à cette question que E. Käsemann tente de répondre en se proposant d'étudier *les thèmes majeurs de la « prière sacerdotale* [1] ». Il reprend en la modifiant une thèse soutenue en 1951 [2], et qui avait reçu un accueil assez défavorable. L'auteur du quatrième évangile est un presbytre animant un conventicule tenu en suspicion et menacé d'excommunication par la grande Église pré-catholicisante de la fin du premier siècle. Il fait partie d'un courant qui comprend les chrétiens que Paul combat en *I Cor.*, I-II, ainsi que Philète et Hyménée qui, selon *II Tim.*, II, 18, ont dévié du droit chemin en prétendant que la Résurrection a déjà eu lieu. « Sans le savoir ni le vouloir, l'Église (...) a attribué aux Apôtres la voix de ceux qui, une génération après notre évangile, ont été condamnés comme hérétiques » (pp. 132 s.). Quels sont les traits de *Jn*, XVII qui justifient ce jugement? On le voit mal. Malgré le titre de l'ouvrage, il est peu question de *Jn*, XVII dans ce livre. L'auteur se contente de considérations portant sur l'ensemble du quatrième évangile, et réparties en trois sections : la gloire du Christ; la communauté soumise à la Parole; l'unité chrétienne. Il n'y a aucune étude précise de textes ou de thèmes, aucune comparaison un peu poussée entre les données johanniques et celle des courants auxquels Käsemann rattache l'évangile de Jean. Ce petit livre a parfois un ton de pamphlet, ainsi, à titre d'exemple, cette appréciation de la situation actuelle de la critique johannique : « Les batailles ont lieu souvent maintenant dans une salle de théâtre. On y utilise des cartouches à blanc, le « happy end » n'est pas seulement un rêve souhaité mais la convention convenue tacitement; et même la satire de cette technique d'escamotage est considérée comme une offense aux bonnes mœurs » (p. 21). De telles considérations sont certainement pleines d'esprit; elles ne remplacent pas une argumentation précise.

F. D.

[1] Ernst Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17.* 18,5 × 12; 137 pp. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1966. — Prix : DM 6,80.

[2] Ernst Käsemann, *Ketzer und Zeuge. Zum johanneischen Verfassungsproblem*, dans *ZTK*, XLVIII, 1951, pp. 292-311.

Épîtres catholiques et Apocalypse. — Avec le tome VII contenant *les épîtres catholiques et l'Apocalypse* s'achève la *Bible commentée* sous la direction de professeurs de Salamanque dans la Bibliothèque des auteurs chrétiens (cf. *RB*, 1967, pp. 296 s.; 1968, pp. 618 s.) [1]. Les introductions se tiennent dans la ligne des précédents volumes de la collection. Elles présentent un bon état de la question, n'esquivant aucune difficulté; elles optent pour les solutions traditionnelles. Souvent plusieurs solutions sont proposées, et il n'est pas toujours facile de voir celle qui a les préférences de l'auteur. *Jac.* a bien pour auteur le chef de l'Église de Jérusalem; la qualité de son grec s'explique par un secrétaire-rédacteur, plutôt que par la traduction d'un écrit araméen. Sur le problème de la foi et des œuvres *Jac.* est indépendant de Paul; il ne combat pas une fausse interprétation de la pensée de l'Apôtre. Les arguments pour et contre l'authenticité de *II Pi.* sont exposés sans que l'auteur prenne parti. Mais dans l'introduction à *I Pi.*, p. 94, il écrit : « Les idées des deux épîtres sont de Pierre, mais la langue et le style sont de deux rédacteurs différents ». Il admet cependant que *II Pi.* dépend de *Jude* dont il place la composition entre 70 et 80, ce qui rend difficile que les idées de *II Pi.* soient de Pierre. *I Jn* est de l'auteur du quatrième évangile, Jean l'apôtre. Pour *Apoc.*, à côté de la thèse de l'authenticité johannique, on présente sans la désapprouver celle qui pense que l'auteur est un disciple de Jean. L'information est inégale. Le commentaire de Schnackenburg sur *I Jn* est mentionné dans la bibliographie, mais il n'est pas utilisé. Dodd (sur *I Jn*) est cité une fois, Selwyn (sur *I Pi.*) une fois également. Chaine par contre est cité 22 fois. En *I Pi.*, II, 4-10, à propos du sacerdoce des fidèles, « à cause du contexte et du terme passif employé (ἱεράτευμα), il résulte que l'apôtre considère les fidèles comme un sacerdoce passif, c'est-à-dire une société gouvernée par le sacerdoce proprement dit » (p. 114). Cette expression, « sacerdocio propiamente dicho », revient 4 fois, impliquant que le sacerdoce des fidèles est un sacerdoce improprement dit. C'est même précisé explicitement : « San Pedro no quiere decir que todos los fieles sean sacerdotes en sentido propio, como piensan los protestantes » *(ibid.)*. Cette exégèse minimisante est difficilement soutenable. Dans l'ensemble cependant, le commentaire est de bonne qualité; il sera pour ses usagers que l'on souhaite nombreux un guide sûr, sérieux, précis, mettant bien en valeur les richesses doctrinales et spirituelles du texte biblique. — Le volume s'achève par de copieux index embrassant le contenu des sept volumes (index d'auteurs, onomastique général, géographique, ethnologique, index des divinités, des termes techniques hébreux, grecs, assyriens, sumériens. etc., et un index général des matières), le tout dû au P. M. Garcia Cordero, O.P.

F. D.

L. Herrmann, professeur honoraire à l'université de Bruxelles a quitté son champ habituel de recherches qui est l'antiquité classique pour étudier l'Apocalypse [2]. Le livre qu'il nous présente est divisé en trois parties : une édition du texte (s'écartant souvent du texte des éditions critiques habituelles) suivie d'une

[1] Jose Salguero, O.P., *Epístolas católicas. Apocalipsis* (Biblia comentada, texto de la Nácar-Colunga, VII). 20 × 14; XI-665 pp. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1965. — Prix : relié, 120 pes.

[2] Léon Herrmann, *La vision de Patmos* (Coll. « Latomus », vol. 78). 25 × 16; 194 pp. Bruxelles, Latomus, Revue d'Études latines, 1965. — Prix, fr. b. 300.

traduction; « un chapitre d'*Explications* où seront commentés certains passages importants » (p. 5); enfin une dernière partie cherchant à identifier les événements décrits, l'auteur, la date. On trouvera dans cet ouvrage des suggestions parfois intéressantes, mais les conclusions d'un auteur dépendent de la valeur de sa méthode. Or, celle-ci est curieuse. Un exemple suffira : *Mt.*, XXIV, 28 (« là où sera le cadavre, là aussi s'assembleront les aigles ») doit d'après l'A. être transporté en *Apoc.*, XI, entre les vv. 8 et 9. « Ce transfert s'impose » (p. 104) pour trois raisons : le mot « cadavre » est au singulier en *Mt.*, comme en *Apoc.*, XI, 8-9. Il y a une relation entre la privation de sépulture et la présence d'oiseaux de proie; les aigles ne s'attaquent pas aux cadavres. S'ils sont substitués aux vautours, c'est qu'ils sont le symbole de Rome et de la puissance impériale.

F. D.

Théologie du Nouveau Testament. — Le quatrième *recueil des écrits de R. Bultmann* comprend treize articles ou publications s'échelonnant entre 1959 et 1964[1], et comprenant aussi bien des articles de journaux (*Quel est le sens de notre fête de Noël aujourd'hui*, dans *Suddeutsche Zeitung*, Feuilleton du 24 décembre 1964) que des articles techniques de revues spécialisées. On se réjouira particulièrement de trouver dans ce volume le résumé que Bultmann a fait de ses positions sur le problème du mythe sous le titre *Jésus Christ et la mythologie* (pp. 141-189). Ce sont des conférences faites aux États-Unis en 1951, parues en anglais en 1958 et une première fois en allemand en 1964. Ces pages reprennent les grandes lignes de sa célèbre conférence-programme de 1941, mais en précisant et développant sa pensée en fonction des réactions qu'elle a suscitées. On remarquera en particulier la réponse qu'il donne à une objection qu'on lui a souvent faite : « N'êtes-vous pas infidèle à votre propre définition du mythe lorsque vous conservez comme non mythique l'idée et la notion de Dieu? » Bultmann répond en distinguant un Dieu cosmique qui est mythique et un Dieu interlocuteur de l'homme dans une invitation à la décision. Ce Dieu-là n'est pas mythique. Il n'est connu que dans la foi, dans l'acte par lequel l'homme se confie totalement en lui. A ce Dieu, on peut, par analogie avec les relations humaines inter-personnelles, donner le nom de Père; on peut parler de son amour, de la communion qui nous unit à lui (p. 177). « Seuls sont légitimes les énoncés sur Dieu qui expriment la relation existentielle entre l'homme et Dieu. Les énoncés qui parlent de l'action de Dieu comme événement cosmiques sont illégitimes. L'affirmation de Dieu comme Créateur ne peut être entendue comme un énoncé théorique sur Dieu, saisi dans un sens général comme *Creator mundi*. Cette affirmation ne peut être qu'une confession personnelle signifiant que je me comprends moi-même comme une créature qui doit son existence à Dieu » (p. 178). L'objection vient tout de suite à l'esprit : cette « relation existentielle » a-t-elle un fondement objectif antérieur à la prise de conscience du croyant? Si oui, cela légitime les « énoncés mythiques » que refuse Bultmann. Si non, l'agir de Dieu n'existe que dans la « confession » du fidèle, autant dire : dans son imagination égarée. Bultmann reconnaît qu'il y a là une « objection réellement importante » (p. 179). Sa réponse est curieuse. Elle consiste à dire que dans cette décision de foi par laquelle je reconnais Dieu comme Père et Créateur, je le reconnais en même temps comme objectif, existant antérieure-

[1] *Glauben und Verstehen, Gesammelte Aufsätze von Rudolf* BULTMANN, vierter Band. 23,5 × 16; 198 pp. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1965. — Prix : br., DM 14; rel., DM 18.

ment à moi et en dehors de moi. Autrement dit, l'objectivité de l'action de Dieu n'existe que dans la subjectivité du croyant. Position inconfortable, il le reconnaît : « la foi ne peut pas se défendre contre l'accusation d'être une illusion » (p. 179). Mais c'est là pour Bultmann le paradoxe de la foi : « L'homme qui veut croire en Dieu doit savoir qu'il ne dispose de rien sur lequel il puisse fonder sa foi, et qu'il est pour ainsi dire suspendu dans le vide... Devant Dieu, l'homme a toujours les mains vides » (p. 188). Cette dernière phrase est très belle et très vraie. Mais le croyant de R. Bultmann n'a pas seulement les mains vides. Il n'a plus de mains.

F. D.

Pour son mémoire de Licence, K. Lammers a choisi un sujet immense et difficile devant lequel un vétéran de l'exégèse aurait reculé : *Entendre, voir et croire dans le N.T.* [1]. Et comme on pouvait s'y attendre, les imperfections et les approximations abondent dans ce travail de fin d'études théologiques. Le livre est bourré de citations d'exégètes modernes (parfois six par page) qui rendent la lecture difficile. Les textes relatifs au sujet sont si nombreux que l'auteur doit se contenter de citer rapidement les plus importants sans pouvoir en approfondir aucun. Les questions de vocabulaire sont négligées : aucune étude ne précise la différence entre βλέπειν et ὁρᾶν, entre θεωρεῖν et θεᾶσθαι, entre croire en, croire à, croire quelqu'un, croire que. Des textes importants pour le sujet étudié ne sont même pas mentionnés, ainsi *Jn*, v, 25 et 28, où le même texte revient deux fois à quelques versets d'intervalle, mais avec un sens différent du verbe ἀκούειν ce qui donne une signification différente aux deux énoncés. Mais traiter une pareille matière en une centaine de petites pages rend inévitable un survol très sommaire de la question. Du moins, les grandes lignes du sujet semblent bien tracées. Le livre est divisé en deux chapitres : le premier traite successivement tous les auteurs du N.T., et le second tente une synthèse des résultats acquis. Cet ouvrage n'apporte rien de neuf, mais il pourra servir de première prise de contact avec les aspects multiples d'un problème difficile.

F. D.

Voici un livre intéressant sur un sujet difficile, celui des enseignements eschatologiques de Jésus [2]. Il est bien informé, de haute tenue scientifique; ses jugements sont pondérés et équilibrés. Il se divise en trois parties qui expriment par elles-mêmes la thèse de l'ouvrage : promesse-accomplissement-consommation. La section relative à la promesse examine les annonces prophétiques du royaume et ses relectures apocalyptiques dans le judaïsme tardif. La partie centrale, la plus importante, est celle de l'accomplissement en Jésus-Christ en qui tout se réalise, sauf la consommation finale. La βασιλεία est à comprendre comme *règne*, non comme royaume. C'est la puissance dynamique de l'action divine en Jésus-Christ. Tous les aspects du problème sont envisagés : le règne de Dieu comme mystère, comme inaugurant l'ère nouvelle du salut, son rapport avec

[1] Klaus LAMMERS, *Hören, Sehen und Glauben im Neuen Testament* (Stuttgarter Bibelstudien, 11). 21 × 13,5; 113 pp. Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1966. — Prix : DM 5,80.

[2] George Eldon LADD, *Jesus and the Kingdom. The Eschatology of Biblical Realism.* 22 × 14; xv-367 pp. London, S.P.C.K., 1966. — Prix : relié, 32 sh. 6 d. Ce livre avait été publié une première fois aux États-Unis en 1964 (New York, Harper & Row).

Israël, l'Église, les disciples, ses exigences morales. Enfin la dernière partie envisage la consommation finale, telle qu'elle résulte des sections apocalyptiques des évangiles. L'auteur résume lui-même sa thèse, p. 303 : « Le Royaume de Dieu est, pour Jésus, le règne dynamique de Dieu qui a envahi l'histoire dans sa personne et sa mission, pour apporter aux hommes de l'ère actuelle les bénédictions de l'ère messianique, et qui se manifestera de nouveau à la fin des temps pour porter ce salut messianique à son achèvement. » — On souscrira volontiers à cette définition ainsi qu'à la plupart des analyses précises et judicieuses de cet ouvrage. Mais ce sont plutôt ses bases de départ qui paraissent sinon contestables, du moins insuffisantes. Ladd considère « comme sa tâche première d'interpréter les évangiles dans l'état actuel où ils sont comme des informations dignes de confiance sur Jésus et sa prédication du Royaume » (p. XIII). Il ne méconnaît pas pour autant que « les évangiles sont les produits de la foi et qu'un processus d'interprétation est clairement discernable chez eux » (p. XII). Mais l'auteur est persuadé « que cette interprétation correspond aux événements tels qu'ils ont eu lieu historiquement, et que cette interprétation a sa source en Jésus lui-même » (*ibid.*, cf. p. 304). Reste à savoir si cette conviction est uniquement un acte de foi, et si elle ne doit pas *aussi* être vérifiée au moyen d'une étude de la tradition synoptique aux différents stades de son développement, et de la prédication de Jésus telle que la critique peut chercher à l'atteindre. Ce point de vue n'est pas ignoré; l'ouvrage est très au courant des recherches exégétiques récentes sur la question. Il admet fort bien par exemple que l'explication de la parabole du semeur provienne de la communauté primitive. Mais le fait est sans importance, elle reflète néanmoins la pensée de Jésus (p. 165). Ceci est affirmé, mais non prouvé. Il en est de même dans de nombreux cas semblables. On notera dans la même perspective que les textes sur le « retard de la Parousie » ne sont pratiquement pas examinés (le χρονίζει de *Mt.*, XXIV, 48 et *Lc*, XII, 45, cf. *Mt.*, XXV, 5). Quant aux textes sur la proximité de la Parousie (*Mc*, IX, 1; XIII, 30 et par.), ils sont expliqués par le raccourci de la perspective prophétique, ce qui est juste, mais insuffisant (pp. 319 ss.). On ne trouve pas de réponse claire à la question suivante : Jésus a-t-il annoncé lui-même, explicitement, son deuxième avènement distinct du premier, ou bien est-ce la communauté primitive, éclairée par l'Esprit, qui a découvert cette dimension de l'enseignement de Jésus, implicitement contenue dans ses paroles et ses actions? L'auteur aurait dû davantage tenir compte de la problématique nouvelle introduite dans la réflexion eschatologique de l'Église primitive par la Pentecôte, la vie de l'Esprit, et le retard de la Parousie. Cela n'aurait pas modifié ses conclusions; mais elles auraient été établies sur des bases plus solides.

F. D.

Il convient de féliciter l'éditeur qui a pris l'initiative de rassembler en un volume impeccablement présenté et agréable à lire vingt-trois articles du professeur K. H. Schelkle qui s'étendent sur ses dix-sept ans d'enseignement du Nouveau Testament aux Universités de Würzburg et de Tübingen [1]. La plupart d'entre eux ont paru dans des publications de haut niveau scientifique; mais

[1] Karl Hermann SCHELKLE, *Wort une Schrift. Beiträge zur Auslegung und Auslegungsgeschichte des Neuen Testamentes* (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament). 24,5 × 18; 322 pp. Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1966. — Prix : rel. DM 34.

plusieurs ont été écrits pour des revues à caractère pastoral, montrant ainsi le souci de l'auteur d'actualiser la Parole de Dieu dans le monde d'aujourd'hui. Trois articles ont pour thème l'herméneutique biblique; une série de sept contributions sont groupées sous le titre de *Histoire et Révélation* et traitent des sujets divers d'exégèse et de théologie biblique : les évangiles de l'Enfance, le Dieu un et trine, Rome et Jérusalem dans le N. T., etc. Une autre section groupe des exposés centrés sur la morale néo-testamentaire; enfin une dernière partie rassemble des articles traitant de l'exégèse patristique, domaine particulièrement étudié par l'auteur. Trois articles sont donnés sans référence à des publications antérieures et sont donc inédits. L'un traite de *l'évangile de l'Enfance* (pp. 59-75). C'est un exposé d'ensemble, qui n'entre pas dans les détails et qui insiste sur le caractère midrachique de ces récits et en dégage les principaux thèmes théologiques. « Les évangiles de l'Enfance utilisent des conceptions conditionnées par l'époque, des motifs mythiques et légendaires » (p. 75). L'article intitulé *mariage et célibat* fait une exégèse rapide de tous les textes néo-testamentaires sur la question. Il semble admettre que pour *Mt.*, v, 32 et xix, 9, l'adultère entraîne bien la rupture du mariage; il traduit πορνεία par adultère, ce qui est très contestable (p. 186). A propos de la division introduite par la vie conjugale (*I Cor.*, vii, 32-34), il soulève (sans y répondre clairement) la question déjà posée par Clément d'Alexandrie (*Strom.*, iii, 88, 2) : N'est-il pas possible d'unifier par l'amour de Dieu la vie conjugale, aussi bien que le célibat consacré à Dieu? (pp. 192 s.). — Enfin, un dernier inédit est une méditation sur *II Cor.*, vi, 1-10 (pp. 166-170). Un index des matières et des citations bibliques permet d'exploiter commodément la riche matière de ces remarquables travaux.

F. D.

Joachim Jeremias a réuni en un volume 35 articles s'étendant sur une période de 35 ans (1930-1965) [1]. Le titre des sections rassemblant les différents travaux montre l'étendue de l'activité de l'éminent professeur de Göttingen : Jésus, la communauté primitive, Paul, l'épître aux Hébreux, palestinologie. Trois articles ont été refondus : *La prière quotidienne dans la vie de Jésus et dans l'Église primitive* (pp. 67-80; paru en français dans le recueil collectif : *La prière des Heures*, Lex Orandi 35, Paris, 1963, pp. 43-58); *Marc* xiv, 9 (pp. 115-121, cf. *ZNW*, XLIV, 1952-1953, pp. 103-107); παῖς (θεοῦ) *dans le N. T.* (pp. 191-216; cf. *TWNT*, V, 1954, pp. 698-713). — L'article *Abba*, qui a donné son titre au recueil (pp. 15-67) est inédit; ou plus exactement, il est l'élaboration scientifique, munie de toutes les justifications et de toutes les discussions requises d'une thèse qu'il avait déjà plusieurs fois exposée [2] : Dans toute la littérature de l'A. T. et du judaïsme, il n'y a pas une seule attestation du mot *abba* dans une prière adressée à Dieu. Ce mot aurait paru trop irrespectueux, étant le nom familier donné par leurs enfants à leur père. Ce vocable est au contraire sous-jacent, à de nombreux

[1] Joachim Jeremias, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte.* 25 × 17; 371 pp. et 5 pp. de photos hors texte. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966. — Prix : relié DM 34.

[2] *Kennzeichen der ipsissima vox Jesu*, dans *Synoptische Studien Alfred Wikenhauser zum siebzigsten Geburtstag dargebracht*, München, 1954, pp. 86-89; reproduit dans le présent recueil, pp. 145-148; *The Central Message of the New Testament*, London, 1965, pp. 9-30; trad. française : *Le message central du Nouveau Testament*, Paris, 1966, pp. 9-29.

textes évangéliques (en plus de l'emploi explicite en *Mc*, XIV, 36), et toujours sur les lèvres de Jésus s'adressant à son Père. Il est sûrement authentique et exprime la confiance filiale de Jésus à l'égard de son Père, le don total de sa personne dans l'obéissance à sa volonté, et sa conviction d'avoir reçu, pour la révéler aux siens, la connaissance plénière de Dieu. C'est tout cela que Jésus communique aux chrétiens en les invitant à dire *Abba* à Dieu (cf. *Rom.*, VIII, 15; *Gal.*, IV, 6). Ne pourrait-on pas faire un pas de plus et dire avec W. Marchel [1] que cette appellation exprime le rapport unique, transcendant, qui unit Jésus à son Père, en un mot la filiation divine?

F. D.

Le professeur J. Morgenstern reconnaît modestement que sa compétence dans le domaine du Nouveau Testament est « somewhat limited », et que son champ d'investigation depuis soixante ans a été l'A. T. et la religion d'Israël (p. IX). Ces précisions sont nécessaires pour porter un jugement équitable sur le présent ouvrage qui étudie *quelques antécédents significatifs du christianisme* [2]. Le livre est composé de six courtes monographies. Deux d'entre elles sont assez déconcertantes. Dans le chapitre : *Dimanche des Rameaux et dimanche de Pâques* (pp. 16-40), l'auteur veut montrer l'existence à Jérusalem d'une vieille fête cananéenne des pains sans levain, qui avait lieu pendant toute la semaine précédant Pâques, et qui était une célébration agraire liée au culte du dieu mort et ressuscité de la végétation. C'est ce rituel que David aurait célébré au Mont des Oliviers (*II Sam.*, XV, 16-37), où il y avait un ancien sanctuaire au dieu du monde infernal. Il serait resté caché huit jours dans une grotte, jouant en sa personne le rôle du dieu des récoltes pour revenir triomphalement ensuite à Jérusalem. C'est ce rituel qui constitue l'arrière-plan de la procession des Rameaux, de la crucifixion et de la résurrection de Jésus qui « joue le rôle, vaguement présent à la mémoire, mais encore persistant, de l'ancien dieu de la récolte annuelle » (p. 39). Le dernier chapitre : *les antécédents de l'eucharistie et des doctrines de la naissance virginale et de la Trinité* (pp. 81-96) présente des vues analogues : l'arrière-plan de l'eucharistie est une vieille fête agraire cananéenne où au cours d'un banquet sacré on mangeait du pain et on buvait du vin; la naissance virginale est le souvenir d'un mythe, celui de la fécondation de la terre, déesse vierge, par le dieu céleste, donnant naissance au dieu de la végétation; la Trinité aurait pour antécédent cananéen ces trois divinités où on aurait remplacé la déesse vierge et mère par le Saint Esprit. — Les quatre autres chapitres sont plus classiques : *Jésus le « maître »* (pp. 1-7); *la date de la Pâque chez les Synoptiques et chez Jean* (pp. 8-15); *Jésus, le Serviteur souffrant* (pp. 41-60); *Jésus, le « Fils de l'homme »* (pp. 61-80). On y trouve des vues intéressantes, souvent discutables; mais là du moins, la discussion est possible.

F. D.

Jésus et l'histoire. — Un exégète catholique réputé n'hésite pas à se lancer hardiment dans les chemins ouverts par l'herméneutique philosophique contempo-

[1] W. MARCHEL, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens* (Analecta Biblica, 19), Rome, 1963, pp. 165-167.

[2] Julian MORGENSTERN, *Some Significant Antecedents of Christianity* (Studia Post-Biblica, vol. X). 24,5 × 16; XII-111 pp. Leiden, E. J. Brill, 1966. — Prix : rel. fl. 26.

raine. Il faut s'en réjouir et féliciter F. Mussner qui a montré par son essai que l'exégèse classique peut assumer cette problématique nouvelle sans renoncer pour autant à ses méthodes habituelles d'investigation. En examinant *le regard sur Jésus porté par le quatrième évangile* [1], Mussner veut apporter une contribution à la question du Jésus historique. Le problème devant lequel se trouve l'évangéliste et qui le pousse à écrire pour compléter l'œuvre de ses prédécesseurs est précisément celui qui est à la base de l'herméneutique moderne issue d'une réflexion sur la connaissance historique. Comment surmonter l'éloignement temporel qui le sépare de Jésus et qui est un obstacle à la compréhension de son message et de sa personne (pp. 9-16)? Comment Jean réalise-t-il la fusion des horizons (Gadamer), le sien propre et celui de Jésus (p. 17)? L'étude de son vocabulaire gnoséologique (pp. 18-42) permet de le voir. Les mots suivants sont rapidement examinés dans cette perspective : voir (ὁρᾶν, θεωρεῖν, θεᾶσθαι, βλέπειν) ; entendre (ἀκούειν) ; connaître (γινώσκειν) ; savoir (εἰδέναι) ; témoigner (μαρτυρεῖν) ; se souvenir (μιμνήσκεσθαι et les mots de la même racine). En conclusion (pp. 42-44), il adopte la formule suivante : le kérygme johannique est le produit de la manière johannique de voir (p. 42), et il précise : sur le fondement de l'activité des témoins oculaires, la vision johannique se clarifie après la Résurrection et arrive à sa stature parfaite dans la tradition christologique de l'Église primitive. La situation contemporaine de l'évangéliste et ses problèmes forment l'angle de visée à l'aide duquel le Christ johannique est regardé (p. 43). Ailleurs, Mussner exprimera la même idée avec le vocabulaire heideggerien de la *précompréhension* (p. 69). Pour que cette précompréhension soit la bonne, il faut qu'elle soit homogène au message des témoins oculaires, sinon c'est celle du προάγων (*II Jn*, 9), l'hérétique qui dissout le message dans sa propre précompréhension faite de traditions philosophiques et mythologiques (p. 71). Nous sommes donc dans le cercle herméneutique (pp. 69-72) [2], car cette précompréhension authentique est antérieure (épistémologiquement) à l'interprétation du donné initial, et elle est en même temps issue de ce donné. L'homogénéité de cette précompréhension avec le témoignage initial est réalisée par la tradition ecclésiastique issue de l'annonce des témoins oculaires, et dans laquelle s'insère l'auteur du kérygme johannique. Et c'est le Paraclet qui guide le développement de cette tradition (pp. 56-64).

Certes, tout n'est pas également satisfaisant dans cet essai. On a souvent l'impression que les considérations herméneutiques ici utilisées sont plus juxtaposées qu'organiquement coordonnées aux analyses exégétiques classiques. De nombreux exégètes, réticents à l'égard de l'herméneutique mise en œuvre ici, aboutissent à des conclusions très proches sans y avoir recours (mais n'est-elle pas implicitement sous-jacente à leur démarche?). Par ailleurs, Mussner n'est-il pas infidèle à sa propre méthode? Si les positions herméneutiques qu'il défend sont exactes, comment peut-il étudier saint Jean en négligeant totalement la précompréhension actuelle du lecteur moderne, son horizon, ses problèmes d'homme du XXe siècle? Souhaitons que cet essai stimulant suscite un dialogue fécond et que l'auteur continue à approfondir le sillon qu'il a tracé.

F. D.

[1] Franz Mussner, *Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus* (Quaestiones disputatae, hrsg. v. K. Rahner und H. Schlier, 28). 22 × 14; 94 pp. Freiburg i. B., Herder, 1965. — Prix : DM 9,80.

[2] L'auteur se réfère à M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 7e éd., 1957, §§ 32 et 63.

Le titre choisi par W. Trilling reflète assez bien la problématique générale de son livre : *Questions sur l'historicité de Jésus* [1]. Cet ouvrage en effet n'apporte pas des réponses fermes aux questions qu'il pose sur les différents aspects du Jésus de l'histoire; il montre au contraire que s'il existe des certitudes d'ordre global et général, on aboutit à de multiples points d'interrogation dès qu'on veut cerner d'un peu plus près une dimension de la physionomie concrète de Jésus de Nazareth. Loin d'être une imperfection que le progrès des sciences historiques fera disparaître un jour, il s'agit là, pense l'auteur, d'une loi fondamentale de notre connaissance de Jésus; un regard scientifique, historique, purement humain sur Jésus aboutit finalement à une indétermination qui est une ouverture, non sur le vide, mais sur le mystère accessible à la seule foi. Telle est en somme la loi générale que les différents chapitres de ce livre vont vérifier. Une première partie étudie un certain nombre de *questions fondamentales :* l'échec des vies de Jésus et le pourquoi de cet échec; nos certitudes sur Jésus; il y en a quatre : sa mort sur une croix ; l'insuccès apparent de son œuvre; son origine : Nazareth ; son baptême dans le Jourdain. Cette liste n'est évidemment pas limitative (p. 50), mais elle se borne aux certitudes indiscutables. L'auteur énumère également les indices qui invitent à faire confiance aux évangélistes (en particulier la fidélité à refléter le milieu de vie de l'époque, les traits constants de la personnalité de Jésus attestés par tous les évangiles). Les témoignages non chrétiens sur Jésus sont alors passés en revue et discutés. — Une seconde partie étudie ensuite plus en détail *huit points particuliers :* la chronologie, les évangiles de l'Enfance, Jésus et la Loi, les miracles, Jésus et la fin du monde, la Cène, le procès de Jésus, sa résurrection. Et l'A. conclut en une troisième partie en montrant comment cette certitude d'ordre global et cette incertitude dès qu'on veut préciser un point sont une ouverture au Mystère.

Nous avons là une série de petites monographies absolument excellentes, donnant l'état de la question sur les problèmes envisagés, et qui seront utiles non seulement au large public auquel l'ouvrage est destiné, mais même au spécialiste. Mais les « questions » de l'auteur suscitent à leur tour les questions du lecteur. L'incertitude sur les points de détail concernant la figure du Jésus historique n'est-elle pas exagérée? Faute de pouvoir examiner chaque chapitre en détail, contentons-nous de celui concernant Jésus et la Loi (pp. 82-96). Après avoir exposé les positions contradictoires d'exégètes éminents sur cette question (Jésus veut rétablir la loi dans sa pureté compromise par les traditions pharisiennes; Jésus récuse complètement la loi), et après avoir étudié à son tour l'ensemble du dossier, Trilling conclut : « Les auteurs du Nouveau Testament ont développé chacun une position propre dans cette question; cela était sans doute inévitable, parce que les matériaux qu'ils avaient reçus ne contenaient pas un enseignement clair et sans équivoque de Jésus » (p. 95). Cette position est trop minimisante et crée un fossé vraiment bien large entre le Jésus de l'histoire et le Christ annoncé par les auteurs du N.T. Et on ne voit pas que les textes étudiés exigent cette conclusion; au contraire, ils invitent plutôt à voir en Jésus celui qui conduit à sa plénitude le dynamisme profond de l'ancienne Alliance, en déclarant caduques les prescriptions légales correspondant à une étape nécessaire mais dépassée du dessein de Dieu. — Bref, voici un livre souvent excellent, toujours stimulant.

F. D.

[1] Wolfgang Trilling, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu* (Patmos Paper Backs). 20,5 × 13,5; 184 pp. Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1966.

Il faut se féliciter de voir le livre recensé précédemment rendu accessible au public de langue française grâce à la traduction de J. Schmitt [1], qui est, dans son ensemble, très fidèle. P. 105, l. 5, lire *inadéquate* au lieu de *adéquate*. P. 159, la phrase qui commence à la deuxième ligne dit exactement le contraire de l'original. Les indications des deux index sont fausses : ajouter 2 à tous les numéros de page.

F. D.

L'essai sur la Christologie du Nouveau Testament du P. Lamarche rassemble sous une forme modifiée quatre articles publiés antérieurement (cf. p. 174). Ils sont réunis par un tissu conjonctif qui, sauf exception, est de densité nettement inférieure [2]. En *Phil.*, II, 6-11 (pp. 25-43), il s'agit des conditions de l'incarnation du Christ, plutôt que de sa préexistence et de sa descente sur la terre. Au lieu d'imiter Adam et sa désobéissance, il a imité le Serviteur souffrant d'*Is.* LIII. Mais la préexistence est néanmoins affirmée (p. 32) : ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, ce qui est traduit : « lui qui était en forme de Dieu » (pp. 32, 41), et non comme Lohmeyer et Feuillet : « lui qui était à l'image de Dieu », bien que cette dernière interprétation semble avoir également la faveur de l'auteur (pp. 32 s.). Il traduit la fin du verset : « il ne voulut pas ravir de force l'égalité avec Dieu », et il commente : « au lieu de ravir de force l'égalité avec Dieu, il a voulu la recevoir de son Père comme un don » (p. 34). Pouvait-il avoir l'idée de la ravir de force s'il la possédait déjà? On le voit, la position du P. Lamarche n'est pas dépourvue d'ambiguïté. — La deuxième étude, consacrée à *Col.*, I, 15-20, est destinée à un public non spécialiste (pp. 55-72). En 18 petites pages, on ne pouvait donner qu'une vue d'ensemble, mais elle est de qualité. — Par contre, le chapitre sur le prologue de Jean est d'un niveau scientifique élevé (pp. 87-140). Il est essentiellement consacré à deux points particuliers (dont il développe les incidences théologiques) : le texte original des vv. 11-13, (où il opte pour le *textus receptus*), et la coupure entre les vv. 3 et 4. Il fait commencer le v. 4 à ὃ γέγονεν. Il s'agit dans ce verset non de la création, mais de l'histoire du salut. — Enfin un chapitre étudie la déclaration de Jésus devant le Sanhédrin (pp. 147-163). Il cherche à déterminer la nature et l'historicité du blasphème reproché à Jésus. C'est *l'union* des deux citations : *Ps.*, CX, 1 et *Dan.*, VII, 13 qui constitue le blasphème. Solution ingénieuse et intéressante, mais qui fait de ce blasphème quelque chose de bien subtil : deux textes irréprochables deviennent blasphématoires par leur rapprochement... Bref, nous avons dans ce livre quatre études de qualité, mais ayant un objectif très limité, et reliées par un fil conducteur assez lâche [3]. Le titre et surtout l'introduction promettaient davantage : une méthode pour aborder le problème des rapports entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi. Cette méthode est bien esquissée (pp. 14-15). Mais sa mise en œuvre sous forme de « sondages » (p. 169) n'est, espérons-le, que le

[1] Wolfgang TRILLING, *Jésus devant l'histoire*, traduit de l'allemand par Joseph SCHMITT (Coll. « Lire la Bible », 15). 18 × 13; 254 pp. Paris, Les Éditions du Cerf, 1967. — Prix : F. 16.

[2] Paul LAMARCHE, S. J., *Christ vivant. Essai sur la christologie du Nouveau Testament.* (Coll. « Lectio divina, nº 43). 23 × 14; 181 pp. Paris, Les Éditions du Cerf, 1966. — Prix : F. 15.

[3] Le chapitre V : *Étude d'Éphésiens* I, 3-23 comprend une partie consacrée uniquement à la *structure* de *Éph.*, I, 3-14, sans aucune dimension théologique, et une exégèse de *Éph.*, I, 22-23. On a l'impression qu'il s'agit de notes partielles prises par l'auteur en vue d'un cours ou d'un article.

préambule d'une œuvre plus complète et plus satisfaisante que le P. Lamarche est parfaitement en mesure de nous donner.

F. D.

Saint Paul. — La « nouvelle moralité » a, d'une manière implicite, mis en question un si grand nombre des directives morales spécifiques du *NT* que nous accueillons avec joie une étude consacrée *aux directives pastorales de S. Paul dans I Cor.*, étude qui fut écrite originairement comme thèse de doctorat sous la direction du Prof. R. Schnackenburg [1]. L'auteur étudie d'abord le rôle de l'Apôtre par rapport à la communauté, précisément comme prédicateur (*I Cor.*, I-III), et se concentre ensuite sur deux problèmes pratiques : l'utilisation par les Chrétiens des viandes sacrifiées aux idoles (*I Cor.*, VIII-X) et le rôle des charismatiques (spécialement leur glossolalie) dans la liturgie (*I Cor.*, XII-XIV). L'exégèse procède verset par verset et est plus substantielle qu'originale. Ce qui est inusité, dans un travail de ce genre, c'est que chaque section est suivie par une évaluation théologique dans laquelle l'auteur se préoccupe particulièrement des problèmes posés par la pertinence de la théorie et de la pratique de Paul pour l'Église d'aujourd'hui. On ne peut assez louer son intention, car trop d'études restent sur le plan abstrait de la recherche pure, mais on peut se demander si les résultats sont tout à fait satisfaisants. Par exemple, la matière traitée par Maly se rapporte à deux sphères de discussion contemporaine, le rôle du prêtre et celui des femmes dans la communauté chrétienne. L'analyse que fait Maly du rôle du prêtre (*I Cor.*, III, 5 et 9) est très faible. Ces textes sont interprétés avec raison comme étant une affirmation de l'importance du rôle du prédicateur, mais on n'y aborde même pas la question fondamentale : comment le prédicateur peut servir d'intermédiaire à la foi. On peut, je crois, trouver un indice de la réponse dans *I Cor.*, IV, 14-17 et XI, 1 — textes qui ont une grande signification quant au rôle de l'autorité dans la communauté chrétienne — mais le premier n'est pas abordé, et le second l'est très superficiellement. Maly n'est pas non plus satisfaisant en ce qui concerne le rôle des femmes dans l'Église : Paul s'est conformé aux conventions sociales de son temps pour des raisons de convenance (p. 224). Ceci est en contradiction avec le principe fondamental exprimé dans *Gal.*, III, 28. La véritable solution (qui a des implications pastorales évidentes) se trouve dans l'eschatologie de Paul de cette période. Le jour du Seigneur était imminent, et les structures sociales existantes offraient les possibilités adéquates à une vie chrétienne apostolique (cf. *I Pi.*, III, 1-4). C'était le point fondamental en ce qui concernait Paul. Ceci relativise inévitablement la directive spécifique de Paul, ce qui pose un problème bien plus large. Je ne voudrais pas toutefois conclure sans exprimer l'espoir de voir le souci pastoral de Maly trouver des imitateurs.

J. Murphy-O'Connor.

Le Père Rigaux n'est pas le seul commentateur à se déclarer « impuissant à percer le mystère du κατέχων » (*RB*, 1965, p. 277), et ce n'est là qu'un des problèmes difficiles posés par *II Th.* II. Dans cet épais volume présenté comme thèse de

[1] Karl Maly, *Mündige Gemeinde. Untersuchungen zur pastoralen Führung des Apostels Paulus im I. Korintherbrief* (Stuttgarter Biblische Monographien, 2). 23 × 16; 272 pp. Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1967. — Prix : DM 28.

doctorat à l'Institut Biblique Pontifical, le Père Ch. Giblin propose une nouvelle solution pour cette « crux interpretum » dans le cadre d'une nouvelle analyse du chapitre tout entier [1]. Le travail est bien charpenté, avec des résumés à la fin de chaque chapitre, mais le style en est souvent prolixe et contourné. Cela résulte peut-être du mode d'approche inductif choisi par Giblin pour persuader ses lecteurs, car il sait pertinemment qu'on ne peut, en aucune façon, prouver de manière apodictique une nouvelle interprétation. Il a certainement raison lorsqu'il dit que la signification de κατέχον(-ων) ne se peut inférer que du contexte tout entier de l'argumentation de Paul et de ce qu'on peut tirer des propres lettres de Paul (*II Th.* est authentique) en ce qui concerne le problème qui se posait à Thessalonique. La conclusion à laquelle il aboutit est que le κατέχον « designates a present threat to faith and fidelity to Paul's teaching, involving a self-interested seizure of and/or on the part of someone within the community, with an allusion to pseudo-charismatic activity (« seizure ») of a pagan character » (p. 151, cf. pp. 230, 273).

L'argumentation sur laquelle se base cette conclusion est double. Du point de vue négatif, elle est l'exposé des faiblesses des solutions antérieures qui, à peu d'exceptions près, entendent κατέχον (-ων) comme une force bienfaisante qui freine ou fait obstacle à l'apparition de l'Anti-christ. Pour l'essentiel, c'est une critique de la supposition fondamentale qu'elles renferment, à savoir que le raisonnement de Paul, à tout le moins dans les vv. 6-7, a pour but une contre-démonstration au sujet de la date de la Parousie. Dans cette perspective les vv. 3 ss sont interprétés comme « signes » de la Parousie. Cette critique est étroitement liée à une enquête positive sur l'intention de Paul dans le ch. II. Il a l'intention, non de discuter les suppositions de ses lecteurs sur la date du Jour, mais de leur faire bien comprendre que la venue du Jour (quelle qu'en soit la date ou l'imminence) n'est ni tout à fait présente ni tout à fait future. La conclusion que ses lecteurs doivent en tirer est que les forces du mal qui accompagnent le Jour sont déjà à l'œuvre. Le v. 3 ss. expose donc les conditions dans lesquelles l'achèvement messianique se produira. Sur ce point je trahis peut-être, je le crains, la pensée de l'Auteur, mais son raisonnement est si subtil qu'il est cause de sa propre défaite.

Le second élément de la discussion de Giblin est l'analyse à laquelle il se livre de l'état de la communauté de Thessalonique, état qui pourrait permettre de déceler le genre d'erreur combattu par Paul. Cette enquête comporte une interprétation très conjecturale de ἄτακτοι. On voit avec stupeur ceux-ci, d'éléments à peine actifs qu'ils étaient (p. 143), devenir fauteurs de troubles (p. 144) et finalement responsables, plutôt que victimes, de la tromperie au sujet de la Parousie (p. 147). Le v. 2ª énumère trois manières possibles de duper. Giblin met πνεῦμα au premier rang, bien qu'il ne figure pas au v. 15. On soupçonne que, sur ce point, il a été influencé par les résultats de son enquête lexicographique sur les acceptions de κατέχω, enquête qui constitue le troisième élément-clé de sa discussion.

Cette enquête ne révèle aucun parallèle rigoureux à l'usage qui est fait de κατέχω dans *II Th.*, II, mais Giblin attire l'attention, de manière toute spéciale, sur l'usage de ce verbe dans le culte de Dionysios qui était associé à une « extase de nature prophétique comportant des paroles oraculaires » (p. 197). On le trouve habituellement appliqué, sous la forme participiale κατεχόμενοι (ou au présent

[1] Charles H. Giblin, S. J., *The Threat to Faith. An Exegetical and Theological Re-examination of 2 Thessalonians 2* (Analecta Biblica, 31). 24 × 17; XXXII-318. Rome, Pontifical Biblical Institute, 1967. — Prix : 5,700 Lires = 9, 50 dol.

ou à l'imparfait passif de l'indicatif), à ceux que saisit la puissance dionysiaque. Il n'est pas du tout impossible que Paul critique une pratique en usage dans la communauté en la stigmatisant par un mot qui sent fort le paganisme [1]. Cependant la relation établie par Giblin est ténue, pour ne pas dire plus.

Je crains donc que la solution de Giblin ne soit plus fragile que ne le laisserait supposer son appareil érudit et je suis tenté de prononcer le verdict écossais : « Not proven ». Quiconque voudra étudier sérieusement les problèmes de *II Th.* II devra obligatoirement lire l'étude de Giblin. Ce seul chapitre n'épuise pas non plus les richesses de son travail parce qu'il se termine sur une discussion, qui fait beaucoup réfléchir, du principe unificateur de la théologie de Paul.

J. M.-O'C.

A. J. Bandstra a consacré sa thèse de doctorat aux στοιχεῖα τοῦ κόσμου de *Gal.*, IV, 3 et *Col.*, II, 8. 20 [2]. Après avoir passé en revue l'exégèse de cette expression dans les deux derniers siècles, il fait sa propre enquête, très poussée, sur le sens de cette expression en dehors de la Bible. Il conclut que le sens de στοιχεῖον est purement *formel :* celui de composante, de partie d'un ensemble. Seul le contexte permet de préciser davantage. Ici, il s'agit des composantes du *monde.* Or pour Paul, le κόσμος est une réalité humaine, non cosmologique, et désigne la sphère de l'activité humaine, marquée par l'incapacité de surmonter le péché et d'obtenir le salut (p. 57). D'où la conclusion : les « éléments du monde » sont les composantes du monde ainsi défini, à savoir la *loi* et la *chair.* — Malgré son apparente rigueur, cette démonstration est critiquable. Elle ne tient pas suffisamment compte du fait que l'expression στοιχεῖα τοῦ κόσμου existe telle quelle en dehors de la Bible, et toujours avec le sens cosmologique [3]; et donc un emploi au sens figuré non exigé par le contexte est peu vraisemblable. Quand un invité dit dans une réception : « J'ai fait le tour du monde », on pourrait imaginer par un raisonnement analogue à celui de Bandstra qu'il entend : « J'ai fait le tour du monde qui est là à la réception ». Mais sans autre précision, cela signifie : « J'ai fait le tour du globe terrestre. » Il faut donc conserver à l'expression son sens normal d'éléments du monde matériel, quitte à affirmer ensuite que Paul vise surtout à travers eux la loi qui en déterminait minutieusement l'usage, ainsi que les Esprits célestes qui par le moyen de la Loi exerçaient leur pouvoir (cf. *Gal.*, IV, 10; III, 19; *Col.*, II, 15-18). — Dans la deuxième partie de son livre, Bandstra étudie la *loi* visée par l'expression στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Il nous donne un exposé correct, bien informé. La partie consacrée au rapport entre la *loi de l'Esprit* et la *loi de péché et de mort* (*Rom.*, VIII, 2) m'a paru particulièrement réussie. Dans l'ensemble, nous avons là une étude de bonne qualité dont les positions, toujours solidement motivées, doivent être prises en considération, même si elles n'emportent pas toujours l'adhésion du lecteur.

F. D.

[1] Cf. la discussion de ἐμβάτευω dans *Col.*, II, 18 par S. Lyonnet dans *Bib*, XLIII, 1962, pp. 417-435.

[2] Andrew John BANDSTRA, *The Law and the Elements of the World. An Exegetical Study in Aspects of Paul's Teaching.* 24,5 × 16; x-207 pp. Kampen, J. H. Kok, 1964. — Prix : Fl. 11,50.

[3] Cf. G. DELLING, art. στοιχεῖον du *TWNT*, VII, p. 683.

La thèse de E. Güttgemanns a pour but d'étudier la christologie paulinienne à partir des *souffrances de l'apôtre dans leur rapport avec son Seigneur* [1]. Après une première partie traitant des questions de méthode, une deuxième section est consacrée à un certain nombre de « coups de sonde » exégétiques : *I Cor.*, xv, 1-4; *II Cor.*, iv, 7-15; x, 1; xii, 9-10; *Gal.*, iv, 12-20; vi, 17. Il aboutit aux conclusions suivantes : Paul souffre en tant qu'apôtre, non en tant que chrétien. Ses souffrances ne sont pas le résultat d'une imitation du Christ ou d'une union mystique avec lui. Le sujet des souffrances de Paul, ce n'est pas Paul, c'est le Christ. Ces souffrances sont une *épiphanie* du Christ *terrestre*. Une troisième partie envisage la notion paulinienne de σῶμα dans son rapport avec le *Kyrios*. Le σῶμα paulinien est défini (à la suite de Bultmann) comme l'homme tout entier en tant qu'il est en rapport avec autrui. C'est une « structure ontologique » (au sens de Heidegger); il peut être voué, soit à l'éphémère périssable, soit au Seigneur. C'est cette notion qui fournit à Paul le cadre de pensée lui permettant d'exprimer la valeur christologique de ses souffrances. Dans la quatrième partie, l'auteur veut montrer que les souffrances de l'apôtre se distinguent radicalement des souffrances du simple fidèle. Seules les premières manifestent le Jésus terrestre; les secondes ne sont que la conséquence de l'action eschatologique de Dieu en Christ. Enfin, dans une dernière section, Güttgemanns confronte sa propre conception de la christologie paulinienne avec celle des autres exégètes. Il pense que Bultmann devrait rejoindre sa propre position s'il était fidèle à son herméneutique. — Ce livre se situe à un niveau scientifique élevé, et il est bourré de notes qui sont le plus souvent plus étendues que le texte lui-même. Mais la lecture de cet ouvrage est difficile. Le résultat des analyses exégétiques est exprimé dans le langage abstrait et abscons de l'herméneutique post-bultmannienne. On n'aura pas de difficultés à admettre les *affirmations* de l'auteur, qui a eu le mérite de mettre en valeur une dimension réelle des souffrances apostoliques. On le suivra plus difficilement dans ses *négations :* quand il nie la résurrection *corporelle* de Jésus; quand il dénie au chrétien toute participation actuelle à la vie du Christ ressuscité (pp. 217 ss.; p. 254, n. 47; il va sans dire que pour lui *Col.* et *Éph.* sont inauthentiques); quand il refuse de voir dans les souffrances de l'apôtre une signification mystique d'identification avec le Christ. Certes, ses refus sont longuement motivés par une exégèse minutieuse et subtile, mais qui s'écarte trop du sens obvie des textes pour être convaincante.

F. D.

Saint Paul et Qumran. — Depuis la découverte des manuscrits de la Mer morte, il y a eu un véritable déluge de publications sur les rapports de Qumran avec le Nouveau Testament. Non seulement quelques-unes de ces importantes discussions ont été publiées dans des revues inaccessibles, et en des langues ignorées de bien des gens que le sujet intéresse, mais la plupart des spécialistes de la question admettent volontiers qu'ils n'ont pas lu personnellement tout ce qui a été écrit dans leur domaine et qu'ils ne connaissent personne qui l'ai fait. C'est dans cette perspective que le Père J. Murphy-O'Connor a recueilli et traduit, en un volume

[1] Erhardt Güttgemanns, *Der leidende Apostel und sein Herr, Studien zur paulinischen Christologie* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Heft 90). 23 × 15; 419 pp. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.

qui les rend commodément utilisables, les articles les plus importants parus sur les rapports de Paul avec Qumran [1]. La quantité et l'obscurité font place à la qualité et à la clarté.

Ce volume réunit neuf articles. P. Benoit, O.P., expose trois réflexions importantes sur la méthode à mettre en œuvre dans la comparaison du N.T. avec les Écrits esséniens. Appliquant la distinction faite par J. Guitton entre « esprit » et « mentalité », il montre très clairement, et avec succès, que Paul et Jean ont souvent emprunté la « mentalité » des écrits de Qumran, mais jamais leur « esprit ». — Joseph A. Fitzmyer, S.J. estime que la littérature de Qumran aide à comprendre *I Cor.*, xi, 10, et cela de la manière suivante : la tête dévoilée d'une femme est comparable à un défaut physique qui devrait être banni d'un service cultuel parce que de saints Anges sont présents dans l'assemblée. Sa discussion des critiques formulées contre cette exégèse par H. Braun et J. C. Hurd, Jr, est très judicieuse et constitue une importante addition. — Dans un article sensé, Joachim Gnilka montre que les trois concepts théologiques qui sont à la base de *II Cor.*, vi, 14-vii, 1 — la communauté comme temple de Dieu, la séparation d'avec un entourage athée et le dualisme — peuvent être rattachés directement aux conceptions propres aux Esséniens, mais que c'est l'éditeur de *II Cor.* et non Paul lui-même, qui a interpolé ce passage dans *II Cor.* — Mathias Delcor compare *I Cor.*, vi, 1-8 avec les écrits de Qumran et en conclut que le système judiciaire des tribunaux ecclésiastiques de Corinthe était identique à celui de Qumran. — Dans un article complètement refondu [2], W. Grundmann établit que Paul n'a pas purement et simplement repris l'insistance mise par le Maître de Justice sur la justification par la seule foi. La théologie de Paul est basée sur Jésus-Christ qu'il a rencontré sur le chemin de Damas, et est tout imprégnée de lui. — Puisant dans le vaste trésor de connaissances amassé pendant des années de travail sur les textes eux-mêmes, Karl Georg Kuhn montre les liens étroits de l'Épître aux Éphésiens avec la langue et le style des écrits de Qumran et le parallèle frappant de la tradition *parénétique* de *Éph.*, v, 3-17 avec les manuscrits de la Mer Morte. — Joseph Coppens soutient que l'usage paulinien du mot « mystère », particulièrement dans les Épîtres de la Captivité, a de nombreux parallèles dans la littérature de Qumran. — En se basant sur les recherches de K. G. Kuhn et de J. Coppens, mentionnées plus haut, comme sur d'autres études importantes, Franz Mussner perçoit cinq grands points de contact entre l'Épître aux Éphésiens et les textes de Qumran. — Jérôme Murphy-O'Connor, O.P. montre clairement que l'arrière-plan de certains aspects de l'utilisation de « Vérité » dans les Épîtres pauliniennes ne se rencontre qu'à Qumran.

La portée principale de ces articles est double. Il est hors de doute que les idées de la Secte de Qumran ont influencé les Épîtres pauliniennes. Cela est spécialement vrai de l'Épître aux Éphésiens [3]. La conviction est exprimée à plusieurs

[1] *Paul and Qumran: Studies in New Testament Exegesis*, colligés par Jerôme Murphy-O'Connor, O. P. 24 × 14; x-254 pp. Londres, Geoffrey Chapman, 1968. — Prix : 30 sh.

[2] En particulier il a inclu les importants aperçus de G. Jeremias, dans son *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, publié trois ans après l'édition allemande de l'article de Grundmann. Les notes au bas des pages montrent l'étendue de la refonte; la première édition n'en a que 27, contre 44 pour l'édition anglaise.

[3] Les auteurs reconnaissent l'influence de Qumran dans les passages suivants : *Rom.*, i, 18; ii, 8, 19; xiii, 11-13; xvi, 26; *I Cor.*, vi, 1-8; xi, 10; *II Cor.*, iv, 6; vi, 14-vii, 1; xi, 14; *Éph.*, i, 2, 3, 6, 7, 9, 10, 12, 14, 19-21; ii, 1-22; iii, 3, 4, 6, 7, 9, 10; iv, 2, 10, 17-19, 22-24,

reprises que les écrits de Qumran sont très éloignés du Gnosticisme. Certains passages des Épîtres pauliniennes qu'on rattachait auparavant aux cercles gnostiques sont maintenant considérés comme étroitement apparentés à la théologie des écrits de Qumran. Où et comment Paul a-t-il été influencé par la pensée essénienne? Des conjectures ont été proposées à ce sujet, et les noms de Damas, Colosses et Éphèse mentionnés (pp. 17, 200, 103). Il paraît sage d'adopter la position de P. Benoit pour qui, en raison de nos connaissances limitées sur la diffusion de l'Essénisme dans la Diaspora, la Palestine demeure la principale région où Paul a pu subir cette influence (p. 18). Bien que de valeur inégale, ces articles apportent pour la plupart une importante contribution aux études bibliques et font montre d'une méthodologie modèle. Nous devons être reconnaissant au P. Murphy-O'Connor pour le temps qu'il a passé et les forces qu'il a dépensées pour grouper, traduire ces articles et obtenir la permission de les republier. Le public de langue anglaise ne sera pas le seul à trouver ce livre utile. D'autres l'apprécieront également en raison de la refonte complète de l'un des articles (Grundmann); de l'importante addition faite à un autre (Fitzmyer) et parce que ces recherches sont groupées commodément dans un volume peu coûteux et facile à se procurer.

J. H. Charlesworth.

Judaïsme rabbinique. — Ces dernières années l'usage intempestif du mot *midrash* a provoqué du trouble, voire, chez certains, de la panique. L'essai de Wright d'en fournir une définition claire et solidement assise vient donc tout à fait à propos [1]. Le contenu de ce livre a été d'abord publié, sous forme d'articles, dans la *CBQ* (1966, pp. 105-138; 417-457). L'Auteur mérite nos sincères félicitations pour la clarté qu'il a apportée dans un problème plutôt complexe. Il souligne très justement que l'usage rabbinique est la seule base solide sur quoi asseoir une telle définition. Mais les rabbins ont utilisé ce mot pour désigner à la fois un type d'exégèse et un corpus de littérature. L'obscurité de bien des discussions récentes sur la nature et les caractéristiques du midrash vient de ce qu'on n'a pas tenu compte de cette double acception. Comme l'exégète s'intéresse au midrash en tant que forme littéraire, il semble évident que le mot ne se doive appliquer qu'à une œuvre (ou à l'une de ses parties) présentant les caractéristiques que l'on rencontre dans tous les écrits qualifiés de *midrash* par les rabbins. Comme on désigne de ce nom des œuvres exégétiques, homilétiques et narratives, il semblerait que « the basic midrashic structure, common to all forms that can be labeled midrash down to the smallest independent unit, is merely that one begins with a text of Scripture and procedes to comment on it in some way » (p. 67). Le but d'un tel commentaire est d'établir une relation, du point de vue religieux, entre le texte et les contemporains de celui qui l'explique. Cependant, le procédé d'exégèse utilisé pour élaborer le commentaire n'a d'importance que si on cherche à incorporer, dans la classification, des œuvres postérieures au XIIIe s., et aucun thème ou sujet n'a assez de consistance pour constituer un trait essentiel de la forme. Dans une seconde partie, Wright clarifie sa définition en l'éprouvant sur une

27, 31; v, 3-17, 26, 32; vi, 10-20, 23, 24; *Col.*, i, 6, 12-14, 16, 26; ii, 2, 3, 10; *I Th.*, v, 1-10; vi, 1-11; *II Th.*, ii, 6-8; *I Tim.*, iii, 14-15; *II Tim.*, ii, 25-26; iii, 8.

[1] Addison G. Wright, SS., *The Literary Genre « Midrash »*. 21,5 × 14,5; 164 pp. New York, Alba House, 1967. — Prix : 2,95 dol.

série variée de productions pré-rabbiniques allant de la Haggadah pascale aux Évangiles de l'enfance. La définition de Wright ne s'applique pas à ceux-ci, car, s'il inclut des éléments provenant de sources midrashiques, il ne sont pas, *en eux-mêmes*, des actualisations d'un texte biblique. Il y a longtemps que cela aurait dû être dit, et ce n'est là qu'un exemple des vues offertes par cette étude, clairement composée et bien écrite.

J. M.-O'C.

La perception grandissante de la lumière que la pensée rabbinique peut apporter au N.T. rend particulièrement opportune la réédition des études de A. Büchler sur le péché et l'expiation dans la littérature rabbinique du Ier siècle [1]. Ce livre n'est pas facile à lire, mais ceci tient à la complexité du sujet qui est traité avec le soin méticuleux du détail. Les cinq matières discutées par l'auteur sont les suivantes : 1. Obéissance à la Torah, sa source et sa sanction. — 2. Le service de Dieu par amour ou par crainte de Lui, et la véritable attitude en face de la souffrance. — 3. La force corruptrice du péché dans la Bible. — 4. La force corruptrice du péché dans les écrits post-bibliques et dans la littérature rabbinique. — 5. L'expiation du péché par le sacrifice. Nous devons une nouvelle introduction à F. C. Grant (pp. XVII-XXXIX). Il nous rend un service utile en exposant à grands traits, très brièvement, les longs chapitres de Büchler. Toutefois, bien des opinions exprimées dans ses « applications » sont tendancieuses et sans fondement, étant de plus tout à fait hors de propos dans ce contexte. D'ailleurs leur ton contraste vivement avec la sérénité de l'interprétation de Büchler. Un dernier point : il aurait dû paraître évident aux éditeurs, sinon au directeur général de ces séries, que ce livre est fait pour être consulté, et que cette consultation est rendue très difficile par le manque d'index. Le résumé des matières, fourni par Büchler, est totalement insuffisant à cet effet. Le manque d'index des sujets, des textes bibliques et rabbiniques ne peut qu'être attribué à une extrême négligence, et il ne serait pas surprenant que cette carence ne fasse considérer le prix de ce livre comme très élevé par beaucoup de lecteurs éventuels.

J. M.-O'C.

Le professeur Boaz Cohen a rassemblé en deux gros volumes vingt-cinq articles (dont deux en hébreu) publiés par lui depuis une trentaine d'années et concernant l'histoire du droit [2]. Il a fait précéder ce recueil d'une introduction d'une vingtaine de pages et l'a complété par une cinquantaine de pages d'*addenda* ainsi que par de copieux index. L'objet principal de ces études est la comparaison entre la loi juive (biblique et rabbinique) et les lois romaines et chrétiennes. La première étude a pour titre : *Jewish and Roman Law*. La deuxième traite de « la lettre et de l'esprit dans les lois juive et romaine ». Comme l'auteur n'est pas un exégète, mais un juriste, on lui a reproché de n'avoir point compris *II Cor.*, III, 6 (cf. M. Smith, dans *JBL*, LXXXVI, 1967, pp. 238-241). Après un exposé sur la loi

[1] Adolph Büchler, *Studies in Sin and Atonement in the Rabbinic Literature of the First Century*. Prolégomènes par Frederick C. Grant. 23,5 × 15,5; XXXIX-461 pp. New York, Ktav Publishing House, 1967. — Prix : 12,50 dol.

[2] Boaz Cohen, *Jewish and Roman Law. A comparative Study*, 2 vol., 15 × 23; XXVIII-408, et 409-898 et 22 (hébreu) pp. New York, The Jewish Theological Seminary of America, 1966. — Prix : 15 dol.

et la morale dans la tradition juive, l'A. aborde une foule de sujets : loi des personnes, servage, *peculium* (cf. hébreu *segullâh*), fiançailles, douaire, divorce, *contrectatio*, antichrèse, possession, *specificatio*, tradition des clés, usufruit, causation, reçus, recel, arbitrage, serment par l'Écriture, pression exercée sur des témoins, lois concernant les mineurs, biens abandonnés, etc. Spécialistes du droit et historiens trouveront ici une masse de références et de citations. Chacun pourra à loisir, dans un domaine aussi vaste, ajouter ses observations et ses propres références (cf. par exemple E. J. Jonkers, dans *BiOr*, XXV, 1968, pp. 67-69; J. M. Pérez-Prendes, dans *Sefarad*, XXVI, 1966, pp. 343-345). De nombreuses fautes d'impression ont été signalées.

R. T.

Manichéisme. — La religion manichéenne a connu, en son temps, un succès considérable. Il est plus délicat de préciser jusqu'à quel point certaines sectes du Moyen Age, qui professent le dualisme, en dépendent. L'expansion de la doctrine de Mani nous est connue par les textes retrouvés depuis la Chine jusqu'à l'Égypte et les découvertes des cinquante dernières années ont donné un nouvel essor aux études manichéennes. On n'avait certes pas attendu ces trouvailles pour étudier le personnage, mais il fallait alors se contenter de témoignages extérieurs d'historiens, voire de polémistes : Grecs, Latins, Syriens, Persans, Arabes dont on pouvait soupçonner qu'ils dénaturaient la pensée de ce fondateur religieux, sans être à même de déterminer dans quelle mesure. Ce fut le cas, notamment, d'I. de Beausobre, l'initiateur des études manichéennes, au milieu du XVIIIe s. La situation changea quand on fut en possessions de traductions en diverses langues d'ouvrages de Mani qui permirent de vérifier les assertions des témoins consultés jusqu'alors. Les documents retrouvés furent publiés, commentés, confrontés par une pléiade de savants de différents pays et, en 1948, Henri-Charles Puech pouvait donner, en français, sa brillante synthèse sur le *Manichéisme, Son fondateur, sa doctrine.* Le système de Mani ayant déjà été exposé et les lacunes de la documentation interdisant encore d'écrire sa biographie complète, L.J.R. Ort s'est assigné un but plus restreint : arriver à cerner la personnalité religieuse de Mani en l'interrogeant lui-même, autant que faire se peut, et en se conformant pour cela aux normes posées par J. C. Bleeker dans sa description de la phénoménologie de la religion [1].

Il retrace tout d'abord l'histoire des études manichéennes, puis fait la revue des œuvres personnelles de Mani, des livres manichéens et des écrits traitant de Mani et de sa religion. Il republie ensuite les textes requis par son propos, corrige au besoin les traductions qui en ont été faites et les analyse ensuite sous différents aspects. Il retrace ainsi, par touches successives, la physionomie religieuse de Mani. Celui-ci avait un inspirateur, *at-Taum* en araméen, c'est-à-dire un double, un compagnon de paire, un Jumeau (identifié à l'Esprit-Saint par les Manichéens lorsqu'ils prêchaient en milieu chrétien), et était doué de pouvoirs extraordinaires pour guérir les corps et les âmes et persuader ses auditeurs. Il ne reniait pas ses prédécesseurs : Bouddha, Zarathoustra, Jésus, bien au contraire. Il reconnaissait leur caractère d'apôtres, mais lui-même est le dernier des prophètes, envoyé à Babylone pour faire part de ses révélations qui devront être

[1] L.J.R Ort. *Mani. A Religio-Historical Description of his Personality*, 24,5 × 16,5; 286 pp. Leiden, E. J. Brill, 1967. — Prix : relié toile, 36 guilders.

divulguées dans le monde entier. Car il s'agit d'une religion universelle. Pour qu'elle puisse être prêchée et garder dans l'avenir la pureté de ses origines, il faut des livres, et c'est en quoi Mani se flatte de différer de ceux qui sont venus avant lui. Ils n'ont rien écrit et leur religion s'est corrompue après leur disparition. La sienne ne partagera pas leur sort funeste, car il confiera sa doctrine à des écrits. Il ira jusqu'à l'illustrer pour faciliter la tâche quelque peu ardue des prédicateurs. C'est là une nouveauté sur laquelle Ort insiste à plusieurs reprises. Qu'en est-il au juste de son « unsurpassed art of drawing » qui, conjugué avec son originalité religieuse [1], a fait de lui l'un des plus grands chefs religieux de tous les temps (p. 131)? En quoi consistaient au juste ces dessins destinés à faire saisir le dualisme par lequel il explique l'Univers moral? Son système est bien résumé. Il s'agit, au reste, plus d'un système gnostique, destiné à assurer le salut de ceux qui l'appliquent, que d'une religion proprement dite (p. 134), car les rites sont réduits, semble-t-il, à l'imposition des mains, et les fêtes religieuses à celle du Bèma, célébrée chaque année à la fin du mois de jeûne pour commémorer la mort de Mani qui mourut plus vraisemblablement d'épuisement dans sa prison que sur une croix.

La dernière partie traite de la personnalité religieuse de Mani telle que ses sectateurs et d'autres auteurs l'ont jugée. Les sources, manichéennes ou non, sont soumises à une critique serrée, et leur crédibilité déterminée, en ce qui concerne Mani, ses parents, et ses rapports avec les rois de Perse. L'ouvrage se termine par les Hymnes où paraît le nom de Mani, les titres qui lui étaient décernés et l'image qu'on se faisait de lui dans les différents pays.

L'étude paraît exhaustive et, d'après la bibliographie, l'A. ne semble pas avoir laissé échapper quelque ouvrage ou article de qualité traitant de Mani. Il ne prétendait pas apporter du nouveau, mais comme on l'a dit, définir la personnalité religieuse de Mani. Il l'a bien dégagée, comme il a signalé les différences de présentation de sa doctrine selon que les prédicateurs exerçaient leur apostolat dans l'Est ou dans l'Ouest, c'est-à-dire dans des régions déjà atteintes par le Bouddhisme ou le Christianisme. L'analyse des sources est judicieuse, méthodique et les résumés de conclusions abondent. La méthode adoptée obligeait à reprendre les textes, d'où d'inévitables redites. On pourra donc faire fond, je crois, sur ce travail minutieux, quitte à ne pas partager, sur tous les points, l'enthousiasme de L.J.R. Ort pour celui à qui il a consacré tant d'heures laborieuses.

B. Couroyer.

Assyriologie. — C'était jusqu'ici une période obscure que celle qui sépare en Babylonie l'hégémonie des Kassites de celle des Chaldéens. Grâce à J. A. Brinkman, nous pouvons désormais mieux connaître l'histoire politique qui va du roi Marduk-kabit-ahheshu (1158-1141) à Salamanazar V (Ululaiu), en 722 avant J.-C. [2]. L'aire géographique où se déroule cette histoire s'étend de Dur-Kurigalzu et du Petit Zab, au nord, jusqu'à Ur et Éridu, au sud, et des rives de l'Euphrate

[1] Mani est-il un penseur aussi original, indépendant de ses prédécesseurs qu'on le dit? La similitude de quelques-unes de ses idées avec les leurs provient-elle du fait qu'ils ont tous reçu la même inspiration (pp. 118-119)?

[2] J. A. Brinkman, A *Political History of Post-Kassite Babylonia, 1158-722 B.C.* (Analecta Orientalia, 43). 29 × 23; xv-431 pp. Rome, Institut Biblique Pontifical, 1968. — Prix : 10 800 L. it.; 18 dol.

à celles du Tigre. Les sources écrites principales comportent environ deux cents documents se référant plus ou moins directement à cette époque; il s'agit de dix-huit inscriptions royales babyloniennes, de textes juridiques, administratifs et votifs, de trente-huit bronzes du Luristan bien datés, des inscriptions royales assyriennes, de quelques lettres babyloniennes et assyriennes, d'un traité babylonien et des inscriptions royales élamites. D'autres documents d'importance secondaire ont été ici utilisés, comme les listes de rois, les chroniques, les narrations poétiques (comme par exemple les textes dits de Kedor-laomer, rapprochés depuis longtemps de *Gen.* XIV), des poèmes sur Nabuchodonosor Ier et l'épopée d'Era. Enfin, quelques allusions dans la Bible, Bérose, etc., et certaines données archéologiques. Après avoir critiquement évalué la valeur respective de tous ces documents, l'A. réussit à établir une chronologie relative de la période post-kassite (trente-huit rois) et ultérieurement une chronologie absolue en fonction de la chronologie assyrienne. Il discute certains problèmes, comme la question de l'interrègne élamite sur Babylone, et présente ensuite une histoire suivie des rois de la seconde dynastie d'Isin, des trois courtes dynasties qui leur succédèrent, et des vingt rois allant de Nabu-mukin-apli jusqu'à Salmanazar V. Une vaste érudition est ici déployée, comme aussi dans la suite du volume, à propos des groupes ethniques vivant alors en Babylonie (Kassites, Chaldéens, Araméens, Sutéens, Ahlamu) et de la vie politique (monarchie, administration centrale et provinciale, armée, etc.). En appendices, nous trouvons un catalogue des sources écrites (plus de soixante pages), la chronologie interne de l'obélisque brisé, sans doute œuvre du roi Ashur-bel-kala, une étude sur le rôle de la famine dans les désordres occasionnés par les semi-nomades en Babylonie, à cette époque, enfin la titulature standard d'Ashurnasirpal II dans les inscriptions de Kalah. Les historiens et les assyriologues seront très reconnaissants à l'A. pour cette importante contribution qui éclaire notablement cinq siècles d'histoire babylonienne.

R. T.

Plusieurs tablettes néo-babyloniennes nous permettent de nous faire quelque idée des *corps de métiers* à cette époque. David B. Weisberg nous en donne une traduction et un commentaire très approfondi [1]. Le document principal est une sorte de charte des métiers, datant de 535-534 avant J.-C. et se rapportant à des travaux de réfection de l'Éanna, le grand sanctuaire d'Uruk. Sept autres documents de moindre importance sont aussi examinés. Le texte cunéiforme en est donné à la fin du volume. Une trentaine d'artisans sont autorisés à exécuter certains travaux, nécessitant l'emploi de l'argent, de l'or, de pierres précieuses, de bois. Ils s'engagent par serment promissoire négatif « dans leur langue », c'est-à-dire sans doute en araméen (cf. *Esth.*, I, 22), en présence de nombreux témoins. L'A. analyse soigneusement le style de ces contrats babyloniens. L'expression « dans la joie de son cœur « signifie que le contractant agit librement de plein gré. Le terme *adû* « pacte, agrément formel » pourrait être un emprunt à l'araméen *'dy*, déjà attesté dans les inscriptions de Sfiré. Comme arrière-plan historique de ces réparations de l'Éanna, l'A. cite des inscriptions de Nabonide

[1] David B. Weisberg, *Guild Structure and Political Allegiance in Early Achaemenid Mesopotamia* (Yale Near Eastern Researches, 1). 24 × 16; XVIII-129 pp. et 9 planches. New Haven and London, Yale University Press, 70 Great Russel Str., 1967. — Prix : 76 sh., 8.50 dol.

et de Cyrus, le début du livre d'*Esdras*, plusieurs passages de *Is.* XL-LV. Il note avec intérêt que ces artisans ont souvent un ancêtre commun et que le nom de ce dernier nous reporte à l'époque kassite. Il existait donc de véritables ghildes qui se maintenaient à travers les siècles et devinrent de plus en plus indépendantes. Graveurs de cylindres, orfèvres, menuisiers, etc. se transmettaient de père en fils leurs métiers et les secrets de leur profession. Mais ce n'est qu'à partir de 500, et dans les tablettes de Nippur, qu'apparaît le mot *ḫadru* qui désigne une corporation ou association d'hommes de métiers. Six pages, en appendice, traitent de la consonne finale en néo-babylonien.

R. T.

La collection d'intailles, de sceaux et de cachets du Musée d'art et d'histoire de Genève a fait l'objet d'une luxueuse publication [1]. Aidée par de nombreux spécialistes, Marie-Louise Vollenweider nous présente 802 photographies de 262 objets s'échelonnant sur quatre mille ans. Beaucoup de ces chefs-d'œuvre appartenaient au collectionneur genevois Walther Fol (1832-1889). Pour faciliter l'étude de ces précieux documents artistiques, des agrandissements ont été donnés et un commentaire très détaillé accompagne chacune des 95 planches. La première planche présente un cylindre de la période d'Uruk : lion dressé, posant ses griffes sur le dos d'un taureau. Viennent ensuite onze sceaux iraniens du IVe millénaire avant J.-C., trois sceaux et cylindres de la période de Djemdet Nasr, trois cylindres présargoniques, quatre cylindres de la période d'Akkad (l'un d'eux représente Gilgamesh et Enkidu; il peut provenir d'un atelier de maître de la cour royale), quatre cylindres post-akkadiens et de la période de la IIIe dynastie d'Ur, seize cylindres de la dynastie de Babylone, six de la période kassite (parmi lesquels se distingue l'arbre sacré au milieu d'un groupe d'animaux), trois cylindres périphériques et quatre mitanniens, treize cylindres de la fin de la période kassite et de l'époque néo-assyrienne, neuf cylindres et sceaux néo-babyloniens, six cylindres et sceaux achéménides, vingt sceaux parthes et sassanides, vingt sceaux de l'Anatolie et du nord de la Syrie, huit cylindres hittites et syriens, vingt et un sceaux du nord de la Syrie et scarabées phéniciens, vingt-quatre sceaux et cylindres cypriotes, dix-neuf intailles minoennes (l'une d'elles se distingue par la conception générale d'un des plus grands maîtres de la glyptique : lion mordant le dos d'une antilope), quinze intailles et bagues grecques, enfin quarante-deux scarabées étrusques (certains se caractérisent par leur perfection technique). Neuf pages de bibliographie et plusieurs index complètent cet excellent répertoire (page 143, titre, lire : Cylindres).

R. T.

La première partie de l'ouvrage monumental consacré par Marie-Thérèse Barrelet aux figurines et reliefs en *terre cuite* de l'antique Mésopotamie [2] traite des potiers, des termes de métier et des procédés de fabrication et production. Le

[1] Marie-Louise VOLLENWEIDER, *Catalogue raisonné des sceaux, cylindres et intailles*, Vol. I. 30 × 20,5; 217 pp. et 95 planches. Genève, Musée d'art et d'histoire, 1967.

[2] Marie-Thérèse BARRELET, *Figurines et reliefs en terre cuite de la Mésopotamie antique. I. Potiers, termes de métier, procédés de fabrication et production* (Institut Français d'Archéologie de Beyrouth, Bibliothèque archéologique et historique, t. LXXXV). 28,5 × 22; 538 pp. et 88 planches. Paris, Geuthner, 1968. — Prix : 110 F.

premier chapitre étudie, surtout à partir des sources écrites, la technique de l'argile; celle-ci est comparable à tout ce qui est connu dans d'autres lieux, en d'autres temps; ainsi, on « marchait » l'argile dans la plaine des Deux-Fleuves comme en France. Seize textes sumériens et akkadiens, notamment la création d'Enkidu (épopée de Gilgamesh), sont étudiés très en détail. Le deuxième chapitre esquisse le développement historique de la production du potier. Le troisième chapitre fournit la description technique et iconographique de 850 figurines modelées, reliefs estampés et matrices, pour la plupart remis au jour par les missions archéologiques françaises. Un certain nombre de conclusions ont été établies. Ainsi beaucoup de figurines modelées datent de la période protohistorique, mais cette production se raréfie pendant le IIIe millénaire, pour reprendre pendant les premiers siècles du IIe millénaire, au moins dans la région de la Diyala et à Assur. C'est probablement depuis Ur III que fut mis en utilisation le procédé d'estampage pour la production de nombreux reliefs, aux thèmes très divers. La glaçure fut utilisée pendant la deuxième moitié du IIe millénaire. Pendant les premiers siècles du Ier millénaire, on enfouit rituellement dans les bâtiments officiels des reliefs parfois munis d'inscription. La production s'intensifie pendant la deuxième moitié du Ier millénaire, jusqu'à la fin de l'empire parthe; le moule bivalve apparaît avec les Séleucides. Malgré les larges possibilités de reproduction, la production en série n'existe pas; les terres cuites du Louvre donnent plutôt l'impression d'une production variée. Il reste encore beaucoup de questions sans solution, en particulier la recherche des facteurs qui incitèrent le potier à sélectionner un thème plutôt qu'un autre, afin de fabriquer un grand nombre d'objets dénués de valeur marchande. Outre une bibliographie de plus de 40 pages, cet ouvrage comporte de multiples index et tables qui en faciliteront la consultation.

R. T.

Mari. — Pendant la quinzième campagne de fouilles à Mari, le 17 avril 1965, le professeur A. Parrot découvrit dans la cour XXVII du palais présargonique supérieur une jarre qui contenait un trésor intact [1]. Remplie aux deux-tiers, cette jarre livra le lendemain, jour de Pâques, quelque cinquante objets dont voici le détail. Une statuette de déesse-nue, toute tendue vers l'avant comme si elle conduisait un attelage, avec deux petites cornes en argent pointant de part et d'autre de la chevelure; deux statuettes en ivoire de femme nue; un aigle léontocéphale servant de pectoral, en lapis-lazuli, or, bitume et cuivre, et du plus pur style sumérien; quatre bracelets faits d'un ruban de métal; huit grandes épingles, dont cinq longues et à tête renflée; un bracelet remonté avec quatorze perles de grandeurs et de formes différentes, avec au centre une grande perle en forme de datte et taillée dans du lapis-lazuli; un pendentif en or, lapis-lazuli et argent; trois étoiles en argent qui purent servir à orner des œufs d'autruche; six amulettes en lapis-lazuli (trois femmes schématisées; trois animaux); deux colliers de perles en lapis-lazuli et cornaline; plusieurs perles et coquillages; une sorte de bobine en fritte; quatorze cylindres anépigraphes, de même style et de même époque (Fara, première dynastie d'Ur, tombes royales d'Ur); enfin une longue perle multiface

[1] André Parrot, *Le « Trésor » d'Ur* (Mission archéologique de Mari, t. IV. Institut Français d'Archéologie de Beyrouth, Bibliothèque archéologique et historique, t. LXXXVII). 27,5 × 21,5; 68 pp., xxii pl., un frontispice et deux planches en couleur. Paris, Geuthner, 1968. — Prix : 80 F.

en lapis-lazuli, portant l'inscription suivante, déchiffrée par le professeur G. Dossin : « A la divinité GAL, Mesannipadda, roi d'Ur, (cette) perle fuselée, Gan-sud (étant) roi de Mari, a voué. » Le dieu GAL, serait Anu, le maître du panthéon. Le signe *GAG* (objet pointu) pourrait désigner la perle en question. Gansud est identifié à Ansud, premier roi de la dynastie archaïque de Mari; son nom serait en sémitique *Ili-(i)šer* « Mon dieu est juste ». Nous aurions ici un synchronisme important entre le fondateur de la première dynastie d'Ur, Mesannipadda, et le fondateur de la dynastie de Mari. Il en résulterait, ce qu'on savait déjà, que les dynasties énumérées dans la « Liste royale » ne sont pas nécessairement successives. Selon A. Parrot, Mesannipadda aurait envoyé ou apporté à Gansud-Ansud ce trésor. Au moment d'une invasion, peut-être celle de Lugalzaggisi, roi d'Umma et d'Uruk, un successeur d'Ansud aurait caché ce trésor, vers 2450 avant J.-C. On pourrait dater les objets du trésor des environs de 2600 avant J.-C. C'est à cette époque que se situe l'existence du palais présargonique supérieur de Mari. On voit l'importance de cette extraordinaire découverte. Trois belles planches en couleur nous permettent d'admirer l'aigle, les statuettes de femme, le bracelet et les épingles. De nombreuses illustrations (figures et planches) nous présentent le reste de cette étonnante trouvaille.

R. T.

Égyptologie. — Le livre de G. Maspero, *Au temps de Ramsès et d'Assourbanipal*, a malheureusement vieilli. Malheureusement car, de ce fait, on ne le lit plus et c'est dommage. Il renferme, en effet, quelques-unes des pages les mieux documentées (pour son temps) et les plus vivantes que cet écrivain de race, nourri de lettres classiques et de la plus riche tradition française, ait rédigées sur la vie quotidienne dans l'Égypte ancienne. Sous sa plume érudite, bas-reliefs et peintures reprennent le mouvement intense qu'ils avaient quand l'artiste les a pris sur le vif. Plus près de nous, P. Montet a publié deux ouvrages : *Les scènes de la vie privée dans les tombeaux égyptiens de l'Ancien Empire* et *La vie quotidienne au temps des Ramsès*. Le premier est très technique et le second se cantonne dans la période ramesside. Le directeur de « *Que Sais-je* » a demandé à Fr. Daumas, Directeur de l'Institut Français d'Archéologie orientale du Caire, de mettre succinctement les lecteurs de sa Collection au courant de la vie dans l'Égypte ancienne [1], comme il l'avait déjà invité à leur faire connaître les dieux de l'Égypte [2]. Connaissant à fond l'Égypte ancienne et sympathisant avec son âme religieuse Fr. Daumas a su, dans ce petit livre, donner un aperçu fort bien écrit de cette vie quotidienne depuis les débuts jusqu'à la fin de la civilisation égyptienne proprement dite, en étudiant l'évolution des occupations humaines là où les acquisitions de l'Égyptologie permettent de le faire. Il décrit ainsi successivement la vie rurale : culture, élevage, agriculture, impôts et travaux des champs; La chasse et la pêche; La vie urbaine et les métiers; Le costume et la parure; La nourriture et les jeux; L'armée; Les milieux intellectuels; La piété et les festivités populaires; La mort et les funérailles. Vingt-sept figures illustrent ces divers chapitres. Qui souhaiterait

[1] Fr. Daumas, *La vie dans l'Égypte ancienne*. 17,5 × 11,5; 127 pp. Collection *Que Sais-je?* N. 1302. Paris, Presses Universitaires de France, 1968.
[2] *RB*, LXXIII, 1966, p. 616 ss.

de plus amples détails pourra recourir à l'un des ouvrages cités dans la Bibliographie sommaire et particulièrement à J. Vandier [1].

Les lecteurs goûteront très certainement ce résumé, mais les spécialistes seuls pourront apprécier l'ampleur de l'information qu'il condense.

B. C.

Religions arabes. — Le panbabylonisme, qui s'était discrédité par ses exagérations, avait fait interrompre la recherche des points de contact entre les religions de la Péninsule arabique et celles de la Mésopotamie. Donner une nouvelle impulsion à cette étude des religions arabes qui stagne depuis un demi-siècle, tel a été le but de M. T. Fahd. Il nous livre le fruit des recherches qu'il avait effectuées pour sa thèse sur la *Divination arabe* et qui n'avaient pu trouver place dans l'ouvrage consacré à cette institution [2]. Les devins avaient des conceptions religieuses sur les divinités qu'ils servaient et consultaient dans les différents sanctuaires de cette vaste contrée. Le titre indique bien que, des trois chapitres, c'est le second qui prime. Les religions arabes n'avaient pas de dogmes, mais des institutions et des pratiques : sacrifices d'animaux (voire de filles), vœux et feux sacrés — sans que pour autant il faille tenir tous les feux pour tels, car certains n'étaient que des signaux optiques ou remplaçaient, à la chasse, les phares qu'utilisent nos modernes braconniers. Les religions arabes avaient également un caractère astral très prononcé et les bétyles, ainsi que les arbres sacrés, y tenaient une place importante.

Les divinités pullulaient en Arabie. Au siècle dernier quelques orientalistes, Freytag et Wellhausen entre autres, en ont dressé d'après Yaqût et Ibn al-Kalbî un catalogue dont les nouvelles données archéologiques et épigraphiques acquises depuis lors exigeaient la mise au point. Les noms divins sont donc repris par ordre alphabétique. Chaque monographie bénéficie des récents apports, tant dans le domaine proprement arabe (sud-arabe, nabatéen, thamoudéen, liḥyânite, safaïtique) que dans celui des religions de l'Orient plus ou moins proche (Sumer, Akkad, Ugarit).

Il ne saurait être question de détailler le contenu de ce chapitre, la partie principale, et aussi la plus utile, de l'ouvrage qui se termine par une énumération de noms désignant spécifiquement des sanctuaires. En conclusion, l'A. cite une phrase de Wellhausen qui résume sa propre vue des choses : « Là où les noms sont divers, les divinités sont diverses, bien que leur nature fondamentale soit la même » (p. 255). Pour T.F., en effet, les Arabes n'ont vu dans leurs dieux que « des épiphanies d'un divin unique, quoique vague et diffus. La distinction entre les diverses épiphanies résidait dans les noms qui leur étaient donnés et dans les sanctuaires où elles étaient honorées » *(ibid.)*.

La tâche entreprise par T. F. était difficile, et nous le croyons volontiers lorsqu'il avoue l'avoir abordée et poursuivie avec crainte et tremblement. Il y fallait une érudition considérable dans l'ensemble du domaine oriental, et cela dans bien des disciplines : linguistique, épigraphie, archéologie, histoire profane et

[1] *Manuel d'Archéologie égyptienne*, t. IV, *Bas-Reliefs et Peintures. Scènes de la vie quotidienne.*

[2] Toufic Fahd, *Le Panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire.* 25 × 16,5; xv-321 pp.; une carte. Institut Français d'Archéologie de Beyrouth, *BAH*, t. XXXVIII. Paris, P. Geuthner, 1968. — Prix : 30 Fr.

histoire des religions. L'A. était servi par sa connaissance de l'arabe qui lui permettait un accès direct aux sources rédigées en cette langue et son ouvrage s'avérera sans doute utile à ceux qui veulent se documenter sur telle ou telle des divinités arabes.

Ceci dit, partagera-t-on toujours l'avis de T.F.? Le panbabylonisme ayant échoué, il fallait trouver un nouveau point de départ pour relancer l'étude des religions arabes. C'est l'entreprise inverse qu'il a tentée : « remonter de l'arabe à l'accadien, l'hébreu, l'araméen, l'arabe du sud, le tamûdéen, le liḥyânite... » (p. 259). Les « comparaisons portent essentiellement sur le consonantisme, étant entendu que c'est le seul élément stable et durable, face au vocalisme fluctuant au gré des dialectes, des patois et des accents » *(ibid.)*. Dans une telle étude faut-il adopter, à priori, tel ou tel point de départ? L'utilisation des lexicographes arabes, dont l'A. signale la virtuosité (p. 43), ne va pas sans danger. Ils ont colligé des mots et les ont groupés selon le consonantisme, sans se soucier des contradictions. A propos de *k'b* l'A. écrit : « La racine *k'b*, aux significations précises et limitées, ne laisse pas place à la fantaisie. Elle sert principalement à décrire ce qui est carré et cubique — sens couramment admis pour l'étymologie de Ka'ba; ensuite, elle sert à qualifier les seins développés et arrondis d'une jeune fille vierge *(kâ'ib, ka'âb)* et désigne, en conséquence, la virginité *(ku'ba)* » (p. 204) [1]. Je ne vois pas comment classer ces deux *k'b* sous une même racine avant d'avoir résolu la quadrature du cercle. Les interprétations par l'arabe donnent parfois d'étranges associations. C'est le cas de la Vierge Anat (p. 180, n. 1) qui devient « celle qui commet l'adultère, se livre à la fornication » d'après le sens de *'nt* en arabe [2]. Le dieu Ǧadd (p. 78) qui n'est autre que Gad, la Fortune, est rattaché à l'un des sens de *ǧdd* « puits situé dans un pâturage », « puits abondant ou maigre en eau ». Je ne suis pas convaincu par cette étymologie, non plus que par la dissertation sur *b'l* (p. 181, n. 1) [3] ou la décomposition possible de Djubail « la petite montagne » en *ǧub(b)* El, le puits de El (p. 30).

Les recherches concernant les divinités ont exigé de longues années au cours desquelles des précisions ont été apportées, des lectures modifiées : Ba-u (p. 211) est à lire plus vraisemblablement Ba-ba, et Dun-ša(g)-ga *(ibid.)* Šul-ša-ga [4]. Il est regrettable que l'A. n'ait pas utilisé l'article de J. Starcky que j'ai cité plus haut et dans lequel celui-ci fait le point des connaissances actuelles (1964) sur *Pétra et la Nabatène*, en particulier sur la religion des Nabatéens. Pour lui, Rudâ (p. 144) est un dieu, non une déesse [5]. Il y étudie aussi (cl. 993-994) une divinité, al-Kutbâ, identifiée en 1959 par J. Strugnell. Le nom de Pétra (Sela') ne figure

[1] Sur le nom de χαάβου donné par S. Épiphane à la déesse vierge, mère de Ḏū-Shara, cf. J. Starcky, *DBS*, VII, 39, 992 et G. Ryckmans, *Encyclopédie de l'Islam* [2], II, p. 254 (qui, lui aussi, fait dériver les deux mots d'une même racine).

[2] Mais, semble-t-il, dérivé; cf. E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, I, 2168-9. Dans Šay'al-Qawm (p. 153) šay' désignerait le lionceau ou même le lion. Lane, *op. cit.* (1492) donne à cette expression le sens de « précéder le peuple » (cf. J. Starcky, *op. cit.*, 996).

[3] Sur *mhr*, cf. *Orientalia*, XXXIII, 1964, p. 443 ss; A. F. Rainey, *The soldier-scribe in Pap. Anastasi I*, *JNES*, 1967, p. 58 ss; R. Schulman, *Mhr and Msbb, Two Egyptian military titles of Semitic origin*, *ZÄS*, 1966, p. 123 ss.

[4] Cf. É. Dhorme, *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie*, Coll. Mana, pp. 105, 107.

[5] *Op. cit.*, 991, corrigeant ce qu'il avait dit dans *DBS*, VI, 1096. Le Prisme B d'Asarhaddon, énumérant les dieux emportés non par lui (comme on le lit p. 144, n. 4) mais par son père Sennachérib, place en tête Atarsamaïn, c'est-à-dire 'Athar-des-cieux, la personnification masculine de la planète Vénus. Il serait étrange que Ruldain, déformation de Rudâ, soit aussi Vénus.

pas dans les lettres d'el-Amarna. Il y est question de la ville de Zilû, près d'el-Qantara, que traversaient toutes les grandes expéditions militaires [1]. Quant à Sîq, ce n'a jamais été un nom de Pétra, qui s'est appelée Sela' et Reqem, mais le nom de la gorge qui mène à cette ville. Il n'y a donc pas à l'interpréter par l'arabe *šqq*; il s'apparente à *souq* [2].

Dans sa conclusion l'A. répond à deux objections qu'il s'est faites et qu'on peut lui opposer. La première concerne la crédibilité des sources arabes, récusée par certains, et la seconde le droit de faire des recoupements dans le monde sémitique en enjambant les siècles. J'ai déjà cité l'appui que prenait l'A. sur la permanence du consonantisme des langues sémitiques, permanence qui n'exclut pas l'existence de racines différentes à consonnes identiques.

Le retard de la linguistique sémitique vient, selon T.F., de ce que ceux qui s'en sont occupés jusqu'ici étaient de formation classique et se sont évertués à lui appliquer les lois rigides et inflexibles de la linguistique indo-européenne. « Si les langues indo-européennes paraissent être des modes d'expression façonnés selon un système rationnel sans faille, les langues sémitiques sont profondément marquées par un épanchement mystique qui laisse parler le cœur plus souvent que la raison; et ne saisissent ce langage du cœur que ceux qui l'écoutent avec leur cœur. C'est pourquoi les lois de la linguistique sémitique doivent demeurer souples et accueillantes. » Je suis d'accord avec l'A. sur la critique objective, dépourvue de préjugés, à appliquer aux sources arabes. Le franchissement des siècles peut se justifier dans certains cas. Ce que dit T.F. de la connaturalité des esprits orientaux avec les civilisations sémitiques est également exact. On a pourtant tiré de la comparaison des langues sémitiques au moins certaines des lois qui régissent le passage d'une consonne ou d'un mot de l'une à l'autre, lois qui empêchent, par conséquent, de tirer tout de tout. D'autre part l'intuition est toute personnelle. Elle peut être féconde pour qui la possède, mais seule une exposition logique rigoureuse peut la faire admettre par les autres [3].

B. C.

[1] Cf. J. Pritchard, à propos de EA 288, dans *ANET* [2], p. 488, n. 19 et autres références pp. 235, 253-255, 259, 478, 489,

[2] Cf. J. Starcky, *Bible et Terre Sainte*, 73, 1965, p. 10.

[3] Les références hébraïques sont toujours empruntées à Gesenins-Buhl, *Hebr. und Aram. Handwörterbuch*, 17e édition. Je n'ai vu figurer nulle part des explications philologiques tirées de L. Koehler — W. Baumgartner, *Lexicon in V.T. Libros* (1953) (cité en passant p. 268). Charles-F. Jean — J. Hoftijzer, *Le Dictionnaire des Inscriptions sémitiques de l'Ouest* de Charles-F. Jean a été complété par J. Hoftijzer (1965). L'*Encyclopédie de l'Islam*, première édition, ou deuxième en cours de publication, contient plusieurs articles, avec bibliographie, sur des sujets abordés dans cette étude.

NOTULES

Rudolf Schnackenburg, *Das Evangelium nach Markus*, I. Teil (i-viii, 30) (Geistliche Schriftlesung. Erläuterung zum Neuen Testament für die geistliche Lesung, Band 2/1). 19,5 × 13; 288 pp. Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1966. — Prix : DM 10,80. — Destiné à permettre et à favoriser une lecture savoureuse et priante du Nouveau Testament, les livres de cette collection sont rédigés par des exégètes de premier plan qui s'appliquent à fonder cette lecture spirituelle sur une base solide, sans esquiver les difficultés que le lecteur trouve sur sa route et qui risquent de le faire trébucher. Appuyé solidement sur les documents récents du Magistère (Instruction de la Commission Biblique sur la vérité historique des évangiles du 21 mars 1964, Constitution conciliaire *Dei Verbum*), Schnackenburg montre bien le but pastoral, kérygmatique et catéchétique du second évangile, et les moyens par lesquels l'auteur réalise ce but : relecture par l'évangéliste des paroles de Jésus en fonction d'une situation nouvelle (par ex., l'explication de la parole du semeur, pp. 107 ss.). Le lecteur est ainsi introduit à une perception plus profonde de l'historicité des évangiles et de l'inspiration scripturaire (cf. les judicieuses remarques à propos de la double relation de l'unique multiplication des pains, pp. 194-196), et il découvre mieux la valeur actuelle de l'enseignement évangélique.

F. D.

Joseph Reuss, *Der Brief an Titus* (Geistliche Schriftlesung. Erläuterungen zum Neuen Testament für die geistliche Lesung, 17). 20 × 12,5; 72 pp. Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1966. — Prix : rel. DM 7. — Dans la même collection que le livre précédent, voici un commentaire très bref, mais de bonne qualité, de l'épître à Tite. Les applications à la vie personnelle, individuelle et communautaire du chrétien d'aujourd'hui sont assez rares. L'actualisation de la parole de Dieu, surtout dans une collection de ce genre, destinée à promouvoir la lecture spirituelle de la Bible, pourrait être plus poussée.

F. D.

J. Duncan M. Derrett, *An Oriental Lawyer Looks at the Trial of Jesus and the Doctrine of the Redemption*. 21,5 × 14; 65 pp. London, School of Oriental and African Studies, University of London, 1966 (en dépôt chez Luzac et Co., 46 Great Russell St., London WC 1). — L'auteur, professeur de droit oriental, est également un bon connaisseur du droit rabbinique et des coutumes palestiniennes à l'époque du N. T. Il cherche le lien qui existe entre le procès et la mort de Jésus selon les Évangiles, et la présentation théologico-juridique du christianisme primitif en termes de rédemption et d'expiation vicaire. Cette conception aurait sa source

dans la psychologie de la foule qui désirait la mort de Jésus et la réclamait à Pilate afin d'obtenir la rédemption d'Israël par le sacrifice d'un innocent mis à mort non par eux-mêmes mais par les païens en la personne de Pilate (pp. 34 ss.). C'est aussi le sens de la Cène où Jésus se réfère à *Is.* LIII (dont l'auteur donne une interprétation nouvelle). Dans cette brochure, les aperçus originaux et éclairants voisinent avec des vues fort contestables.

F. D.

Dictionnaire de la foi chrétienne. Tome I : *Les Mots.* 18,5 × 23; 436 pp. Paris, Éd. du Cerf, 1968. — Prix : 60 F. — Tome II; *L'histoire.* 18,5 × 23; 356 pp. Paris, Éd. du Cerf, 1968. — Prix : 50 F. Les deux volumes ensemble : 100 F. — Préparé durant plus de dix ans, ce dictionnaire est une mine de renseignements. Le premier volume contient 6 000 mots environ, se rapportant à la Bible, aux Pères, à la Tradition de l'Église, à la liturgie, à la théologie, ainsi qu'aux sciences humaines dans leur rapport avec la pensée chrétienne. De nombreuses notices sont consacrées aux personnages, aux lieux et aux documents importants. Dans le deuxième volume, ces mots sont replacés dans leur contexte historique et spirituel par une série de tableaux chronologiques et organiques : l'histoire de l'Église des origines à nos jours, les conciles et leurs décrets, l'œuvre du Concile du Vatican II, les grands documents pontificaux, l'histoire des Églises orientales, une synopse œcuménique, une histoire de l'évangélisation, un historique des religions asiatiques, du judaïsme, de l'Islam, etc.

R. T.

David M. STANLEY, S.J., *A Modern Scriptural Approach to the Spiritual Exercises.* 23,5 × 15,5; 358 pp. Chicago, The Institute of Jesuit Sources, Loyola University press, 3441 North Ashland Av., 1967. — Prix : 7,50 dol. — Sous l'impulsion de Vatican II, on a reconnu la nécessité de rendre la piété catholique plus biblique et plus liturgique. Mais les progrès énormes, faits ces vingt dernières années dans les études bibliques, ont créé des difficultés tout particulièrement pour les directeurs de retraites qui craignaient d'aborder la Bible d'une manière désuète. Dans ce livre magnifiquement présenté, un exégète chevronné explique et démontre comment l'approche moderne de l'étude de l'Écriture peut être utilisée comme cadre de l'une des formes classiques de piété, les *Spiritual Exercises* d'Ignace de Loyola. Atteint-il son but? Ceux à qui ce livre est destiné en seront les meilleurs juges.

J. M.-O'C.

Sofia CAVALLETTI, *Il Trattato delle Benedizioni (Berakhot) del Talmud babilonese* (Classici delle Religioni, Sezione II diretta da Pietro Rossano). 14,5 × 23; XI-474 pp. et 8 planches. Turin, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1968. — Prix : relié 5 500 Lires ital. — Une introduction de soixante pages, rédigée par S. Cavalletti et traitant de la littérature talmudique, précède la traduction italienne intégrale avec notes du traité *Berakhot*; cette traduction a été faite par le regretté E. Zolli sur l'édition de Vilna (1895). En appendice sont rassemblées quelques prières rabbiniques, citées par le traité et présentées ici selon le rituel italien.

R. T.

*OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION**

Académie des Beaux-Arts (Institut de France). Année 1965-1966. 23,5 × 18,5; 132 pp. et 12 planches hors-texte. Paris, Picard, 1966.

AERTS Theo, m.s.c., *A la suite de Jésus. Le verbe ἀκολουθεῖν dans la tradition synoptique* (Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia Ser. IV. Fasc. 37; Extrait de *ETL*, XLII, fasc. 3, 1966). 25 × 16,5; 69 pp. Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1967. Prix : Fr. 70.

AHARONI Yohanan et AVI-YONAH Michael, *The Macmillan Bible Atlas*. 29,5 × 23; 184 pp. 262 cartes en couleur. New York, The Macmillan Company; London, Collier-Macmillan Limited, 1968. — Prix : Doll. 14,95.

ALONSO José et autres, *Manual Biblico*, IV. Hechos, Cartas, Apocalipsis (Libros de Texto). 25 × 18; 448 pp. Madrid, Casa de la Biblia, 1968.

ARSENE-HENRY Madame (née Yolande d'Ormesson), *Les plus beaux textes sur le Saint-Esprit* (Nouvelle édition). 21 × 13; 376 pp. Paris, P. Lethielleux, 1968. — Prix : Fr. 17,10.

ASENSIO Félix, BARTINA Sebastian, MORIARTY Frederick L., CRIADO Rafael, *Pentateuco* (« La Sagrada Escritura ». Texto y comentario por profesores de la Compania de Jésus. Antiguo Testamento, vol. I). 20 × 12,5; XXXI-1001 pp.; 3 cartes en couleur. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1967. — Prix : Ptas 180.

Asian and African Studies in Czechoslovakia, édité par Miroslav OPLT (Czechoslovak Academy of Sciences, Oriental Institute). 20 × 12,5; 168 pp. Moscow, « Nauka » Publishing House, Central Department of Oriental Literature, 1967.

San Pietro, Atti della XIX Settimana Biblica (Associazione Biblica Italiana). 24 × 16,5; 564 pp. Brescia, Paideia Editrice, 1967. — Prix : Lires 5 000.

ÅSTRÖM Lena, *Studies on the Arts and Crafts of the Late Cypriote Bronze Age*. 30 × 22,5; x-165 pp. Lund, Berlingska Boktryckeriet, 1967. — Prix : Cour. suéd. 50.

AVI-YONAH Michael, *The Holy Land. From the Persian to the Arab Conquests* (536 B.C. to A.D. 640). A Historical Geography. 22,5 × 15,5; 231 pp. Grand Rapids, Baker Book House, 1966. — Prix : Doll. 5.95.

BAGATTI B., ofm, *Gli scavi di Nazaret. Volume I : Dalle origini al secolo* XII (Pubblicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum, N. 17). 28 × 22; VII-316 pp.; 9 pl. Gerusalemme, PP. Francescani, 1967.

BALLARINI Teodorico, *Paolo*. Vita. Apostolato. Scritti. 25 × 17,5; 896 pp. Torino, Rome, Marietti, 1968. — Prix : Lires 7 800.

BARDTKE Hans, *Bibel und Qumran*. Beiträge zur Erforschung der Beziehungeu zwischen Bibel-und Qumranwissenschaft. 24,5 × 17; 258 pp. Berlin, Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft zu Berlin, 1968. — Prix : DM 28.

* La Rédaction ne s'engage à rendre compte que des ouvrages demandés.

BARRETT C. K., *Jesus and the Gospel Tradition*. 22 × 14,5; XI-116 pp. London, S.P.C.K., 1967. — Prix : sh. 25.

BARTH Karl & BALTHASAR Hans Urs von, *Dialogue* (Collection Œcuménique nº 7). 20,5 × 13,5; 62 pp. Genève, Labor et Fides, 1968. — Prix : Fr. s. 6,90.

BARTH Karl, *The Epistle to the Romans* (Translated from the 6th edition by E. C. HOSKYNS). « Oxford Paperbacks 160 ». 20 × 13; XXI-547 pp. London, Oxford University Press, 1968. — Pris sh. 15.

BARUCQ A. et autres, *Liturgie des défunts* (« Assemblées du Seigneur », n. 96). 20,5 × 13,5; 96 pp. Paris, Les Éditions du Cerf, 1967. — Prix : Fr. 6.60.

BASS George F., *Cape Gelidonya: A Bronze Age Shipwreck* (Transactions of the American Philosophical Society. New Series Vol. 57, Part 8). 30 × 23,5; 177 pp. Philadelphia, The American Philosophical Society, 1967. — Prix : Doll. 5.

BAUMANN Rolf, *Mitte und Norm des Christlichen. Eine Auslegung von 1 Korinther, 1,1-3,4* (Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge 5). 23,5 × 16; 318 pp. Münster, Verlag Aschendorff, 1968. — Prix : DM 48.

BERKHOF H., *Theologie des Heiligen Geistes* (Neukirchener Studienbücher, 7). 21 × 14,5; 144 pp. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1968. — Prix : DM 10,80.

Biblia Polyglotta Matritensia, Series VI, *Vetus Evangelium Syrorum et Exinde Excerptum Diatessaron Tatiani* (Editionem curavit : Ignatius Ortiz De Urbina, s.j.). 32 × 22,5; XVI-310 pp. Madrid, 1967.

BLACK Matthew, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Third Edition). 22 × 15; 359 pp. Oxford, The Clarendon Press, 1967. — Prix : sh. 60.

BLANQUART P. et autres, *A la recherche d'une théologie de la violence* (Avenir de la théologie). 16 × 13,5; 156 pp. Paris. Les Éditions du Cerf, 1968. — Prix : Fr. 12.

BLANSHARD Paul, *Paul Blanshard on Vatican II*. 22 × 14,5; 371 pp. London, George Allen & Unwin Ltd, 1967. — Prix : sh. 36.

BOMAN Thorleif, *Die Jesusüberlieferung im Lichte der früheren Volkskunde*. 23 × 15,5; 259 pp. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967. — Prix : DM 19,80.

BONNARD P., DUPONT J., REFOULÉ F., *Notre Père qui es aux Cieux. La prière œcuménique* (Cahiers de la Traduction Œcuménique de la Bible, 3). 19,5 × 13; 118 pp. Paris, Les Éditions du Cerf; Les Bergers et les Mages; 1968. — Prix : Fr. 9.

BONNARD P. et autres, *De Jésus aux Évangiles. Tradition et Rédaction dans les Évangiles synoptiques* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, XXV). Vol. II. 25,5 × 16,5; XIV-271 pp. Gembloux, J. Duculot; Paris, P. Lethielleux, 1967. — Prix : Fr. 42.

BORRET Marcel, s.j., *Origène contre Celse*. Tome I (livres I et II). Introduction, texte critique, traduction et notes (Sources Chrétiennes, nº 132). 19,5 × 12,5; 481 pp. Paris, Les Éditions du Cerf, 1967. — Prix : Fr. 45.

(A suivre).

Le Gérant : J. GABALDA

Imprimé en France
IMPRIMERIE FIRMIN-DIDOT. — PARIS - MESNIL - IVRY - 2511
Dépôt légal : 4e trimestre 1969.

Marygrove College Library
Detroit, Michigan 48221
PLEASE DO NOT REMOVE

TABLES GÉNÉRALES DU TOME LXXVI

1969

1. — ARTICLES

Aharoni Y. Chronique archéologique. Lakish 576-578, Pl. xxxi *a*, xxxii *a*.

Barnouin M. Remarques sur les tableaux numériques du *Livre des Nombres* 351-364.

Bennett C.-M. Chronique archéologique. Ṭawilân (Jordanie) 386-390, Pl. vi-vii.

Biran A. Chronique archéologique. Tel Dan 402-404, Pl. xiii *b*.

Boling R. G. Chronique archéologique. Tananir (Mont Garizim) 419-421, Pl. xx-xxi.

Broshi M. Chronique archéologique. Tel Megadim 413-414, Pl. xvi *b*-xvii.

Chronique archéologique 386-426, Pl. vi-xxiii; 550-586, Pl. xxiv-xxxviii, 1 fig.

Corbo V. Chronique archéologique. Capharnaüm 557-563, Pl. xxvi.

Dever W. G. Chronique archéologique. Gezer 563-567, Pl. xxvii-xxviii *a*.

— Khalit-el-Fûl 572-576, Pl. xxx.

Dothan M. Chronique archéologique. Tel Ashdod 569-572, Pl. xxix.

— Lac Sirbonis 579-580.

Edelstein C. cf. Tsaferis V.

Elgavish Y. Chronique archéologique. Shiqmona 412-413, Pl. xv.

Gerhardsson B. Jésus livré et abandonné d'après la Passion selon *saint Matthieu* 206-227.

Hennessy B. Chronique archéologique. Samarie-Sebaste 417-419, Pl. xviii-xix.

Horn S. H. Chronique archéologique. Ḥeshbon (Jordanie) 395-398, Pl. x-xi *a*.

Kaplan J. Chronique archéologique. Yavneh-Yam 567-568, Pl. xxviii *b*.

Langlamet F. Israël et « l'habitant du pays ». Vocabulaire et formules d'*Ex.*, xxxiv, 11-16 : 321-350; 481-507.

Lapp P. W. Chronique archéologique. Tell Ta'annak 580-586, Pl. xxxiii-xxxviii.

Larue G. A. Chronique archéologique. Khirbet Mazra'a (Horvat Ṭafat) 416-417.

Lazure N. La convoitise de la chair en *I Jean*, ii, 16 : 161-205.

Lifshitz B. Notes d'épigraphie grecque 92-98.

Lux U. Chronique archéologique. Madaba 398-402, Pl. xi *b*-xiii *a*.

Murphy-O'Connor J. La genèse littéraire de la *Règle de la Communauté* 528-549.

Olávarri E. Fouilles à 'Arô'er sur l'Arnon. Les niveaux du bronze intermédiaire 230-259, 5 fig., Pl. i-v.

Ouellette J. Le vestibule du Temple de Salomon était-il un Bit Ḫilâni 365-378, 4 fig.

Parr P. J. Chronique archéologique. Exploration archéologique du Hedjaz et de Madian 390-393, Pl. viii-ix.

— Pétra (Jordanie) 393-394.

Perrot C. Petuhot et Setumot. Étude sur les alinéas du Pentateuque 50-91.

Perrot J. Chronique archéologique. Abou Gosh 421-423, P. xxii.

Prausnitz M. W. Cf. Wreschner E.
Pury A. de, *Genèse XXXIV* et l'histoire 5-49.

Schoonover K. Chronique archéologique. Et-Tell (Aï) 423-426, P. xxiii.
Seux M.-J. Cyrus, serviteur de Marduk? 228-229.
Spicq C. La place ou le rôle des jeunes dans certaines communautés néotestamentaires 508-527.

Tsaferis V. Chronique archéologique. Arraba 409-410, Pl. xiv *c*.
— Jérusalem 568-569.
Tsaferis V. et G. Edelstein, Chronique archéologique. Tel 'Aitun 578-579, Pl. xxxi *b*, xxxii *b*.

Vaux R. de, Téman, ville ou région d'Édom? 379-385.

Weinberg S. Chronique archéologique. Tel Anafa 404-409, Pl. xiv *a-b*.
Wreschner E. et M. W. Prausnitz, Chronique archéologique. Naveh Yam 415-416.

Yadin Y. Chronique archéologique. Haṣor 550-557, Pl. xxiv-xxv.

2. — RECENSIONS ET BULLETINS

Le nom entre parenthèses qui suit le titre de l'ouvrage est celui du recenseur.

Ackroyd P. R. Exile and Restoration. A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B. C. (R. Tournay) 451-452.
— Cf. (Thomas W.).
Albrektson B. History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel (R. Tournay) 457-458.
Albright W. F. Yahweh and the Gods of Canaan (R. de Vaux) 116-119.
Alexander P. J. The Oracle of Baalbek. The Tiburtine Sibyl in Greek Dress (J. Strugnell) 475-476.
Arai S. Die Christologie des Evangelium Veritatis (F. Dreyfus) 153-154.
Åström P. Excavations at Kalopsidha and Ayios Iakovos in Cyprus (R. de Vaux) 312.
Auzou G. La danse devant l'Arche. Étude du Livre de Samuel (R. de Vaux) 444-445.

Ballarini T. Introduzione alla Bibbia. V/1. Atti degli Apostoli, San Paolo e le sue lettere, Tessalonicesi, 1 e 2 Corinzi, Galati, Romani. V/2. Epistole della prigionia, Pastorali, Ebrei, Cattoliche, Apocalisse (F. Dreyfus) 288-290.
Bandstra A. J. The Law and the Elements of the World (F. Dreyfus) 623.
Barguet P. Le livre des Morts des Anciens Égyptiens (B. Couroyer) 135-136.
Barr J. Comparative Philology and the Text of the OT (R. Tournay) 281-282.
Barrelet M.-T. Figurines et reliefs en terre cuite de la Mésopotamie antique. I. Potiers, termes de métier, procédés de fabrication et production (R. Tournay) 631-632.
Barucq A. Ecclésiaste. Qohéleth. Traduction et commentaire (R. Tournay) 454-455.
Baumgartner W. Hebräisches und aramäisches Lexikon zum AT. Lief. 1 (R. Tournay) 111.
Becker J. Isaias — der Prophet und sein Buch (R. Tournay) 447-448.
Béguerie P. cf. Vaux R. de.
Bernhardt K. H. Die Umwelt des AT. Bd. I. Die Quellen und ihre Erforschung (R. de Vaux) 109-110.
Beskow P. Rex gloriae. The Kingship of Christ in the Early Church (F. Dreyfus) 472-473.
Beuken W. A. M. Haggai-Sacharja 1-8. Studien zur Überlieferungsgeschichte der frühnachexilischen Prophetie (R. Tournay) 451.
Bible illustrée. Trad. de la Bible de Jérusalem. Ill. d'Éric de Saussure (R. Tournay) 479.
Bič M. Trois prophètes dans un temps de ténèbres. Sophonie — Nahum — Habaquq (R. Tournay) 449.
Bickerman E. Four Strange Books of the Bible : Jonah, Daniel, Koheleth, Esther (R. Tournay) 452.
Bieder W. Gottes Sendung und der missionarische Auftrag der Kirche nach Matthäus, Lukas, Paulus und Johannes (F. Dreyfus) 305-306.
Bleeker C. J. Egyptian Festivals (B. Couroyer) 139-141.
Bouhot J.-P. Cf. Cazelles H.
Brinkman J. A. Political History of Post-

Kassite Babylonia (R. Tournay) 629-630.
BUCCELLATI G. Cities and Nations. An Essay on Political Institutions (R. de Vaux) 123-125.
BÜCHLER A. Studies in Sin and Atonement in the Rabbinic Literature of the First Century (J. Murphy-O'Connor) 627.
BULTMANN R. The History of the Synoptic Tradition (J. Murphy-O'Connor) 464.
— *Glauben und Verstehen*. Vierter Band (F. Dreyfus) 613-614.

CARAVIDOPOULOS I. D. « Εἰκὼν θεοῦ » καὶ « κατ' εἰκόνα θεοῦ » παρὰ τῷ ἀποστόλῳ Παύλῳ (F. Dreyfus) 295.
CAVALLETTI S. Il trattato delle benedizioni (Berakhot) del Talmud babilonese (R. Tournay) 638.
CAZELLES H. Naissance de l'Église. Secte juive rejetée? (P. Benoit) 315.
— et J.-P. BOUHOT, Il Pentateuco (R. de Vaux) 283.
CHARBEL A. זבח שלמים. Il sacrificio pacifico nei suoi riti e nel suo significato religioso e figurativo (R. de Vaux) 121.
CHARITY A. C. Events and their Afterlife. The Dialectics of Christian Typology in the Bible and Dante (F. Dreyfus) 130.
CHARPENTIER E. Ce testament toujours nouveau (P. Benoit) 314.
CHIFFLOT T.-G. cf. VAUX R. de.
CLEMENTS R. God's Chosen People. A theological Interpretation of the Book of Deuteronomy (F. Langlamet) 114.
COHEN B. Jewish and Roman Law (R. Tournay) 627-628.
CONSTANTIN Porphyrogénète, De administrando imperio. Éd. G. MORAVCSIK, trad. angl. R. J. H. JENKINS (R. Tournay) 316.
CORNFELD G. Pictorial Biblical Encyclopedia (R. Tournay) 279.
CORSINI E. Commento al Vangelo di Giovanni di Origene (R. Tournay) 316.
CROSSLAND R. A. Immigrants from the North (R. de Vaux) 307-308.
(CULLMANN O.) Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie (F. Dreyfus) 603-604.

DALMAIS I.-H. Saints et sanctuaires en Terre Sainte (R. Tournay) 316.
DANIÉLOU J. Études d'exégèse judéo-chrétienne (F. Dreyfus) 474-475.
DAUMAS F. La vie dans l'Égypte ancienne (B. Courroyer) 633-634.
DAUTZENBERG G. Sein Leben bewahren. Ψυχή in den Herrenworten der Evangelien (F. Dreyfus) 469-471.
DAVIES W. D. The Sermon on the Mount (F. Dreyfus) 608.
DERRETT J. D. An Oriental Lawyer Looks at the Trial of Jesus and the Doctrine of the Redemption (F. Dreyfus) 637-638.
Dictionnaire de la foi chrétienne. I. *Les mots*. II. *L'histoire* (R. Tournay) 638.
DIDYME l'Aveugle cf. HENRICHS A.
DODD C. H. More NT Studies (J. Murphy-O'Connor) 463.
DOMMERSHAUSEN W. Die Estherrolle. Stil und Ziel einer AT Schrift (R. Tournay) 456.
DOSSIN G. cf. PARROT A.
DUBARLE A.-M. Amour et fécondité dans la Bible (F. Langlamet) 156-157.
DU BOURGUET P. Musée national du Louvre. Catalogue des étoffes coptes. I. (B. Couroyer) 146-148.
DULLES A. Le Christ des évangiles (J. Murphy-O'Connor) 157.

EISSFELDT O. Kleine Schriften. IV Bd. (F. Langlaêmet) 437.
ELLERMEIER F. Qohelet. I, 1. Untersuchungen zum Buche Qohelet. I, 2, 7. Das Verbum חוּשׁ in Qoh 2, 25 (R. Tournay) 455-456.
Encyclopaedia biblica. V. (R. Tournay) 110.
ETAYO R. Cien símbolos de Cristo en la Biblia según los Santos Padres (F. Langlamet) 314.
Études mariales. Recherches sur l'intercession de Marie. I. Fondements et premiers développements (F. Langlamet) 315-316.

FAHD T. Le panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'hégire (B. Couroyer) 634-636.
FALK Z. W. Current Bibliography and Abstracts of Hebrew Law (R. de Vaux) 156.
FILSON F. V. «Yesterday». A Study of Hebrews in the Light of Chapter 13 (F. Dreyfus) 292-293.
FITZMYER J. A. Pauline Theology. A Brief Sketch (F. Dreyfus) 293-294.
FOHRER G. Geschichte der israelitischen Religion (R. de Vaux) 587-591.
FRENSDORFF S. Die Massora Magna. I. Theil : Massoretisches Wörterbuch (R. Tournay) 478.
FREYNE S. The Twelwe : Disciples and Apostles. A Study in the Theology of the First Three Gospels (J. Murphy-O'Connor) 468-469.
FRIEDRICH G. cf. *Theologisches Wörterbuch zum NT*.

García del moral A. La comunion en el Espiritu (F. Dreyfus) 290.
Gauthier P. L'évangile de justice (R. Tournay) 158.
Giblin C. H. The Threat to Faith. An Exegetical and Theological Re-examination of 2 Thessalonians 2 (J. Murphy-O'Connor) 621-623.
Ginsburg C. D. cf. Jacob Ben Chajim.
Gnilka J. Der Philipperbrief (J. Murphy-O'Connor) 276-278.
Goma civit I. El evangelio según San Mateo (1-13) (F. Dreyfus) 607-608.
Gonzalez A. La oracion en la Biblia (R. Tournay) 477.
Görg M. Das Zelt der Begegnung (R. de Vaux) 446-447.
Grässer E. Der Glaube im Hebräerbrief (T.-R. Potvin) 104-106.
Grelot P. Réflexions sur le problème du péché originel (R. de Vaux) 440-442.
Gundlach R. et B. Schwarzkopf, Altägyptische Grammatik. Elmar Edel. Register der Zitate (B. Couroyer) 136.
Güttgemanns E. Der leidende Apostel und sein Herr. Studien zur paulinischen Christologie (F. Dreyfus) 624.

Haag H. Bibel-Lexicon (R. Tournay).279.
— Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre (R. de Vaux) 439-440.
Haenchen E. Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen (F. Dreyfus) 465-466.
Hare D. R. A. The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel according to St Matthew (J. Murphy-O'Connor) 597-601.
Hartke W. Vier urchristliche Parteien und ihre Vereinigung zur Apostolischen Kirche (F. Dreyfus) 464.
Hartman L. Prophecy Interpreted (F. Dreyfus) 467-468.
Heising A. Die Botschaft der Brotvermehrung (F. Dreyfus) 606.
Helfmeyer F. J. Die Nachfolge Gottes im AT (R. Tournay) 459.
Hennessy J. B. The Foreign Relations of Palestine during the Early Bronze Age (P. de Miroschedji) 99-104.
Henninger J. Einiges über Ahnenkult bei arabischen Beduinen (R. de Vaux) 121.
— Altarabische Genealogie (R. de Vaux) 122.
Henrichs A. Didymos der Blinde. Kommentar zu Hiob (Tura-Papyrus) I-II (R. Tournay) 313.
Herman I. Initiation à l'exégèse moderne (J. Murphy-O'Connor) 315.
Herméneutique de la liberté religieuse (L') ((R. Tournay) 317.
Hermisson H.-J. Studien zur israelitischen Spruchweisheit (R. Tournay) 452-453.
Herrmann L. La vision de Patmos (F. Dreyfus) 612-613.
Hunter A.-M. Introduction à la théologie du NT (J. Murphy-O'Connor) 315.

Isaksson A. Marriage and Ministry in the New Temple (F. Dreyfus) 303-304.

Jacob Ben Chajim Ibn Adoniah, Introduction to the Rabbinic Bible. Elias Levita, The Massoreth ha-Massoreth. Éd. C. D. Ginsburg. Prol. N. H. Snaith (R. Tournay) 155.
Jahrbuch für Antike und Christentum. Jahrgang 8/9. 1965/1966 (B. Couroyer) 148-149.
Jaubert A. Les premiers chrétiens (J. Murphy-O'Connor) 315.
Jenkins R. J. H. cf. Constantin Porphyrogénète.
Jeremias J. Les Paraboles de Jésus. — Le parabole di Gesû (J. Murphy-O'Connor) 157.
— The Central Message of the NT. Le message central du NT. Il messaggio centrale del NT (J. Murphy-O'Connor) 157-158.
— Abba. Studien zur NT Theologie und Zeitgeschichte (F. Dreyfus) 616-617.

Käsemann E. Jesu letzter Wille nach Johannes 17 (F. Dreyfus) 611.
Kasser R. L'évangile selon saint Jean et les versions coptes de la Bible (B. Couroyer) 142-144.
— et W. Vycichl, Dictionnaire auxiliaire, étymologique et complet de la langue copte (B. Couroyer) 144-146.
Kellermann U. Nehemia. Quellen, Überlieferung und Geschichte (R. de Vaux) 115-116.
Kenaani Y. Thesaurus linguae hebraicae. T. I-IX (J. M. Bauchet) 111-112.
Kenyon K. M. Jerusalem. Excavating 3000 Years of History (P. Benoit) 260-272.
Kilmartin E. J. The Eucharist in the Primitive Church (F. Dreyfus) 471-472
Kittel G. cf. *Theologisches Wörterbuch zum NT.*
Knevels W. Die Wirklichkeit Gottes. Ein Weg zur Überwindung der Orthodoxie und des Existentialismus (F. Dreyfus) 128-129.
Kruse H. Die Heilige Schrift in der theologischen Erkenntnislehre (F. Dreydus) 126-128.

LADD G. E. Jesus and the Kingdom (F. Dreyfus) 614-615.
LAMARCHE P. Christ vivant. Essai sur la christologie du NT (F. Dreyfus) 620-621.
LAMMERS K. Hören, Sehen und Glauben im NT (F. Dreyfus) 614.
LAPOINTE R. Les trois dimensions de l'herméneutique (M. Froidure) 107-108.
LA POTTERIE I. de et S. LYONNET, La vie selon l'Esprit, condition du chrétien (F. Dreyfus) 304-305.
LEBEAU P. Le vin nouveau du Royaume (F. Dreyfus) 608-609.
LEVITA Elias cf. JACOB BEN CHAJIM.
LIFSHITZ B. Donateurs et fondateurs dans les synagogues juives. Répertoire des dédicaces grecques relatives à la construction et à la réfection des synagogues (J. Schwartz) 153.
LINDARS B. cf. (THOMAS W.).
LOERSCH S. Das Deuteronomium und seine Deutungen (F. Langlamet) 115.
LOHFINK N. Die Landverheissung als Eid. Eine Studie zu Gn 15 (R. de Vaux) 112-113.
LORETZ O. Schöpfung und Mythos. Mensch und Welt nach den Anfangskapiteln der Genesis (R. de Vaux) 283-286.
— Die Gottebenbildlichkeit des Menschen mit einem Beitrag von E. HORNUNG : Der Mensch als "Bild Gottes" in Ägypten (R. de Vaux) 286-287.
LYS D. Le plus beau chant de la création (R. Tournay) 592-596.

MALAMAT A. et H. RRVIV, A Bibliography of the Biblical Period (R. Tournay) 478.
MALLOWAN M. E. L. The Development of Cities. From al-'Ubaid to the End of Uruk 5 (R. de Vaux) 306-307.
MALY K. Mündige Gemeinde. Untersuchungen zur pastoralen Führung des Apostels Paulus im 1. Korintherbrief (J. Murphy-O'Connor) 621.
MARXSEN W. Introduction to the NT (J. Murphy-O'Connor) 462-463.
MCCORMICK R. M. The Global Mission of God's People (F. Langlamet) 314.
MCELENEY N. J. The Melody of Israel. Introduction to the Psalms (R. Tournay) 156.
MCKENZIE J. L. Second Isaiah (R. Tournay) 448.
MONTGOMERY J. A. The Samaritans (R. Tournay) 316.
MORAVCSIK G. cf. CONSTANTIN Porphyrogénète.
MORGENSTERN J. Some Significant Antecedents of Christianity (F. Dreyfus) 617.
MOWINCKEL S. Israels opphav og eldste historie (R. de Vaux) 155-156.
MURPHY-O'CONNOR J. Paul and Qumran. Studies in NT Exegesis (J. H. Charlesworth) 624-626.
MUSSNER F. Die Johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus (F. Dreyfus) 617-618.

NÈVE T. et P. SIMSON, Assemblées du Seigneur. N° 100 : Tables de la première série (R. Tournay) 317.
NICHOLSON E. W. Deuteronomy and Tradition (F. Langlamet) 113-114.
NOLLI G. Cantico dei cantici (R. Tournay) 453-454.
NORTH R. Archeo-Biblical Egypt (B. Couroyer) 141-142.
NOTH M. Könige. Lief. 3-4 (R. de Vaux) 115.

ORIGÈNE cf. CORSINI E.
ORT L. J. R. Mani. A. Religio-Historical Description of his Personality (B. Couroyer) 628-629.
ORTKEMPER F.-J. Das Kreuz in der Verkündigung des Apostels Paulus (F. Dreyfus) 294-295.
Où en sont les études bibliques? (R. Tournay) 107.

PARROT A. Clefs pour l'archéologie (R. de Vaux) 308-309.
— Le « trésor » d'Ur. Mission archéologique de Mari, IV (R. Tournay) 632-633.
— et G. DOSSIN, Les Temples d'Ishtarat et de Ninni-Zaza. Mission archéologique de Mari, III (R. de Vaux) 309-311.
PESCH W. Matthaüs der Seelsorger (F. Dreyfus) 606-607.
PETRI H. Exegese und Dogmatik in der Sicht der katholischen Theologie (F. Dreyfus) 462.
PETTINATO G. Untersuchungen zur neusumerischen Landwirtschaft. I. Die Felder. 2. Teil (R. Tournay) 158.
PHILONENKO M. Joseph et Aséneth (B. Lifshitz) 601-602.
PORTEOUS N. W. Living the Mystery. Collected Essays (R. Tournay) 457.
POULSSEN N. König und Tempel in Glaubenszeugnis des AT (R. de Vaux) 461-462.
Proceedings of the XIth International Congress of the International Association for the History of Religions. I. The Impact of Modern Culture on Traditional Religions. II. Guilt or Pollution and Rites of Purification. III. The Role of Historical Scholarship in Changing

the Relations among Religions (R. Tournay) 604-605.

RAD G. von, La Genèse (R. de Vaux) 283.
Rencontre assyriologique internationale (XVe). La civilisation de Mari (R. Tournay) 150-151.
REPO E. Der "Weg" als Selbstbezeichnung des Urchristentums (F. Dreyfus) 290-292.
REUSS J. Der Brief an Titus (F. Dreyfus) 637.
Révélation divine (La). T. I et II. Constitution dogmatique "Dei verbum" (R. Tournay) 317.
REVIV H. cf. MALAMAT A.
RIDOUARD A. A la lumière de la Parole. Introduction aux Saintes Écritures (R. Tournay) 108-109.
RIGAUX B. Témoignage de l'évangile de Marc (F. Dreyfus) 467.
RIMAUD J. Dieu et des hommes. En cheminant avec le vieil Israël (F. Langlamet) 155.
ROSENGARTEN Y. Répertoire commenté des signes présargoniques sumériens de Lagaš (R. Tournay) 151-152.
ROWLEY H. H. Dictionary of Bible Themes. Dictionary of Bible Personal Names (R. Tournay) 477.

Sagrada escritura (La). Texto y comentario por profesores de la Compañía de Jesús. AT. I. Pentateuco. II. Conquista de Canaán y monarquía (R. de Vaux) 282-283.
SALGUERO J. Epístolas católicas. Apocalipsis (F. Dreyfus) 612.
SANT C. The OT Interpretation of Eusebius of Caesarea (R. Tournay) 312-313.
SCHARBERT J. Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre (R. de Vaux) 442-444.
SCHELKLE K. H. Wort und Schrift (F. Dreyfus) 615-616.
SCHENKE L. Auferstehungsverkündigung und leeres Grab. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung von Mk 16,1-8 (J. Murphy-O'Connor) 431-434.
SCHLIER H. Essais sur le NT (J. Murphy-O'Connor) 314.
SCHMID H. H. Gerechtigkeit als Weltordnung (R. Tournay) 458.
SCHMIDT W. H. Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt (R. de Vaux) 119-120.
SCHNACKENBURG R. Das Evangelium nach Markus. I. Halbband (F. Dreyfus) 637.
SCHNEIDER G. Neuschöpfung oder Wiederkehr? Eine Untersuchung zum Geschichtsbild der Bibel (F. Dreyfus) 125-126.
SCHÜRMANN H. Le récit de la dernière Cène (J. Murphy-O'Connor) 158.
SCHWARZKOPF B. cf. GUNDLACH R.
SCOTT R. B. Y. Relevance of the Prophets (R. Tournay) 156.
SHENKEL J. D. Chronology and Recensional Development in the Greek Text of Kings (E. Toff) 427-431.
SIMSON P. cf. NÈVE T.
SMEND R. Elemente alttestamentlichen Geschichtsdenkens (R. de Vaux) 460.
SMITMANS A. Das Weinwunder von Kana (F. Dreyfus) 610-611.
SNAITH N. H. cf. JACOB BEN CHAJIM.
SOGGIN J. A. Das Königtum in Israel (R. de Vaux) 122-123.
— Introduzione all'AT. I. Dalle origini all'esilio (R. de Vaux) 437-439.
SPICKET A. Les statues de culte dans les textes mésopotamiens des origines à la première dynastie de Babylone (R. Tournay) 151.
STACHOWIAK L. Księga Jeremiasza. Lamentacje; Księga Barucha (R. Tournay) 156.
STANLEY D. M. A Modern Scriptural Approach to the Spiritual Exercises (J. Murphy-O'Connor) 638.
STECK O. H. Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen (R. de Vaux) 445-446.
STRUYS T. Ziekte en Genezing in het OT (R. Tournay) 459-460.
SUSMAN M. Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes (R. Tournay) 478.
Svensk Exegetisk Årsbok, XXXIII, 1968 (L.-M. Dewailly) 435-436.
SWETE H. B. An Introduction to the OT in Greek (R. Tournay) 478.

TAGAWA K. Miracles et Évangile. La pensée personnelle de l'évangéliste Marc (F. Dreyfus) 609-610.
TALMON S. cf. *Textus*.
TE VELDE H. Seth, God of Confusion (B. Couroyer) 137-139.
Textus. Vol. VI. Éd. S. TALMON (R. Tournay) 281.
THACKERAY H. S. J. Josephus. The Man and the Historian (J. Murphy-O'Connor) 475.
THOMAS D. W. Liber Jesaiae. (Biblia hebraica Stuttgartensia) (R. Tournay) 448-449.
(THOMAS D. W.). Words and Meanings. Essays Presented to D. W. Thomas. Ed. P. R. ACKROYD and B. LINDARS (R. Tournay) 279-281.

Theologisches Wörterbuch zum NT, begr. von G. Kittel, hrsg. von G. Friedrich. Bd. VII. Lief. 11-18 (F. Dreyfus) 295-300.
— Bd. VIII. Lief. 1-6 (F. Dreyfus) 130-135.
Trilling W. Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu (F. Dreyfus) 619.
— Jésus devant l'histoire (F. Dreyfus) 620.
Troadec H. Évangile selon saint Marc (F. Dreyfus) 478-479.

Van der Loos H. The Miracles of Jesus (F. Dreyfus) 301-303.
Van Dijk J. J. Ezekiel's Prophecy on Tyre (Ez. 26,1-28,19) (R. Tournay) 449-450.
Vanhoye A. Épître aux Hébreux. Texte grec structuré (J. Murphy-O'Connor) 157.
Vaux R. de, La Genèse (La Bible de Jérusalem en col. de poche). Com. T.-G. Chifflot. Intr. P. Béguerie (R. Tournay) 155.
— I patriarchi ebrei e la storia (R. Tournay) 477.
Views of Biblical World. 1. The Law. 2. Former Prophets. 3. Later Prophets. 4. The Writings. 5. The NT (R. Tournay) 109.
Vögtle A. Das NT und die neuere katholische Exegese. I. Grundlegende Fragen zur Entstehung und Eigenart des NT (F. Dreyfus) 605.
Vollenweider M.-L. Catalogue raisonné des sceaux, cylindres et intailles. Vol. I (R. Tournay) 631.
Vriezen T. C. The Religion of Ancient Israel (R. de Vaux) 121.
Vycichl W. cf. Kasser R.

Walker R. Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium (J. Murphy-O'Connor) 597-601.
Weidmann H. Die Patriarchen und ihre Religion im Licht der Forschung seit Julius Wellhausen (R. de Vaux) 287-288.
Weippert M. Die Landnahre der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion (R. de Vaux) 272-276.
Weisberg D. B. Guild Structure and Political Allegiance in Early Achaemenid Mesopotamia (R. Tournay) 630-631.
Wright A. G. The Literary Genre "Midrash" (J. Murphy-O'Connor) 626-627.

Zimmerli W. Ezechiel. Lief. 13-15 (R. Tournay) 450-451.
— Der Mensch und seine Hoffnung im AT (R. Tournay), 459.

3. — MATIÈRES

Abba 616-617.
Abu Ghosh 421-423; Pl. xxii.
Accadien 150.
Actes des apôtres. Introduction 288; « voie » 289-292; mission 305-306; *Act.*, iii, 7 : 295; iii, 19 : 296; v, 6 : 516-518; xxvi, 18 : 297.
Aggée 451.
Agriculture à Sumer 158.
Aï (Et-Tell) 423-426; Pl. xxiii.
'Aitun (Tel) 578-579; Pl. xxxi *b*; xxxii *b*.
Albright W. F. 272-276.
Alliance (Couper une) 333-338.
Alt A. 272-276.
Ame 469-471.
Amos, i, 12 : 384; v, 25-27 : 435.
Amour et fécondité 156-157.
Anafa (Tel) 404-409; Pl. xiv *a*, *b*.
Ancien Testament. Introduction 437-439; commentaire 282-283; monde environnant 109-110; valeur religieuse 457.
'Apiru 43-47, 118, 274.
Apocalypse. Introduction 289-290; commentaires 612-613.
Apologétique 157.
Apôtres 468-469.
Arabes. Généalogies 122; panthéon 634-636; culte des ancêtres 121.
Archéologie. Introduction 308-309; préurbain 306-307; et conquête de Canaan 272-276.
'Arô'er 230-259; 5 fig.; Pl. i-v.
Arraba 409-410; Pl. xiv *c*.
Artisans en Mésopotamie 630-631.
Ashdod (Tel) 569-572; Pl. xxix.

Babylonie. Histoire de 1158-722 : 629-630.
Bad' (Al-) 392.
Baptême 134.
Baruch 156.
Berger criofore 149.
Bible. Introduction générale 108-109; et théologie 126-128.
Bibliographie. De l'AT 478; du droit hébreu 156.
Bit ḫilani et Temple de Salomon 365-378, 4 fig.
Bronze ancien 99-104; intermédiaire 230-259, 5 fig., Pl. i-v.
Bultmann R. 128-129.

Canaan et Israël 321-350, 481-507.
Cantique des cantiques 453-454, 592-596.
Capharnaüm 557-563, Pl. XXVI.
Casius (Mont) 579-580.
Catholiques (Épîtres) 612.
Céramique. De Mésopotamie 631-632; d''Aro'er 230-259, 5 fig., Pl. I-V.
Cercles de pierres au Hedjaz 393, Pl. IX *b*.
Chair en *I Jean* 161-205.
Chapiteau 402, Pl. XIII *b*.
Char de guerre 308.
Christologie. Du NT 620-621; de l'Évangile de Vérité 153-154.
II Chroniques, XV, 9 : 21; XXX, 6 : 21.
Chroniste. Roi et Temple 461-462.
Chypre 312.
Colossiens 289. *Col.*, I, 15-20 : 620; II, 8 : 296, 623; II, 23 : 132.
Conquête de Canaan 272-276, 321-350, 481-507.
Conscience dans NT 297.
Constantin Porphyrogénète 316.
Convoitise de la chair en *I Jean* 161-205.
Copte. Dictionnaire 144-146.
Coptes (Versions de *Jean*) 142-144.
Coptes. Tapisseries 146-148.
I-II Corinthiens 289.
I Corinthiens. Morale 612. *I Cor.*, III, 9 : 297; VI, 1-8 : 625; X, 21 : 132-133; XI, 3-16 : 303-304; XI, 10 : 625.
II Cor., VI, 14-VII, 1 : 625.
Corps. Dans NT 298-300.
Corps du Christ 299-300.
Couronne 295-296.
Course 133.
Craignant Dieu 149.
Critique textuelle de l'AT 281-282.
Croix. Selon Paul 294-295.
Croix (Signe de la) 148-149.
Culte. Égypte ancienne 139-141; des ancêtres chez les Arabes 121.
Cuneiformes. Signes présargoniques 151-152.
Cyrus 228-229.

Dan (Tel) 402-404, Pl. XIII *b*.
Daniel 452.
Dante 130.
Debir 276, 411.
Décalogue 490-496.
Déluge d'Ur 307.
Deutéronome 113-115; torah 280. *Deut.*, XXIV, 1-4 : 303; XXXIII, 2 : 150.
Deutéronomiste. Et *Ex.*, XXXIV, 11-16 : 321-350, 481-507; thèmes théologiques 603; roi et temple 461.
Dictionnaire de la Bible 110, 130-135, 279, 295-300, 477.
Dictionnaire de la foi chrétienne 638.
Didyme l'Aveugle 313.
Divorce 303-304.
Droit. Cunéiforme 152; hébraïque 156; juif et romain 627-628

Eau. Installations à Haṣor 555-557, Pl. XXV; à Ta'annak 583-584, Pl. XXXVII; dans la Bible 134.
Ecclésiaste. Introductions 452, 455-456; commentaire 454-455. *Eccl.*, II, 25 : 456.
Ecclésiastique, LI, 13-30 : 281.
Église à Ḥeshbon 396, Pl. X; à Arraba 409-410, Pl. XIV *c*; à Capharnaüm 557-563, Pl. XXVI.
Église primitive 315.
Égypte. Guide 141-142.
Égypte ancienne. Vie 633-634; importance du culte 139-141.
Égyptien 136.
'Ela (El) 391-392.
Élie 445-446.
Éphésiens 289. *Éph.*, II, 3 : 194-195.
Épicure 169-171.
Eschatologie 125-126, 467-468, 614-615.
Espérance dans AT 459.
Esther 452, 456.
Eucharistie 471-472.
Euripide 168.
Eusèbe de Césarée 312-313.
Évangile de Vérité. Christologie 153-154.
Évangiles et histoire 463.
Exégèse judéo-chrétienne 474-475; contemporaine 107-108; méthodes quantitatives 435-436; et dogmatique 462.
Exil et restauration 451-452.
Exode, III, 14 : 280; XXXIII, 12-17 : 280; XXXIV, 11-16 : 321-350, 481-507.
Ézéchiel 450-451. *Éz.*, XXV, 13 : 383; XXVI, 1-XXVIII, 19 : 449-450.

Figurines de Tel Megadim 414, Pl. XVI *b*; de Shiqmona 413, Pl. XV *a*.
Foi. Selon NT 614; selon *Hébreux* 104-106.
« Fonction » dans l'étude des traditions de l'AT 435.

Galates 289. *Gal.*, IV, 3 : 296, 623; V : 191; VI, 17 : 296.
Garizim (Mont) cf. Tananir.
Généalogies chez les Arabes 122.
Genèse 155, 283. *Gen.*, I-III : 283-286, 439-440; I, 26-27 : 286-287; II, 24 : 303; III : 440-442; VI, 1-4 : 284, 444; XV : 112-113; XV, 7 : 280-281; XXXIV : 5-49; XLVIII, 22 : 12-14; XLIX : 280; XLIX, 5-7 : 30-33; XLIX, 10 : 282.
Gézer 563-567, Pl. XXVII-XXVIII *a*.
Goël 345.
Golan 410-411, Pl. XVI *a*.
Grec. Νέος 508-527; στοιχεῖον 623; σῶμα 298-300; ταπεινός — υἱός 130-135; ψυχή 469-471.

Habacuc 449.
Haṣor 550-557, Pl. XXIV-XXV.
Haut-lieu de Gézer 566-567, Pl. XXVIII *a*.
Hébreu. Dictionnaires 111-112.
Hébreux. Texte grec structuré 157; introduction 289; foi 104-106. *Hébr.*, XIII : 292-293.
Hedjaz 390-393, Pl. VIII-IX.
Hérode le Grand 268-269.
Hérode Agrippa 270.
Ḥeshbon 395-398, Pl. X-XI *a*.
Histoire. Selon la Bible 125-126; selon l'AT 460; et religions 457-458.
Horma 276.
Humilité 131.

Ignace de Loyola 638.
Image de Dieu. Dans l'ancien orient et la Bible 286-287; chez Paul 295.
Indo-européens 307-308.
Inscriptions. Gréco-nabatéenne de Rawafa 393; grecques d'une église de Madaba 401-402, Pl. XIII *a*; grecque de l'église de Arraba 409-410, Pl. XIV *c*; grecques juives de Palestine 92-94; grecques juives du Bosphore 94-98; grecques juives des synagogues 153; thamoudéennes du Hedjaz 391-392.
Isaïe. Texte hébreu 448-449; introduction 447-448. *Is.*, XI, 2 : 290; XXVIII, 1-22 : 280; XL-LXVI : 448.
Ishtarat 310.
Isis et Sérapis 149.
Israël. Royauté 122-125; religion 116-121, 587-591.
Israël selon *Matthieu* 597-601.

Jacob ben Chajim ibn Adonijah 155.
Jean. Versions coptes 142-144; commentaire d'Origène 316; introduction 464, 611; mission 306; et Jésus historique 617-618. *Jn*, I, 1-18 : 620; II, 1-11 : 610-611; XIII, 4 : 132; XVII : 611.
I Jean, II, 12-14 : 523-526; II, 16 : 161-205.
Jérémie 156. *Jér.*, XXII, 14 : 370.
Jérusalem. Archéologie 260-272; grottes funéraires 568-569; centre de la mission chrétienne 305-306.
Jésus. Enseignement eschatologique 614-615; passion selon *Matthieu* 206-227; royauté 472-473; et mythe 613-614; historique selon *Jean* 617-618; historicité selon Trilling 619-620.
Jeunes dans NT 508-527.
Job. Commentaire de Didyme l'Aveugle 313; sa destinée et celle d'Israël 478. *Job*, XXXIX, 25 : 280.
Jonas 452.
Joseph et Aséneth 601-602.
Josèphe (Flavius) 479.
Josué, II-IX : 272-276; XIX, 1-9 : 21-22.
Judaïsme. Origines 451-452; histoire 315; convoitise de la chair 177-190.
Judée. Exploration 411-412.
Judéo-chrétiens à Capharnaüm 561-563.
Juges, I, 3-7 : 19-20; I, 17 : 21-23.
Justice et ordre cosmique 458.
Justification selon Paul 625.

Kalopsidha 312.
Kassites 150.
Khalit-el-Fûl 572-576, Pl. XXX.
Khudriya (Khirbet) 426.
Khuraybah cf. 'Ela (El-).

Lagash. Signes présargoniques 151-152.
Laïsh cf. Dan (Tel).
Lakish 576-578, Pl. XXXI *a*, XXXII *a*.
Lamentations 156.
Lectures liturgiques du Pentateuque 74-76, 87-89.
Lehming S. 15-26.
Lèpre. Sens métaphorique 149.
Lévi (Tribu de) 23-24.
Levita (Elias) 155.
Liberté religieuse 317.
Lim 150.
Livre des morts 135-136.
Louvre (Musée du). Étoffes coptes 146-148.
Luc. Mission 305-306; les Douze 468-469. *Lc*, I, 48 : 131; XXII, 7-38 : 158.

Ma'abiyat 393.
Madaba 398-402, Pl. XI *b*-XIII *a*.
Mada'in Ṣaliḥ 392.
Madian 390-393, Pl. VIII-IX.
Maïmonide 57-59.
Malachie, II, 10-16 : 303.
Maladie et guérison dans AT 459-460.
Mani 628-629.
Manuscrits du Pentateuque. Alinéas 49-91.
Maqna 392.
Marc. Introduction 467; commentaires 465-466, 478-479, 637; les Douze 468-469; miracles 609-610. *Mc.*, III, 28-29 : 436; IV, 26-29 : 603-604; XIII : 467-468; XIV, 25 : 608-609; XVI, 1-8 : 431-434.
Mari. Temples 309-311; trésor d'Ur 632-633; civilisation 150-151.
Mariage selon NT 616.
Marie. Intercession 315-316.
Maṣṣebah. A Gézer 566-567, Pl. XXVIII *a*; à Lakish 577, Pl. XXXI *a*.
Massore. Études 281; concordance 478; *Isaïe* 448-449.
Matthieu. Commentaire 607-608; critique littéraire 597-601; passion de Jésus 206-227; mission 305; les Douze 468-469. *Mt.*, V, 32 : 616; V, 48 : 131; X, 28 : 470; XVIII : 606-607; XIX, 3-12 : 303-304, 436; XIX, 21 : 131.
Mazra'a (Khirbet) 416-417.

Médecine dans AT 459-460.
Megadim (Tel) 413-414, Pl. XVI *b*-XVII.
Mégalithes en Golan 410, Pl. XVI *a*.
Mésopotamie ancienne. Statues de culte 151; droits 152; corps de métiers 630-631.
Midrash 626-627.
Miracles de Jésus 301-303, 609-610.
Mission selon NT 305-306.
Morale dans *I Corinthiens* 621.
Mosaïques à Madaba 398-402, Pl. XI-*b*-XIII *a*.
Mugha'ir Shu'ayb cf. Bad' (Al-).
Multiplication des pains 606.
Muntar Bani 'Atiyah 392-393.
Musée de Genève 631.
Mythe. Dans *Genèse*, I-III : 283-286; et Jésus 613-614.

Nahum 449.
Naq' Bani Murr 393, Pl. IX *b*.
Neveh Yam 415-416.
Néhémie 115-116.
Nom. Changement dans AT 280.
Nomades et Mari 150.
Nombres. Tableaux numériques 351-364.
Nb., XIV, 34 : 280; XXV, 6-15 : 20.
Noth M. 272-276.
Nouveau Testament. Introductions 314, 462-464, 605.

Odroḫ 379-380.
Origène 316.
Ossuaires 568-569.
Ostracon hébreu de Ḥeshbon 397.

Palestine. Relations à l'époque de l'ancien bronze 99-104.
Pâques 617.
Paraboles de Jésus 157.
Pastorales (Épîtres) 289; cf. *Tite*.
Patriarches hébreux. Histoires des études 287-288; et histoire 477; conducteurs de caravanes d'ânes 118-119.
Paul. Ses souffrances 624; et Qumrân 624-626; théologie 293-294; image de Dieu 295; la Croix 294-295; mission 306; éléments du monde 623.
Pauvreté 131.
Péché et expiation dans rabbinisme 627.
Péché originel 439-444.
Pèlerinage en Terre Sainte 316.
Pentateuque. Introduction 117, 283; alinéas 49-91.
Pétra 393-394.
Petuhot 49-91.
Philippiens 276-278, 289. *Phil.*, I, 23 : 296; II, 6-11 : 620.
Philon d'Alexandrie 175-177.
Pierre. Maison à Capharnaüm 559-563, Pl. XXVI.
I Pierre, II, 11 : 195-196; IV, 14 : 290; V, 5 : 518-521.
II Pierre. Authenticité 289; *II Pi.*, II, 10 : 196; II, 18 : 196-197.
Platon 167-168.
Plutarque 172-173.
Poésie hébraïque, Les plus anciens chants 117.
Porte de ville à Tel Dan 402, Pl. XIII *b*.
Préhistoire en Samarie 411.
Pressoir à huile 413, Pl. XV *b*.
Prière dans la Bible 477.
Procès de Jésus 297, 637-638.
Prophètes. Rôle 435; actualité 156.
Proverbes, X-XXIX : 452-453.
Psaumes 156. *Ps.*, LXXIV, 14 : 282.
Pseudépigraphie dans l'antiquité 149.
Purification. Rites 604-605.

Qumrân. Archéologie et caractère essénien 308-309.
Qumrân. Divisions des mss. 52-54, 78-79; genèse littéraire de IQS 528-549.
Qumrân. Les jeunes 514-516; convoitise de la chair 184-190; exégèse biblique 280; et NT 624-626; et la « voie » dans *Actes* 290-292.
Qurayya 390-391.

Ramsès biblique. Localisation 142.
Ras Shamra. Poême de Keret 435.
Rawafa 393, Pl. IX *a*.
Résurrection de Jésus 431-434.
Révélation et histoire dans AT 457-458.
Roi. En Israël 122-123; et Temple 461-462.
I-II Rois. Vresions grecques 427-431.
I Rois. Commentaire 115; *I Rois*, II, 28-35 : 446-447; VI-VII : 365-378, 4 fig.; XVII-XXI : 445-446; XXII, 10-12 : 280.
II Rois, I-II : 445-446.
Romains 289. *Rom.*, V, 12-21 : 440; V, 12-19 : 441-442; VI, 12 : 192; VII-VIII : 193-194; XIII, 14 : 192-193; XVI : 436.
Royaume de Dieu 614-615.
Royauté du Christ 472-473.

Sacrifice pacifique 121.
Salut dans la Bible 297-298, 603-604.
Samarie 411, 417-419, Pl. XVIII-XIX.
I-II Samuel. Texte grec 427-431; Introduction 444-445.
I Sam., X, 12 : 280; XVII, 54 : 446; XXI, 9-10: 446.
II Sam., VII, 1-7 : 446; XV, 16-37 : 617.
Sanctuaire. Unité en Israël 483-490.
Sanhédrin. Pouvoir judiciaire 297.
Sauveurs dans l'antiquité 298.
Sceaux. De Ṭawilân 389, Pl. VI *b*; du Musée de Genève 631.
Ṣelpaḥad 20.

Sens de l'Écriture selon Eusèbe de Césarée 312-313.
Septante. Introduction générale 478; livres des *Rois* 427-431.
Serviteur de Yahwé et Cyrus 228-229.
Seth 137-139.
Setumot 49-91.
Shiqmona 412-413, Pl. xv.
Shôbak 380.
Sibylle. Oracles de Baalbek 475-476.
Sichem dans *Genèse*, xxxiv : 5-49.
Siméon (Tribu) 21-23.
Sirbonis (Lac) 579-580.
Sophonie 449.
Statues de culte en Mésopotamie 151.
Stoïciens 168-169.
Suivre Dieu dans AT 459.
Sumérien. Répertoire des signes présargoniques 151-152.
Symboles bibliques 314.
Synagogue. Dans NT 266-267.
Synagogues. Dans le Golan 491; inscriptions grecques 153.
Synoptiques 464.
Syrie-Palestine ancienne. Les régimes politiques 123-125.

Ta'annak (Tell) 580-586, Pl. xxxiii-xxxviii.
Talmud de Babylone. Berakhot 638.
Tananir (Mont Garizim) 419-421, Pl. xx-xxi.
Ṭawilân 380-381, 386-390, Pl. vi-vii.
Téman 379-385.
Temple de Salomon. Vestibule et Bit Ḫilâni 365-378, 4 fig.; et roi dans AT 461-462.
Temple MB à Tananir (Mont Garizim) 419-421, Pl. xx-xxi; de Haṣor 550-552; nabatéen de Rawafa 393, Pl. ix *a*.
Tente de réunion 446-447.
Terres-cuites de Mésopotamie 631-632.
Théologie biblique. But 462.
Théologie AT. Introduction 457; et religion d'Israël 587.
Théologie NT. Introduction 315.
I-II Thessaloniciens 288-289. *II Thes.*, ii : 621-623.
Tissus coptes 146-148.
Tite 637; *Tite*, ii, 6 : 521-522.
Tombes MB à Khalit-el Fûl 572-576, Pl. xxx; RB-Fer à Tel 'Aitun 578-579, Pl. xxxi *b*; d'époque romaine à Jérusalem 568-569; d'époque romaine à Tel 'Aitun 579, Pl. xxxii *b*.
Torah dans *Deutéronome* 280.
Trois et formules trinitaires dans la Bible 133.
Typologie dans la Bible 133; chez Dante 130.
Tyr. Oracles d'*Ézéchiel* 449-450.

'Ulam du Temple de Salomon 365-378, 4 fig.

Vatican II. *Dei Verbum* 317.
Versions grecques des Livres des *Rois* 427-431.
Vin Nouveau 608-609.
Voie dans *Actes* 290-292.

Yahwé 117-118, 150.
Yavneh-Yam 567-568, Pl. xxviii *b*.

Zacharie, i-viii : 451.

ABRÉVIATIONS COURANTES

AAA	Annals of Arch. and Anthropology.
AAS	Annales archéol. de Syrie.
AASOR	Annual Amer. Sch. Or. Research.
ADAJ	Annual Depart. Antiq. Jordan.
AfO	Archiv für Orientforschung.
AfP	Archiv für Papyrusforschung.
AJA	Amer. Journ. of Archaeology.
AJSL	Amer. Journ. Sem. Lang. Litt.
ANEP	Ancient Near East in Pictures.
ANET	Ancient Near Eastern Texts.
ArOr	Archiv Orientální.
ARW	Archiv für Religionswissenschaft.
ASAE	Annales Serv. Antiq. Égypte.
BASOR	Bull. Amer. Sch. Or. Research.
BCH	Bull. de Correspond. Hellénique.
Bib	Biblica.
BibArch	Biblical Archaeologist.
BIES	Bull. Israel Explor. Society.
BIFAO	Bull. Inst. Franç. Arch. Or.
BiOr	Bibliotheca Orientalis.
BJPES	Bull. Jew. Palest. Expl. Soc.
BJRL	Bull. John Rylands Library.
BMBeyr	Bull. du Musée de Beyrouth.
BZ	Biblische Zeitschrift.
ByzZ	Byzantinische Zeitschrift.
CBQ	Catholic Biblical Quarterly.
ChrÉg	Chronique d'Égypte.
CiTom	Ciencia Tomista.
CRAI	Comptes Rendus Acad. Inscr. B. L.
DBS	Dict. de la Bible. Supplément.
EstBib	Estudios Biblicos.
ETL	Ephem. Theol. Lovanienses.
EvTh	Evangelische Theologie.
ExpT	Expository Times.
HL	Heilige Land.
HTR	Harvard Theological Review.
HUCA	Hebrew Union College Annual.
IEJ	Israel Exploration Journal.
ILN	Illustrated London News.
JA	Journal Asiatique.
JAOS	Journ. Amer. Orient. Society.
JbDAI	Jahrbuch Deutsch. Arch. Inst.
JBL	Journal of Biblical Literature.
JCS	Journal of Cuneiform Studies.
JEA	Journal of Egyptian Archaeology.
JhÖAI	Jahreshefte Öster. Arch. Inst.
JHS	Journal of Hellenic Studies.
JJS	Journal of Jewish Studies.
JNES	Journal of Near Eastern Stud.
JPOS	Journ. Palest. Orient. Society.
JQR	Jewish Quarterly Review.
JRAS	Journ. Royal Asiatic Society.
JRS	Journal of Roman Studies.
JSS	Journal of Semitic Studies.
JTS	Journal of Theological Studies.
MDOG	Mitteil. Deutsch. Or.-Gesellschaft.
MJ	Museum Journal.
MScRel	Mélanges de Science Religieuse.
MUSJ	Mélanges de l'Univ. St Joseph.
MüTZ	Münchener Theol. Zeitschrift.
MVAG	Mitteil. Vorderas. Gesellschaft.
NRT	Nouvelle Revue Théologique.
NT	Novum Testamentum.
NTS	New Testament Studies.
NTT	Nederlands Theol. Tijdschrift.
OC	Oriens Christianus.
OIP	Oriental Institute Publications.
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung.
PEFQS	Palest. Explor. Fund. Quart. St.
PEQ	Palestine Exploration Quarterly.
PJb	Palästina Jahrbuch.
PW	Pauly-Wissowa Real-Encyklop.
QDAP	Quart. Depart. Antiq. Palest.
RAC	Reallexik. f. Antike u. Christ.
RA	Revue d'Assyriologie et Arch. O.
RAr	Revue Archéologique.
RB	Revue Biblique.
RBén	Revue Bénédictine.
RÉA	Revue des Études Anciennes.
RÉB	Revue des Études Byzantines.
RÉG	Revue des Études Grecques.
RÉg	Revue d'Égyptologie.
RÉJ	Revue des Études Juives.
RevSR	Revue des Sciences Religieuses.
RHA	Revue Hittite et Asianique.
RHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique.
RHLR	Revue d'Hist. et Litt. Relig.
RHPR	Revue d'Hist. et Phil. Relig.
RHR	Revue de l'Hist. des Religions.
RivAC	Rivista di Archeol. Cristiana.
RivSO	Rivista degli Studi Orientali.
RLA	Reallexikon der Assyriologie.
ROC	Revue de l'Orient Chrétien.
ROL	Revue de l'Orient Latin.
RQ	Revue de Qumrân.
RSPT	Revue des Sc. Phil. et Théol.
RSR	Recherches de Science Relig.
RThom	Revue Thomiste.
RThPh	Revue de Théol. et de Phil.
SEG	Supplementum Epigraph. Graecum.
SPAW	Sitz.-Ber. Preuss. Akad. Wiss.
ST	Studia Theologica.
TLZ	Theologische Literaturzeitung.
TR	Theologische Revue.
TRu	Theologische Rundschau.
TS	Theological Studies.
TU	Texte und Untersuchungen.
TWNT	Theol. Wört. zum N. T.
TZ	Theologische Zeitschrift.
VD	Verbum Domini.
VigChr	Vigiliae Christianae.
VT	Vetus Testamentum.
WZKM	Wiener Zeitsch. Kunde Morg.
ZA	Zeitsch. für Assyriologie.
ZÄS	Zeitsch. für Ägypt. Sprache.
ZAW	Zeitsch. für d. alttest. Wiss.
ZDMG	Zeitsch. Deutsch. Morg. Gese.
ZDPV	Zeitsch. Deutsch. Paläst. Vereins.
ZKT	Zeitsch. für kathol. Theologie.
ZNW	Zeitsch. für d. neutest. Wiss.
ZSem	Zeitsch. für Semitistik.
ZTK	Zeitsch. für Theol. u. Kirche.

LIBRAIRIE LECOFFRE, J. GABALDA & Cie, éditeurs
90, rue Bonaparte PARIS (VIe).

COLLECTION DES ÉTUDES BIBLIQUES

Vient de paraître :

LES ÉPITRES PASTORALES

Nouvelle édition entièrement refondue et augmentée

Par C. SPICQ, O.P.

Deux volumes in-8° raisin formant un total de 850 pages ..... F 160

JÉSUS ET L'ENFANT

Par S. LÉGASSE, O.F.M.

Un volume in-8° raisin de 376 pages ..... F 67

LES ORACLES DU PROTO-ZACHARIE

Par A. PETITJEAN

Un volume in-8° raisin de 502 pages ..... F 88

"CAHIERS DE LA REVUE BIBLIQUE"

Sous Presse :

JÉSUS ET LES DIEUX GUÉRISSEURS

Par A. DUPREZ

Vient de paraître :

GILGAL ET LES RÉCITS DE LA TRAVERSÉE DU JOURDAIN (Jos III-IV)

Par F. LANGLAMET O.P.

Un volume in-8° raisin de 156 pages..... F 56